

الحكمة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأميني الصنعاقي
على

الحكماء الإلهاميين في هذا العلم

للمعالم ابن دقيق العيد

الناشر

المكتبة الشيعية

٢١ شارع الفتح بالروضة — القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

فهرس

الجزء الأول من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الأمير

صفحة	
٢	مقدمة النشر
٤	التعريف بهذا الكتاب
٧	ترجمة الحافظ عبد الغنى المقدسى
٢٠	د ابن دقيق العيد
٢٩	د مستمل الشرح
٣٠	د السيد البدر محمد الأمير
٤٤	خطبة الشرح ، وخطبة الحاشية
٥٤	د متن العمدة
٥٥	كتاب الطهارة ١ - حديث عمر بن الخطاب ، انما الاعمال بالنيات ،
٨٢	٢ - حديث أبي هريرة ، لا يقبل الله صلاة أحدكم إذا أحدث حتى يتوضأ ،
٩٧	٣ - حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة وعائشة ، ويل للأعقاب من النار ،
١٠٣	٤ - حديث أبي هريرة ، إذا توضأ أحدكم فليجعل في أنفه ماء ثم يلمس به ، ومن استجمر فليوتر ، وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما في الإماء ثلاثا ، فإن أحدكم لا يدري أن باتت يده ،
١١٨	٥ - حديث أبي هريرة ، لا يبول أحدكم في الماء الدائم الذي لا يجري ثم يغتسل منه ،
١٤٢	٦ - د د د إذا شرب الكلب في إماء أحدكم فليغسله سبعا ،
١٦٢	٧ - حديث حمران عن عثمان في كيفية وضوء النبي ﷺ
١٩٤	٨ - حديث يحيى المازني عن عبد الله بن زيد في كيفية وضوءه ﷺ
٢٠٩	٩ - حديث عائشة : كان ﷺ يسجد التيمم في تعله وترجله وطهوره وفي شأنه كله
٢١٠	١٠ - حديث أبي هريرة ، أن أمي يدعون يوم القيامة غرا محجلين من آثار الوضوء ،

صفحة	
٢٢٠	باب الاستطابة : ١١ - حديث أنس : كان ﷺ إذا دخل الحلاء قال : اللهم إني أعوذ بك من الخبث والخبائث ،
٢٢٧	١٢ - حديث أبي أيوب : إذا أنيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا بول ولا تستدبروها ،
٢٤٧	١٣ - حديث ابن عمر : رقيت يوما على بيت حفصة فرأيت النبي ﷺ يقضى حاجته مستقبل الشام مستدبر الكعبة
٢٥٢	١٤ - حديث أنس : كان ﷺ يدخل الحلاء فأحمل أنا و غلام نحوى لإداوة من ماء وعذرة ، فيستنجي بالماء
٢٧٥	١٥ - حديث أبي قتادة : لا يمكن أحدكم ذكره يمينه وهو يبول ، ولا يتمسح من الحلاء يمينه ، ولا يتنفس في الإناء ،
٢٦٤	١٦ - حديث ابن عباس : مر ﷺ بقبرين فقال : لئن لم يعذبان ، وما يعذبان في كبير . أما أحدهما فكان لا يستتر من البول ، وأما الآخر فكان يمشي بالنميمة ، فأخذ جريدة رطبة فشقها نصفين فغرز في كل قبر واحدة . . . قال : لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا ،
٢٧٥	باب السواك : ١٧ - حديث أبي هريرة : لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ،
٢٨٢	١٨ - حديث حذيفة : كان ﷺ إذا قام من الليل يشوص فاه بالسواك
٢٨٤	١٩ - حديث عائشة : دخل عبد الرحمن بن أبي بكر على النبي ﷺ وأنا مسندته الى صدرى ، ومع عبد الرحمن سواك رطب يستن به . فأبده رسول الله ﷺ بصره ، فأخذت السواك فقضته فطيبته ، ثم دفعته الى النبي ﷺ فاستن به . . . الخ
٢٨٦	٢٠ - حديث أبي موسى الأشعرى : أتيت النبي ﷺ وهو يستاك بسواك رطب ، وطرف السواك على لسانه وهو يقول : أع أع . . الخ
٢٩٦	باب المسح على الخفين : ٢١ - حديث المغيرة بن شعبه : كنت مع النبي ﷺ في سفر ، فأهويت لأنزع خفيه ، فقال : دعهما فأني أدخلتهما طاهرتين ، فمسح عليهما
٢٩٧	٢٢ - حديث حذيفة : كنت مع النبي ﷺ فبال وتوضأ ومسح على خفيه

٣٠٤ باب في المذي وغيره ٢٣ - حديث علي : كنت رجلا مذاه ، فاستحييت أن أسأل رسول الله ﷺ لمكان ابنته مني ، فأمرت المقداد بن الاسود فساله ، فقال : د ينسل ذكره ويتوضأ ،

٣١٦ ٢٤ - حديث زيد بن عاصم : شكى الى النبي ﷺ الرجل يخيل اليه انه يجد الشيء في الصلاة فقال : لا ينصرف حتى يسمع صوتا أو يجد ريحا ،

٣٢٦ ٢٥ - حديث أم قيس الاسدية : أنها أتت با بن لها صغير لم يأكل الطعام الى رسول الله ﷺ ، فأجلسه في حجره فبال على ثوبه ، فدعا بماء فغسله على ثوبه ولم يغسله

٣٣٢ ٢٦ - حديث أنس : جاء أعرابي فبال في طائفة المسجد فرجعه الناس ، فقام النبي ﷺ . فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء فأهريق عليه

٣٤٧ ٢٧ - حديث أبي هريرة : الفطرة خمس : الختان ، والاستحداد ، وقص الشارب ، وتقليم الأظفار ، وتنف الإبط ،

٣٥٩ باب الجنابة ٢٨ - حديث أبي هريرة : كنت جنبا فكرهت أن أهالك وأنا على غير طهارة ، فقال : إن المؤمن لا ينجس ،

٣٦٧ ٢٩ - حديث عائشة في وصف اغتسال النبي ﷺ من الجنابة

٣٧٨ ٣٠ - حديث ميمونة في وصف اغتساله ﷺ من الجنابة

٣٨٨ ٣١ - حديث عمر : أيرقد أحدنا وهو جنب ؟ فقال ﷺ : نعم اذا توضأ أحدكم فليرقد ،

٣٩١ ٣٢ - حديث أم سلمة : هل على المرأة من غسل إذا هي احتلت ؟ قال : نعم إذا رأت الماء ،

٤٠٠ ٣٣ - حديث عائشة : كنت أغسل الجنابة من ثوب رسول الله ﷺ ، فيخرج الى الصلاة وإن بقع الماء في ثوبه

٤١٢ ٣٤ - حديث أبي هريرة : اذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل ،

٤١٥ ٣٥ - حديث جابر في الغسل : يكفيك صاع . فقال رجل : ما يكفيني . فقال : كان يكفي من هو أوفى منك شعرا وخيرا منك . ورد رسول الله ﷺ

٤٢١ باب التيمم ٣٦ - حديث عمران بن حصين : رأى رسول الله ﷺ رجلا معزولا لم يصل في القوم ، فقال : ما منك أن تصل في القوم ؟ فقال : أصابني جنابة ولا ماء . فقال : عليك بالصعيد ، فإنه يكفيك ،

٤٢٩ ٣٧ - حديث عمار بن ياسر : بعثنى ﷺ في حاجة فأجنبني فلم أجد الماء ، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة . ثم أتيت النبي ﷺ فذكرت ذلك له فقال : « إنما كان يكفيك أن تقول بيدك هكذا ، ثم ضرب بيديه الأرض ضربة واحدة ، ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه »

٤٤٠ ٣٨ - حديث جابر : أعطيت خمسا لم يعطهن أحد من الأنبياء قبلي : نصرت بالرعب مسيرة شهر ، وجعلت لي الأرض مسجدا وطهورا ، فأيا رجل من أمي أدركته الصلاة فليصل . وأحلت لي المغنم ، ولم تحل لأحد قبلي . وأعطيت الشفاعة . وكان النبي يبعث إلى قومه خاصة وبعث إلى الناس عامة .

٤٦٥ باب الحيض ٣٩ - حديث عائشة عن الاستحاضة : فقال ﷺ لفاطمة بنت أبي حيش : « إن ذلك عرق ، ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، ثم اغتسلي وصلي »

٤٨١ ٤٠ - حديث عائشة عن الاستحاضة : أنه ﷺ أمر أم حبيبة أن تغسل ، فكانت تغسل لكل صلاة

٤٨٥ ٤١ - حديث عائشة : كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد كلانا جنب ، فكان يأمرني فأترز فيياشرني وأنا حائض . وكان يخرج رأسه إلي وهو معتكف فأغسله وأنا حائض

٤٩٠ ٤٢ - حديث عائشة : كان النبي ﷺ يتكفي في حجرى وأنا حائض ، فيقرأ القرآن

٤٩٢ ٤٣ - حديث عائشة عن الحائض : كان يصينا ذلك فنؤمر بقضاء الصوم ، ولا نؤمر بقضاء الصلاة

فهرس

الجزء الثانى من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الامير

صفحة	
٣	كتاب الصلاة : باب المواقيت ٤٤ - حديث ابن مسعود و أى العمل أحب الى الله ؟ قال : الصلاة على وقتها ،
١٥	٤٥ - حديث عائشة و كان ﷺ يصل الفجر فيشهد معه نساء من المؤمنات ،
٢٢	٢٦ - حديث جابر و كان ﷺ يصل الظهر بالهاجرة ، والعصر والشمس نقية الخ ،
٣٤	٤٧ - حديث أبى المنهال و كان ﷺ يصل المغرب التي تدعوها الاولى حين تدحض الشمس ،
٤٠	٤٨ - حديث على و قال ﷺ يوم الخندق ... شغلونا عن الصلاة الوسطى حين غابت الشمس ،
٥٥	٤٩ - حديث ابن عباس و أتم ﷺ بالعشاء ، فخرج عمر فقال : الصلاة يا رسول الله ،
٦٣	٥٠ - حديث عائشة و إذا أقيمت الصلاة وحضر العشاء فابدأوا بالعشاء ،
٦٨	٥١ - حديث عائشة و لا صلاة بحضرة طعام ، ولا وهو يدافعه الأخبثان ،
٧٤	٥٢ - حديث ابن عباس و شهد عندي رجال مرضيون ، وأرضام عندي عمر ، أن النبي ﷺ نهى عن الصلاة بعد الصبح حتى تطلع الشمس ، وبعد العصر حتى تغرب ،
٧٥	٥٣ - حديث أبى سعيد الخدرى و لا صلاة بعد الصبح حتى ترتفع الشمس ، ولا صلاة بعد العصر حتى تغيب الشمس ،
٩٥	٥٤ - حديث جابر و أن عمر جاء يوم الخندق بعد ما غربت الشمس فجعل يسب كفار قريش .. فقال ﷺ : والله ما صليتها .. الخ ،
١٠١	باب فضل الجماعة : ٥٥ - حديث ابن عمر و صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد ،
١٠٩	٥٦ - حديث أبى هريرة و صلاة الرجل في الجماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه الخ ،

صلوة	
١٢١	٥٧ - حديث أبي هريرة ، أنقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء وصلاة الفجر ،
١٣٨	٥٨ - حديث ابن عمر ، إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها ،
١٤٥	٥٩ - حديث ابن عمر ، صليت مع النبي ﷺ ركعتين قبل الظهر وركعتين بعدها الخ ،
١٦٦	٦٠ - حديث عائشة ، لم يكن ﷺ على شيء من النوافل أشد تعاهدا منه على ركعتي الفجر ،
١٦٧	باب الأذان : ٦١ - حديث أنس ، أمر بلال أن يشفع الأذان ويوتر الإقامة ،
١٧٣	٦٢ - حديث أبي جهميمه ، خرج بلال بوضوء ، فن ناضح وناثل .. الخ ،
١٧٩	٦٣ - حديث ابن عمر ، إن بلالا يؤذن بليل ، فكلوا واشربوا حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم ،
١٨٧	٦٤ - حديث أبي سعيد ، إذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول ،
١٩٣	باب استقبال القبلة : ٦٥ - حديث ابن عمر ، كان يسبح على ظهر راحلته ،
٢٠٠	٦٦ - حديث ابن عمر ، بينما الناس بقباء في صلاة الصبح إذ جاءهم أت فقال ... ،
٢١٤	٦٧ - حديث أنس بن سيرين ، استقبلنا أنسا حين قدم من الشام ... الخ ،
٢١٦	باب الصفوف : ٦٨ - حديث أنس ، سورا صفوفكم فإن تسوية الصفوف من تمام الصلاة ،
٢١٩	٦٩ - حديث النعمان بن بشير ، لتسون صفوفكم أو ليخالفن الله بين وجوهكم ،
٢٢٤	٧٠ - حديث أنس ، قوموا فلاصل لكم . قال أنس : فقامت إلى حصير لنا قد اسود الخ ،
٢٣١	٧١ - حديث ابن عباس ، بت عند خالتي ميمونة فقام ﷺ يصلي من الليل الخ ،
٢٣٣	باب الإمامة : ٧٢ - حديث أبي هريرة ، أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام الخ ،
٢٣٨	٧٣ - حديث أبي هريرة ، إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فلا تختلفوا عليه الخ ،
٢٣٩	٧٤ - حديث عائشة ، صلى النبي ﷺ في بيته وهو شاك فصرى جالسا الخ ،
٢٤٩	٧٥ - حديث البراء ، كان ﷺ إذا قال سمع الله لمن حمده لم يحن أحد منا ظهره الخ ،
٢٥٢	٧٦ - حديث أبي هريرة ، إذا أمن الإمام فأمنوا ... الخ ،
٢٥٧	٧٧ - حديث أبي هريرة ، إذا صلى أحدكم للناس فليخفف ... الخ ،

٢٥٧	٧٨ - حديث أبي مسعود ، جاء رجل الى النبي ﷺ فقال : إني لآناخر عن صلاة الصبح من أجل فلان ، ما يطيل بنا ... الخ ،	ملحة
٢٦٥	باب صفة صلاته ﷺ : ٧٩ - حديث أبي هريرة ، كان إذا كبر في الصلاة سكّت هيئة ،	
٢٧١	٨٠ - حديث عائشة ، كان يستفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد الخ ،	
٢٩٤	٨١ - حديث ابن عمر ، كان يرفع يده حذو منكبه إذا افتتح الصلاة الخ ،	
٣٠٥	٨٢ - حديث ابن عباس ، أمرت أن أسجد على سبعة أعظم .. الخ ،	
٣١٤	٨٣ - حديث أبي هريرة ، كان إذا قام الى الصلاة يكبر حين يقوم ... الخ ،	
٣١٦	٨٤ - حديث مطرف ، صليت أنا وعمران بن حصين خلف علي ، فكان إذا سجد كبر ، وإذا رفع رأسه كبر الخ ،	
٣٢٠	٨٥ - حديث البراء ، رمقت الصلاة مع محمد ﷺ فوجدت قيامه فركعت فاعتداله بعد ركوعه ... الخ قريبا من السوا .	
٣٢٩	٨٦ - حديث أنس ، إني لا آلو أن أصلي بكم كما كان ﷺ يصلي بنا ،	
٣٣١	٨٧ - حديث أنس ، ما صليت خلف إمام قط أخف صلاة ولا أتم صلاة من رسول الله ﷺ ،	
٣٣١	٨٨ - حديث أبي قلابة ، جاءنا مالك بن الحويرث في مسجدنا هذا فقال : إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة ، أصلي كما رأيته ﷺ يصلي ،	
٣٣٩	٨٩ - حديث ابن بجينة ، كان ﷺ إذا صلى فرج بين يديه الخ ،	
٣٤٣	٩٠ - حديث أنس ، سألت عن أنس : أكان ﷺ يصلي في نعليه ؟ قال : نعم	
٣٤٨	٩١ - حديث أبي قتادة ، كان ﷺ يصلي وهو حامل أمامة الخ ،	
٣٥٥	٩٢ - حديث أنس ، اعتدلوا في السجود ، ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب ،	
٣٥٧	باب وجوب الطمأنينة في الركوع والسجود	
٣٨٥	٩٣ - حديث أبي هريرة ، أرجع فصل فانك لم تصل الخ ،	
٣٩٣	باب القراءة في الصلاة : ٩٤ - حديث عبادة ، لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ،	
٣٩٩	٩٥ - حديث أبي قتادة ، كان ﷺ يقرأ في الركعتين الأولىين الخ ،	
٣٩٩	٩٦ - حديث جبير بن مطعم ، سمعته ﷺ يقرأ في المغرب بالطور ،	

٣٩٩	٩٧ - حديث البراء ، كان ﷺ في سفر ، صلى العشاء الآخرة ، فقرأ في إحدى الركعتين بالتين والزيتون الخ ،	صفحة
٤٠٤	٩٨ - حديث عائشة ، بعث ﷺ رجلا في سرية ، فكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم فيختم بقل هو الله أحد ،	
٤٠٧	٩٩ - حديث جابر ، قال ﷺ لما ذ : فلولا صليت بسبع باسم ربك الخ ،	
٤٠٨	باب ترك الجهر بيسم الله الرحمن الرحيم	
٤٠٨	١٠٠ - حديث أنس ، كانوا يستفتحون الصلاة بالمحمد لله رب العالمين ،	
٤١٣	باب سجود السهو : ١٠١ - حديث أبي هريرة ، صلى بنا ركعتين ثم سلم ... فقال دو اليدين : أنسبت أم قصرت الصلاة ،	
٤٤٥	١٠٢ - حديث ابن بجمينة ، صلى بنا الظهر ، فقام في الركعتين الأولين ولم يجلس .. الخ ،	
٤٤٨	باب المرور بين يدي المصلي	
٤٥١	١٠٣ - حديث أبي الجهم ، لو يعلم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الإثم .. الخ ،	
٤٥١	١٠٤ - حديث أبي سعيد ، إذا صلى أحدكم الى شيء يستره .. فأراد أحد أن يجتاز .. فليدفعه ..	
٤٥٥	١٠٥ - حديث ابن عباس ، أقبلت راكبا على حمار أتان .. فررت بين يدي بعض الصف .. فلم ينكر ذلك على أحد ،	
٤٦٥	١٠٦ - حديث عائشة ، كنت أنام بين يديه ﷺ ورجلاي في قبلته الخ ،	
٤٦٧	باب جامع : ١٠٧ - حديث أبي قتادة ، إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلي ركعتين ،	
٤٧٦	١٠٨ - حديث زيد بن أرقم ، كنا نتكلم في الصلاة ... حتى نزلت ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ فأمرنا بالسكوت ، ونهينا عن الكلام ،	
٤٨١	١٠٩ - حديث ابن عمر وأبي هريرة ، إذا اشتد الحر فأبردوا بالصلاة الخ ،	
٤٨٦	١١٠ - حديث أنس ، من نسي صلاة فليصلها إذا ذكرها الخ ،	
٤٩٧	١١١ - حديث جابر : كان معاذ يصلي معه ﷺ عشاء الآخرة ثم يرجع الى قومه فيصلي بهم تلك الصلاة	

- ٥٠٦ - ١١٢ - حديث أنس و كئنا نصلى معه ^{في الصلاة} في شدة الحر فإذا لم يستطع أحدنا أن
يمكن جهته من الأرض بسط ثوبه فسجد عليه ،
-
- ٥٠٩ - ١١٣ - حديث أبي هريرة ، لا يصل أحدكم في الثوب الواحد ليس على عاتقه
منه شيء ،
-
- ٥١١ - ١١٤ - حديث جابر ، من أكل ثوماً أو بصلاً فليعتزلنا الخ ،
-
- ٥١٥ - ١١٥ - حديث جابر ، من أكل الثوم والبصل والكراث فلا يقربن مسجدنا الخ ،
-

فهرس

الجزء الثالث من العدة للسيد محمد بن اسماعيل الامير

صفحة

- ٣ باب التشهد : ١١٦ - حديث ابن مسعود ر علي بن ابي طالب عليه السلام ، كفى بين كفيه ،
- ١٤ ١١٧ - حديث كعب بن عجرة ر قد علمنا الله كيف صلى عليك فكيف نسلم عليك ،
- ٣٤ ١١٨ - حديث أبي هريرة ر كان عليه السلام يدعو : اللهم اني أعوذ بك من عذاب القبر ،
- ٣٩ ١١٩ - حديث أبي بكر الصديق ر علي بن دعاء أدعو به في صلاتي ،
- ٤٤ ١٢٠ - حديث عائشة ر ما صلى عليه السلام صلاة .. الا يقول فيها سبحانك ربنا وبحمدك ،
- ٤٩ باب الوتر : ١٢١ - حديث ابن عمر ر سأله رجل : ماترى في صلاة الليل ؟ قال : متى مشي ،
- ٥٨ ١٢٢ - حديث عائشة ر من كل الليل أوتر عليه السلام : من أوله وأوسطه وآخره ،
- ٦٠ ١٢٣ - حديث عائشة ر كان عليه السلام يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة ،
- ٦٤ باب الذكر عقب الصلاة : ١٢٤ - عن ابن عباس : رفع الصوت بالذكر حين ينصرف الناس من المكتوبة كان على عهد عليه السلام
- ٦٦ ١٢٥ - حديث المغيرة بن شعبه ر كان عليه السلام يقول في دبر كل صلاة مكتوبة . . . ،
- ٨٠ ١٢٦ - حديث أبي هريرة ر . . . قد ذهب أهل الدثور بالدرجات العلى والنعيم المقيم ،
- ٩١ ١٢٧ - حديث عائشة ر صلى في خيصة لما أعلام ، فنظر الى أعلامها ،
- ٩٤ باب الجمع بين الصلاتين في السفر : ١٢٨ - حديث ابن عباس ر كان يجمع بين صلاة الظهر والعصر ،
- ١٠١ باب قصر الصلاة في السفر : ١٢٩ - حديث ابن عمر ر كان لا يزيد في السفر على ركعتين ،
- ١٠٥ باب الجمعة : ١٣٠ - حديث سهل بن سعد ر قام عليه السلام فكبر وكبر الناس وراءه ،
- ١١٣ ١٣١ - حديث ابن عمر ر من جاء منكم الجمعة فليغتسل ،
- ١٢٢ ١٣٢ - حديث جابر ر صليت يا فلان ؟ قال : لا . قال : قم فاركع ركعتين ،
- ١٢٨ ١٣٣ - حديث جابر ر كان يخطب خطبتين وهو قائم يفصل بينهما بجلوس ،
- ١٣٠ ١٣٤ - حديث أبي هريرة ر اذا قلت لصاحبك انصت يوم الجمعة والامام يخطب . . . ،
- ١٣٥ ١٣٥ - حديث أبي هريرة ر من اغتسل يوم الجمعة ثم راح في الساعة الأولى فكأنما قرب بدنة ،

صفحة

١٤٨ ١٣٦ - حديث سلمة بن الأكوع ، كنا نصلى الجمعة ثم تنصرف وليس للحيطان ظل ،
١٥١ ١٣٧ - حديث أبي هريرة ، كان يقرأ في صلاة الفجر يوم الجمعة الم السجدة وهل آتى ،
١٥٤ باب صلاة العيدين : ١٣٨ - حديث ابن عمر ، كان ﷺ وأبو بكر وعمر يصلون
العيدين قبل الخطبة ،

١٥٧ ١٣٩ - حديث البراء ، خطبنا ﷺ يوم الاضحى بعد الصلاة فقال . . . ،
١٦٣ ١٤٠ - حديث جندب ، صلى يوم النحر ثم خطب ثم ذبح وقال . . . ،
١٦٨ ١٤١ - حديث جابر ، شهدت النبي ﷺ يوم العيد فبدأ بالصلاة قبل الخطبة . . . ،
١٧٥ ١٤٢ - حديث أم عطية ، أمرنا أن نخرج في العيدين العواتق وذوات الخدور . . . ،
١٧٨ باب صلاة الكسوف : ١٤٣ - حديث عائشة ، ان الشمس خسفت . . فبعث
مناديا ينادى . . .

١٨٥ ١٤٤ - حديث أبي مسعود ، ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله ،
١٨٨ ١٤٥ - حديث عائشة ، خسفت الشمس . . فصلى بالناس فأطال القيام ،
١٩٩ ١٤٦ - حديث أبي موسى ، خسفت الشمس . . فقام فزعا مخشى أن تكون الساعة ،
٢٠٤ باب الاستسقاء : ١٤٧ - حديث عبد الله بن زيد ، خرج يستسقى فتوجه الى القلة بدعو ،
٢٠٨ ١٤٨ - حديث أنس ، ان رجلا دخل المسجد . . ثم قال : هلكت الأموال . . . ،
٢١٤ باب صلاة الخوف : ١٤٩ - حديث ابن عمر ، صلى بنا ﷺ صلاة الخوف . . . ،
٢٢٠ ١٥٠ - حديث خوات عن صلاة ذات الرقاع صلاة الخوف ،
٢٢٥ ١٥١ - حديث جابر ، شهدت صلاة الخوف ، فصفقنا صفين . . والعدو بيننا
وبين القبله ،

٢٢٩ كتاب الجنائز : ١٥٢ - حديث أبي هريرة ، نعى ﷺ النجاشي . . . وخرج بهم
الى المصلى ،

٢٣٣ ١٥٣ - حديث جابر ، صلى ﷺ على النجاشي فكنت في الصف الثاني . . . ،
٢٣٥ ١٥٤ - حديث ابن عباس ، صلى على قبر بعد ما دفن فكبر عليه أربعاً ،
٢٣٧ ١٥٥ - حديث عائشة ، كفن ﷺ في ثلاثة أثواب بيض يمانية ،
٢٣٨ ١٥٦ - حديث أم عطية ، دخل علينا ﷺ حين توفيت ابنته فقال اغسلنها ثلاثاً . . . ،
٢٤٤ ١٥٧ - حديث ابن عباس ، بينما رجل واقف بعرة اذ وقع عن راحلته فوقصته . . . ،

٢٤٦	١٥٨ - حديث أم عطية و نهينا عن اتباع الجنائز ، ولم يعزم علينا ،	صفحة
٢٤٨	١٥٩ - حديث أبي هريرة د أسرعوا بالجنائزة	
٢٥٠	١٦٠ - حديث سمرة بن جندب وصلت وراء النبي ﷺ على امرأة ماتت في نفاسها . .	
٢٥٢	١٦١ - حديث أبي موسى د يرى ﷺ من الصلابة والحلابة والشفقة ،	
٢٥٣	١٦٢ - حديث عائشة د . . ذكر بعض نساءه ﷺ كبسة رأيتها بأرض الحبشة . .	
٢٥٩	١٦٣ - حديث عائشة د لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد ،	
٢٦٣	١٦٤ - حديث ابن مسعود د ليس منا من ضرب الحدود وشق الجيوب ودعا بدعوى الجاهلية ،	
٢٦٤	١٦٥ - حديث أبي هريرة د من شهد الجنائزة حتى يصل عليها فله قيراط	
٢٦٧	كتاب الزكاة : ١٦٦ - عن ابن عباس د قال ﷺ حين بعث معاذاً الى اليمن	
٢٨٠	١٦٧ - حديث أنس سعيد د ليس فيما دون خمس أواق صدقة	
٢٨٩	١٦٨ - حديث أبي هريرة د ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة ،	
٢٩٢	١٦٩ - حديث أبي هريرة د العجماء جبار ، والبئر جبار ، والمعدن جبار ، وفي الركاز الخمس ،	
٢٩٨	١٧٠ - حديث أبي هريرة د بعث ﷺ عمر على الصدقة ، فقيل : منع ابن جميل وعالدة والعباس	
٣٠٧	١٧١ - حديث عبد الله بن زيد د لما أفاه الله على رسوله يوم حنين قسم في الناس وفي المؤلفة قلوبهم ولم يعط الأنصار	
٣١٢	باب صدقة الفطر : ١٧٢ - حديث ابن عمر : فرض ﷺ صدقة الفطر على الذكر والأنثى	
٣٢٠	١٧٣ - حديث أنس سعيد د كنا نعطيها . . . صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو	
٣٢٢	كتاب الصيام : ١٧٤ - عن أبي هريرة د لا تقدموا رمضان بصوم يوم ، أو يومين ،	
٣٢٥	١٧٥ - حديث ابن عمر د إذا رأيتموه فصوموا ، وإذا رأيتموه فافطروا ، فإن غم عليكم فاقدروا له ،	
٣٣١	١٧٦ - حديث أنس د تسحروا ، فإن في السحور بركة ،	
٣٣٣	١٧٧ - حديث زيد بن ثابت د تسحرنا معه ﷺ ثم قام إلى الصلاة	
٣٣٥	١٧٨ - حديث عائشة وأم سلمة د كان يدركه الفجر وهو جنب من أهله ثم يغتسل ويصوم ،	

- ٣٣٨ ١٧٩ - حديث أبي هريرة د من نسي وهو صائم فأكل أو شرب فليتم صومه ...
- ٣٤٢ ١٨٠ - حديث أبي هريرة د ... إذ جاءه رجل فقال : يا رسول الله هلكت ...
وقعت على أهلي ،
- ٣٦٥ باب الصوم في السفر : ١٨١ - حديث عائشة د أصوم في السفر ؟ قال : إن شئت فقص ...
- ٣٦٦ ١٨٢ - حديث أنس د كنا نسافر معه ﷺ فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم ،
- ٣٦٨ ١٨٣ - حديث أبي الدرداء د خرجنا معه ﷺ في رمضان في حر شديد . وما فينا صائم إلا ...
- ٣٦٩ ١٨٤ - حديث جابر د كان ﷺ في سفر فرأى زحاما ورجلا قد ظلل عليه ...
- ٣٧٣ ١٨٥ - حديث أنس د كنا معه ﷺ في السفر ... فقال : ذهب المفطرون اليوم بالاجر ،
- ٣٧٦ ١٨٦ - حديث عائشة د كان يكون على الصوم من رمضان ، فما أستطيع أن أقضي إلا في شعبان ،
- ٣٧٧ ١٨٧ - حديث عائشة د من مات وعليه صيام صام عنه وليه ،
- ٣٨٢ ١٨٨ - حديث ابن عباس د ... إن أمي ماتت وعليها صوم شهر ... فدّين الله أحق أن يقضى ،
- ٣٨٩ ١٨٩ - حديث سهل بن سعد د لا يزال الناس بخير ما عجلوا الفطر ،
- ٣٩٠ ١٩٠ - حديث عمر د إذا أقبل الليل من هاهنا ... فقد أفطر الصائم ،
- ٣٩٢ ١٩١ - حديث ابن عمر د سمى ﷺ عن الوصال ... إنى لست كهيئتكم ، إنى أطعم وأسقى ،
- ٣٩٢ ١٩٢ - حديث أبي سعيد د فأبكم أراد أن يواصل فليواصل الى السحر ،
- ٣٩٩ م-١٩٢ - حديث ابن عمرو د ... فصم وأفطر ، وقم ونم ، وصم من الشهر ثلاثة أيام ...
- ٤١٣ ١٩٣ - حديث ابن عمرو د إن أحب الصيام الى الله صيام داود ... يصوم يوما ويفطر يوما
- ٤١٤ ١٩٤ - حديث أبي هريرة د أوصاني خليلي بثلاث : صيام ثلاثة أيام من كل شهر ...
- ٤١٧ ١٩٥ - حديث جابر د انتهى ﷺ عن صوم يوم الجمعة ؟ قال : نعم ،

- ٤١٩ ١٩٦ - حديث أبي هريرة، لا يصومون من أحدكم يوم الجمعة، إلا أن يصوم يوماً قبله ويوماً بعده.
- ٤٢١ ١٩٧ - حديث عمر، هذان يومان نهى ﷺ عن صياهما: يوم فطرهم....
- ٤٢٧ ١٩٨ - حديث أبي سعيد، نهى ﷺ عن صوم يومين: الفطر، والنحر....
- ٤٢٩ ١٩٩ - حديث أبي سعيد، من صام يوماً في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار....
- ٤٣٠ باب ليلة القدر: ٢٠٠ - حديث ابن عمر،... أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر....
- ٤٣٤ ٢٠١ - حديث عائشة، تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر....
- ٤٣٥ ٢٠٢ - حديث أبي سعيد، أريت هذه الليلة ثم أنسيتها، وقد رأيتني أجد في ماء وطين....
- ٤٣٨ باب الاعتكاف: ٢٠٣ - حديث عائشة، كان يعتكف في العشر الأواخر من رمضان....
- ٤٤٣ ٢٠٤ - حديث عائشة، كانت ترجله ﷺ وهي حائض وهو معتكف في المسجد....
- ٤٤٦ ٢٠٥ - حديث عمر، إني كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة في المسجد الحرام،
- ٤٥٠ ٢٠٦ - حديث صفية بنت حيي، كان ﷺ معتكفاً فأتيته أزوره ليلاً.... ثم فمت لانقلاب....
- ٤٥٥ كتاب الحج: ٢٠٧ - حديث ابن عباس، وقت ﷺ لأهل المدينة ذا الحليفة، ولأهل الشام....
- ٤٦٨ ٢٠٨ - حديث ابن عمر، يهل أهل المدينة من ذي الحليفة، وأهل الشام من الجحفة،
- ٤٧١ باب ما يلبس المحرم: ٢٠٩ - حديث ابن عمر،... لا يلبس القميص ولا العمام ولا السراويلات....
- ٤٧٦ ٢١٠ - حديث ابن عباس،... من لم يجد نعلين فيلبس الخفين، ومن لم يجد إزاراً....
- ٤٨١ ٢١١ - حديث ابن عمر، تلبسته ﷺ: لبك اللهم لبك....
- ٤٨٥ ٢١٢ - حديث أبي هريرة، لا يحل لامرأة.... أن تسافر.... إلا ومعها حرمة،
- ٤٩١ باب الفدية: ٢١٣ - حديث عبد الله بن مغفل، جلست إلى كعب بن عجرة فسأته عن الفدية فقال: نزلت في خاصة وهي لكم عامة... صم ثلاثة أيام أو أطعم ستة مساكين،
- ٤٩٧ باب حرمة مكة: ٢١٤ - حديث أبي شريح،... إن مكة حرما لله ولم يحرمها الناس....

منفعة

- ٥٠٣ - ٢١٥ - حديث ابن عباس : ... لا هجرة ، ولكن جهاد ونية ... ،
 باب ما يجوز قتله : ٢١٦ - حديث عائشة ، خمس من الدواب كلهن فواسق ... ،
 ٥٠٩ باب دخول مكة وغيره : ٢١٧ - حديث أنس ، دخل ﷺ مكة عام الفتح وعلى رأسه المغفر ... ،
 ٥٢١ - ٢١٨ - حديث ابن عمر ، دخل ﷺ من كداء . وخرج من الثنية السفلى ،
 ٥٢٤ - ٢١٩ - حديث ابن عمر ، دخل ﷺ البيت وأسامة بن زيد وبلال وعثمان بن طلحة ،
 ٥٢٦ - ٢٢٠ - حديث عمر ، جاء الى الحجر وقبله وقال : إني لأعلم أنك حجر ، لا تفزع ولا تنفع ... ،
 ٥٢٧ - ٢٢١ - حديث ابن عباس ، لما قدم ﷺ مكة . . فأمرهم أن يرملوا الأشواط الثلاثة ... ،
 ٥٢٣ - ٢٢٢ - حديث ابن عمر ، رأيته ﷺ ... إذا استلم الركن الأسود ... يجب ثلاثة أشواط ،
 ٥٢٣ - ٢٢٣ - حديث ابن عباس ، طاف ﷺ ... على بعير يستلم الركن بمحجن ،
 ٥٣٥ - ٢٢٤ - حديث ابن عمر ، لم أر النبي ﷺ يستلم من البيت إلا الركنين اليمانيين ،
 ٥٣٧ - ٢٢٥ - وسألت ابن عباس ... عن المنعة . وعن الهدى ... ،
 ٥٤٠ - ٢٢٦ - حديث ابن عمر ، تمتع ﷺ ... بالعمرة الى الحج ، وأهدى ... ،
 ٥٤٨ - ٢٢٧ - حديث حفصة ، ماشأت الناس حلوا من العمرة ولم تحل أنت ... ،
 ٥٥٠ - ٢٢٨ - حديث عمران ، أنزلت آية المنعة . . ففعلناها . . ولم ينزل قرآن يحرمها ... ،
 ٥٥٢ باب الهدى : ٢٢٩ - حديث عائشة ، قتلت فلانة هدية ﷺ ثم أشعرتها ... ،
 ٥٥٤ - ٢٣٠ - حديث عائشة ، أهدى رسول الله ﷺ مرة غنما ،
 ٥٥٥ - ٢٣١ - حديث أبي هريرة ، رأى ﷺ رجلا يسوق بدنة فقال : اركبها ... ،
 ٥٥٧ - ٢٣٢ - حديث علي ، أمرني ﷺ أن أقوم على بدته ، وأن أنصدق بلحمها ... ،
 ٥٥٩ - ٢٣٣ - و رأيت ابن عمر أنى على رجل أنأخ بدته فنعرها فقال : ابعثها قياما مقيدة ... ،
 ٥٦١ - ٢٣٤ - و اختلف ابن عباس والمسور ، فقال ابن عباس يفضل المحرم رأسه ... ،
 ٥٦٤ باب فسخ الحج الى العمرة : ٢٣٥ - حديث جابر ، أهل ﷺ وأصحابه بالحج ، وأيسر مع أحد منهم هدى غير النبي ﷺ وطلحة ... فأمر ﷺ أصحابه أن يجعلوها عمرة ... ،

سنة

- ٥٧٦ - ٢٢٦ - حديث جابر ، قدمنا معه عليه السلام ونحن نقول لبنيك بالحج فأمرنا بالحملناها
عمرة
- ٥٧٧ - ٢٢٧ - حديث ابن عباس ، قدم عليه السلام وأصحابه صبيحة رابعة فأمرهم أن يجعلوها
عمرة
- ٥٧٨ - ٢٢٨ - حديث أسامة ، كان عليه السلام يسير العتق . فإذا وجد لجوة فص ،
٥٧٨ - ٢٢٩ - حديث ابن عمرو ، ... وقف في حجة الوداع فجعلوا يسألونه ... فاستل
.. عن شيء ... إلا قال : افعل ولا حرج ،
- ٥٨٤ - ٢٤٠ - حج ابن مسعود فرى الجمرة الكبرى بسبع حصيات ، لجمل البيت
عن يساره
- ٥٨٦ - ٢٤١ - حديث ابن عمر ، قال عليه السلام : اللهم ارحم المخلفين ، قالوا : والمقصرين
- ٥٨٨ - ٢٤٢ - حديث عائشة ، حججنا ... فأفضنا يوم النحر ... لحاضت صفية ...
- ٥٩٠ - ٢٤٣ - حديث ابن عباس ، أمر الناس أن يكون آخر عهدهم بالبيت إلا أنه خفف
عن الحائض ،
- ٥٩١ - ٢٤٤ - حديث ابن عمر ، استأذن العباس أن يبيت بمكة ليالى منى من أجل سفاته ،
- ٩٥٣ - ٢٤٥ - حديث ابن عمر ، جمع عليه السلام بين المغرب والعشاء بجمع
- ٩٥٧ - باب المحرم يأكل من صيد الحلال : ٢٤٦ - حديث أبي قتادة ، خرج عليه السلام حاجا
فخرجوا معه ، فصرف طائفة منهم ... أحرموا كلهم إلا أبا قتادة فلم يحرم ،
لحمل أبو قتادة على الحرم فمقر منها أنانا
- ٦٠٢ - ٢٤٧ - حديث الصعب بن جثامة ، أهدى إلى النبي عليه السلام حمارا وحشيا فردده عليه ...
قال : إنا لم نرده عليك إلا أنا حرم ،

فهرس

الجزء الرابع من العدة للسيد محمد بن إسماعيل الأمير

صفحة	
٣	كتاب البيوع: ٢٤٨ - حديث ابن عمر: «إذا تباع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار،
٤	٢٤٩ - حديث حكيم بن حزام: «السعار» بالخيار ما لم يتفرقا،
٢٧	٢٥٠ - حديث أبي سعيد الخدري: «نهى ﷺ عن المناذرة... واللامسة،
٣١	٢٥١ - حديث أبي هريرة: «لا تلقوا الركبان، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض،
٥٩	٢٥٢ - حديث ابن عمر: «نهى ﷺ عن بيع حبل الحبلية،
٦٠	٢٥٣ - حديث ابن عمر: «نهى ﷺ عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها،
٦٢	٢٥٤ - حديث أنس: «نهى ﷺ عن بيع الثمار حتى تزهي،
٦٥	٢٥٥ - حديث ابن عباس: «نهى ﷺ أن تلتقي الركبان، وأن يبيع حاضر لباد:»
٦٥	٢٥٦ - حديث ابن عمر: «نهى ﷺ عن المزابنة، وأن يبيع تمر حائطه بتمر كذا،
٦٦	٢٥٧ - حديث جابر: «نهى ﷺ عن الخايرة والمحاقة وعن المزابنة...،
٦٦	٢٥٨ - حديث أبي مسعود: «نهى ﷺ عن ثمن الكلب، ومهر البغي، وحلوان السكاهن،
٦٩	٢٥٩ - حديث رافع بن خديج: «ثمن الكلب خبيث، ومهر البغي خبيث، وكسب الحجام خبيث،
٧١	باب بيع العرايا: ٢٦٠ - حديث زيد بن ثابت: «رخص لصاحب العرية أن يبيعهما بخرصها،
٧٥	٢٦١ - حديث أبي هريرة: «رخص في بيع العرايا في خمسة أوسق،
٧٦	٢٦٢ - حديث ابن عمر: «من باع نخلا قد أرت قشرها للبائع إلا أن يشترط المبتاع،
٨٠	٢٦٣ - حديث ابن عمر: «من ابتاع طعاما فلا يبعه حتى يستوفيه،
٨٣	٢٦٤ - حديث جابر: «إن الله ورسوله حرم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام،
٨٥	باب السلم: ٢٦٥ - حديث ابن عباس: «من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم، ووزن معلوم، إلى أجل معلوم،

٨٨ باب الشروط في البيع : ٢٦٦ - حديث عائشة ؓ جاءتني بريرة فقالت : كاتبت أهل على تسع أواق ... ،

١٠١ ٢٦٧ - حديث جابر ؓ أنه كان يسير على جبل فأعني ... فقال ﷺ : بعينه ... ،

١٠٥ ٢٦٨ - حديث أبي هريرة ؓ أنه قال : أن يبيع حاضر لباد ، ولا تناجشوا ... ،

١٠٧ باب الربا والصرف : ٢٦٩ - حديث عمر ؓ الذهب بالورق ربا ، إلا ماء وماء ... ،

١١٠ ٢٧٠ - حديث أبي سعيد ؓ لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل ، ولا تشعروا بعضها على بعض ،

١١٢ ٢٧١ - حديث أبي سعيد ؓ قال بلال : كان عندنا تمر ردي فبعت منه صاعين بصاع ،

١١٥ ٢٧٢ - حديث البراء ؓ وزيد بن أرقم ؓ نهى ﷺ عن بيع الذهب بالورق ديناً ،

١١٥ ٢٧٣ - حديث أبي بكر ؓ نهى عن الفضة بالفضة والذهب بالذهب إلا سواء بسواء ،

١١٦ باب الرهن وغيره : ٢٧٤ - حديث عائشة ؓ اشترى ﷺ من هودي طعاماً ورهنه درعاً ،

١١٧ ٢٧٥ - حديث أبي هريرة ؓ مطل الغني ظلم ، فإذا أتبع أحدكم على ملء فليتبّع ،

١٢٠ ٢٧٦ - حديث أبي هريرة ؓ من أدرك ماله بعينه .. فهو أحق به من غيره ،

١٢٨ ٢٧٧ - حديث جابر ؓ قضى ﷺ بالشفعة في كل ما لم يقسم ، فإذا وقعت الحدود ، وصرفت الطرق ، فلا شفعة ،

١٣١ ٢٧٨ - حديث ابن عمر ؓ عن أرض أصابها عمر بخير ، وإن شئت حبست أصلها وتصدق لها ،

١٣٥ ٢٧٩ - حديث عمر ؓ حملت على فرس في سبيل الله فأضاعه الذي كان عنده ... فقال ﷺ : لا تشتره ولا تعد في صدقتك .. فإن العائد في هبته كالعائد في قبته ،

١٣٧ ٢٨١ - حديث النعمان بن بشير ؓ اتقوا الله واعدلوا في أولادكم ،

١٣٩ ٢٨٢ - حديث ابن عمر ؓ عامل ﷺ أهل خيبر بشطر ما يخرج منها ،

١٤١ ٢٨٣ - حديث رافع ؓ كننا نذكرى الأرض على أن لنا هذه ولهم هذه فنهانا عن ذلك ،

١٤٢ ٢٨٤ - وعنه ؓ إنما كانوا يؤجرون بما على الماذيات فيهلك هذا ويسلم هذا ولذلك زجر عنه ،

١٤٣ ٢٨٥ - حديث جابر ؓ قضى ﷺ بالعمرى لمن وهبت له ،

١٤٦ ٢٨٦ - حديث أبي هريرة ؓ لا تمنع جار جاره أن يفرز خشبة في جداره ،

١٤٨ ٢٨٧ - حديث عائشة ؓ من ظلم قيد شبر من الأرض طوقه من سبع أرضين ،

١٥٠ باب اللقطة : ٢٨٨ - حديث زيد الجنبى ؓ أعرف وكاهها وعفاها ثم عرفها سنة ،

منفعة

١٥٣ باب الوصايا : ٢٨٩ - حديث ابن عمر ، ما حق امرئ مسلم له شيء يوصي فيه ... ،

١٥٦ ٢٩٠ - حديث سعد في الوصية والثالث ، والثالث كثير ... ،

١٦٢ ٢٩١ - حديث ابن عباس ، لو أن الناس غصوا من الثالث إلى الرابع ... ،

١٦٣ باب الفرائض : ٢٩٢ - حديث ابن عباس ، ألحقوا الفرائض بأهلها ... ،

١٦٥ ٢٩٣ - حديث أسامة بن زيد ، لا يرث الكافر المسلم ولا المسلم الكافر ،

١٦٦ ٢٩٤ - حديث ابن عمر ، نهى ﷺ عن بيع الولاء وهبته ،

١٦٧ ٢٩٥ - حديث عائشة ، كانت في بريرة ثلاث سنين ... ،

١٦٩ كتاب النكاح : ٢٩٦ - حديث ابن مسعود ، يامعشر الشباب من استطاع منكم

الباة فليتزوج ،

١٧٤ ٢٩٧ - حديث أنس ، أصلي وأنام ، وأصوم وأفطر ، وأتزوج النساء ، فمن رغب

عن سقني فليس مني ،

١٧٦ ٢٩٨ - حديث سعد ، رد النبي ﷺ على ابن مضعون التبتل ، ولو أذن له لاختصينا ،

١٧٩ ٢٩٩ - حديث أم حبيبة ، يا رسول الله ، انكح أختي بنت أبي سفيان ... ،

١٨٧ ٣٠٠ - حديث أبي هريرة ، لا يجمع بين المرأة وعمتها ، ولا بين المرأة وخالتها ،

١٨٩ ٣٠١ - حديث عقبة بن عامر ، إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحلتم به الفروج ،

١٩١ ٣٠٢ - حديث ابن عمر ، إن رسول الله ﷺ نهى عن الشغار ... ،

١٩٢ ٣٠٣ - حديث علي ، نهى ﷺ عن نكاح المتعة يوم خيبر ، وعن لحوم الحمر الأهلية ،

١٩٧ ٣٠٤ - حديث أبي هريرة ، لا تنكح الأيم حتى تستامر ، ولا البكر حتى تستأذن ... ،

١٩٩ ٣٠٥ - حديث عائشة في طلاق امرأة رفاعة القرظي بته ، وطلبها الرجوع إليه ... ،

٢٠٣ ٣٠٦ - حديث أنس ، إذا تزوج البكر على الثيب أقام عندها سبعا وقسم ... ،

٢٠٥ ٣٠٧ - حديث ابن عباس ، لو أن أحدكم إذا أراد أن يأتي أهله قال : بسم الله ، اللهم

جنبنا الشيطان ... ،

٢٠٦ ٣٠٨ - حديث عقبة بن عامر ، إياكم والدخول على النساء . فقال رجل : أ رأيت

الخنو ... ،

٢٠٨ باب الصداق : ٣٠٩ - حديث أنس ، اعتق ﷺ صفيية وجعل عتقها صداقا ،

٢١٣ ٣١٠ - حديث سهل بن سعد في الواهبه نفسها للنبي ﷺ

صفحة

٢٢٠ ٣١١ - حديث أنس ، رأى عليه السلام عبد الرحمن بن عوف وعليه ردع زعفران فقال :
ميم ... أولم ولو بشاة ،

٢٢٢ كتاب الطلاق : ٣١٢ - حديث ابن عمر أنه طلق امرأته وهي حائض

٢٣٥ ٣١٣ - حديث فاطمة بنت قيس أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة وهو غائب

٢٤٣ باب العدة : ٣١٤ - حديث وثابة زوج سبيعة ورغبتها في الزواج بعد أن وضعت حملها

٢٤٨ ٣١٥ - حديث زينب عن أم حبيبة ، لا يحل لامرأة أن تتحد على ميت فوق ثلاث ،

٢٥١ ٣١٦ - حديث أم عطية ، لا تتحد امرأة على ميت فوق ثلاث ... ،

٢٥٣ ٣١٧ - حديث أم سلمة ، أن ابنتي توفي عنها زوجها وقد اشتكت عنها أفنكها ... ،

٢٥٦ كتاب اللعان : ٣١٨ - حديث ابن عمر ، أن فلان ابن فلان قال : يا رسول الله ،
أرأيت أن لو وجد أحدنا امرأته على فاحشة كيف يصنع ، ؟

٢٦٥ ٣١٩ - حديث ابن عمر ، أن رجلا رى امرأته وانتفى من ولدها ... ،

٢٦٦ ٣٢٠ - حديث أبي هريرة ، جاء رجل فقال : ان امرأتى ولدت غلاما أسود ... ،

٢٦٥ ٣٢١ - حديث عائشة ، اختصم سعد وعبد بن زمعة في غلام ... ،

٢٧٢ ٣٢٢ - حديث عائشة ، دخل عليه السلام مسرورا فقال : ألم ترى أن مجزأ نظر الى زيد
وأسامة فقال : إن بعض هذه الأقدام لمن بعض ،

٢٧٧ ٣٢٣ - حديث أبي سعيد ، ذكر له عليه السلام العزل فقال : ولم يفعل ذلك أحدكم ؟ ... ،

٢٧٨ ٣٢٤ - حديث جابر ، كنا نعزل والقرآن ينزل ، لو كان ينهى عنه لمانا عنه القرآن ،

٢٨٠ ٣٢٥ - حديث أبي ذر ، ليس من رجل ادعى لغير أبيه وهو يعلمه إلا كفر ... ،

٢٨٧ كتاب الرضاع : ٣٢٦ - حديث ابن عباس ، قال عليه السلام في بنت حمزة : لا تحل لي ... ،

٢٩١ ٣٢٧ - حديث عائشة ، أن الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة ،

٢٩١ ٣٢٨ - وعنها ، أن أفلع استأذن علي بعد ما أنزل الحجاب ... إنه عمك تربت بيمينك ،

٢٩٢ ٣٢٩ - وعنها ، دخل علي عليه السلام ... فقال : فانما الرضاعة من الحجاة ،

٢٩٤ ٣٣٠ - حديث عقبة بن الحارث ، ... كيف وقد زعمت أن قد أرضعتك ،

٢٩٦ ٣٣١ - حديث البراء في اختصام علي وجعفر وزيد في ابنة حمزة ، فقتلها لخالها

٢٩٩ كتاب القصاص : ٣٣٢ - حديث ابن مسعود ، لا يحل دم امرئ مسلم إلا باحدى
ثلاث ... ،

٣٠٤ ٣٣٣ - حديث ابن مسعود ، أول ما يقضى بين الناس يوم القيامة في الغناء ،

منحة

٣٠٥ ٣٣٤ - حديث سهل بن أبي حشمة في القسامة لمقتل عبد الله بن سهل بنخير ، ولما لم تتم القسامة عقله عليه السلام من عنده

٣١٧ ٣٣٥ - حديث أنس د أن جارية وجد رأسها مرضوضا بين حجرين ...

٣١٧ ٣٣٦ - حديث أنس د أن يهوديا قتل جارية على أوضح فأقاده عليه السلام ،

٣١٩ ٣٣٧ - حديث أبي هريرة د لما فتحت مكة قتلت هذيل رجلا من بني ليث بقتيل كان لهم في الجاهلية ، فخطب عليه السلام في تحریم مكة خطبه التي طلب أبو شاه أن تكتب له

٣٢٥ ٣٣٨ - حديث استشارة عمر الصحابة في الاملاص فشهد المغيرة بأنه عليه السلام قضى فيه بغرة

٣٢٨ ٣٣٩ - حديث أبي هريرة : اقتلت امرأتان فقتلت احدهما الاخرى وما في بطنها

٣٣٣ ٣٤٠ - حديث عمران بن حصين د أن رجلا عض يد رجل فززع يده من فيه فوقعت ثنيته

٣٣٤ ٣٤١ - حديث الحسن بن جندب د كان فيمن كان قبلكم رجل به جرح ، فززع ، فأخذسكيناً فخر بها يده فمات ، قال الله تعالى د عبدى بادرنى بنفسه ، خرمت عليه الجنة ،

٣٣٦ ٣٤٢ - كتاب الحدود : ٣٤٢ - حديث أنس د قدم ناس من عكل أو عرينه فاجتثوا المدينة

٣٤٠ ٣٤٣ - حديث أبي هريرة وزيد بن خالد : د أن ابني كان عسيفا على هذا فزني بامرأته

٣٤٦ ٣٤٤ - حديثهما د سئل عليه السلام عن الامة إذا زنت ولم تحصن

٣٥١ ٣٤٥ - حديث أبي هريرة د أتى رجل النبي عليه السلام فناداه : إني زنيت ، فأعرض عنه

٣٥٢ ٣٤٦ - حديث جابر د كنت فيمن رجه ، فرجناه بالمصلى ...

٣٥٥ ٣٤٧ - حديث ابن عمر د أن اليهود جاءوا فذكروا أن امرأة منهم ورجلا زنيا ...

٣٥٨ ٣٤٨ - حديث أبي هريرة د لو أن رجلا اطلع عليك بنفي إذ ذلك ، فحذفته بحصاة ...

٣٦٣ باب حد السرقة : ٣٤٩ - حديث ابن عمر د قطع عليه السلام في بمن قيمته ثلاثة دراهم ،

٣٦٦ ٣٥٠ - حديث عائشة د تقطع اليد في ربع دينار فصاعدا ،

٣٦٩ ٣٥١ - حديثها د أن قريشا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت ...

٣٧٢ باب حد الخمر : ٣٥٢ - حديث أنس د أتى عليه السلام برجل شرب الخمر ، فجلده ...

٣٧٨ ٣٥٣ - حديث أبي بردة د لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد ،

صلة

- ٣٨٤ كتاب الأمان والنذور : ٣٥٤ - حديث عبد الرحمن بن سمرة « لا تسأل الإمارة ... »
- ٣٩٠ ٣٥٥ - حديث أبي موسى « لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيرا منها ... »
- ٣٩١ ٣٥٦ - حديث عمر « ان الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، »
- ٣٩٥ ٣٥٧ - حديث أبي هريرة « قال سليمان : لا طوفن الليلة على سبعين امرأة ... »
- ٤٠٠ ٣٥٨ - حديث ابن مسعود « من حلف على يمين صبر يقطع بها مال امرئ مسلم ... »
- ٤٠١ ٣٥٩ - حديث الأشعث بن قيس « شاهدك أو يمينه ... »
- ٤٠٣ ٣٦٠ - حديث ثابت بن الضحاك « من حلف على يمين يئله غير الاسلام ... »
- ٤١٧ باب النذر : ٣٦١ - حديث عمر « كنت نذرت في الجاهلية أن اعتكف ليلة ... »
- ٤١٩ ٣٦٢ - حديث ابن عمر « إن النذر لا يأتي بخير ، وإنما يستخرج به من البخيل ، »
- ٤٢٣ ٣٦٣ - حديث عقبة بن عامر « نذرت أختي أن تمشي إلى بيت الله حافية ... »
- ٤٢٤ ٣٦٤ - حديث ابن عباس « أسفى سعد في نذر كان على أمه توفيت ... »
- ٣٢٥ ٣٦٥ - حديث كعب بن مالك « إن من توبى أن أنخلع من مالى صدقة ... »
- ٤٢٦ باب القضاء : ٣٦٦ - حديث عائشة « من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد ، »
- ٤٢٩ ٣٦٧ - حديث عائشة « قالت هند : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ما يكفيني .. »
- ٤٣٣ ٣٦٨ - حديث أم سلمة « إنما أنا بشر ... فلعل بعضكم أبلغ من بعض ... »
- ٤٣٦ ٤٦٩ - حديث أبي بكرة « لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان ، »
- ٤٣٧ ٣٧٠ - حديث أبي بكرة « أكبر الكبائر الاشرار بالله ، وعقوق الوالدين ، وشهادة الزور ، »
- ٤٤٥ ٣٧١ - حديث ابن عباس « ... التمين على المدعى عليه ، »
- ٤٤٦ كتاب الأطعمة : ٣٧٢ - حديث النعمان بن بشير « الحلال بين والحرام بين ... »
- ٤٥٣ ٣٧٣ - حديث أنس « انقجنا أرنا .. فأتيت بها أبا طلحة فذبحها ... »
- ٤٥٤ ٣٧٤ - حديث أسماء « محرنا على عهد رسول الله ﷺ فرسا فاكناه ، »
- ٤٥٤ ٣٧٥ - حديث جابر « نهى ﷺ عن لحوم الحمر الأهلية ، وأذن في لحوم الخيل ، »
- ٤٥٩ ٣٧٦ - حديث ابن أبي أوى « ... لا تأكلوا من لحوم الحمر شيئا ، »
- ٤٦٠ ٣٧٧ - حديث أبي ثعلبة « حرم ﷺ لحوم الحمر الأهلية ، »
- ٤٦٠ ٣٧٨ - حديث ابن عباس « أتى بضب مخوذ ... قال خالد : فأكلته والنبي ﷺ ينظر ، »
- ٤٦٣ ٣٧٩ - حديث ابن أبي أوى « غزونا معه ﷺ سبع غزوات ناكل الجراد ، »

صفحة

- ٤٦٤ ٣٨٠ - حديث زهدم عن أبي موسى في الدجاج « رأيت رسول الله ﷺ يأكل منه ،
- ٤٦٥ ٣٨١ - حديث ابن عباس « إذا أكل أحدكم فلا يمسح يده حتى يلعقها ،
- ٤٦٦ باب الصيد : ٣٨٢ - حديث أبي ثعلبة في آنية أهل السكتاب ، والصيد بالقوس ،
والكلب المعلم
- ٤٧٠ ٣٨٣ ، ٣٨٤ - حديث عدى بن حاتم في الصيد بالكلاب المعللة ، والصيد بالمعراض
- ٤٧٤ ٣٨٥ - حديث ابن عمر « من اقتنى كلبا - إلا كلب صيد أو ماشية - فإنه ينقص من
أجره كل يوم قيراطان ... »
- ٤٧٦ ٣٨٦ - حديث رافع بن خديج « ... ما أنهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوه ... »
- ٤٨٠ باب الاضاحى : ٣٨٧ - حديث أنس « ضحى رسول الله ﷺ بكبشين أملحين أقرنين ... »
- ٤٨٢ كتاب الأشربة : ٣٨٨ - حديث ابن عمر عن عمر « نزل محريم الحمر وهى من
خمسة ... »
- ٤٨٥ ٣٨٩ - حديث عائشة « كل شراب أسكر فهو حرام ،
- ٤٨٥ ٣٩٠ - حديث ابن عباس عن عمر فيمن باع خمرأ « قاتل الله اليهود جرمت عليهم
الشحوم فجعلوها فباعوها ،
- ٤٨٦ كتاب اللباس : ٣٩١ - حديث عمر : لا تلبسوا الحرير من لبسه في الدنيا لم يلبسه في الآخرة
- ٤٨٩ ٣٩٢ - حديث حذيفة « لا تلبسوا الحرير ولا الديباج ... فانها لهم في الدنيا ولكم
في الآخرة ،
- ٤٨٩ ٣٩٣ - حديث البراء « ما رأيت من ذى لمة في حلة حرام أحسن من رسول الله ﷺ ،
- ٤٩٠ ٣٩٤ - ولد « أمرنا رسول الله ﷺ بسبع ، ونهانا عن سبع ... وعن الفسى ، وعن لبس
الحرير والاستبرق والديباج ... »
- ٤٩٦ ٣٩٥ - حديث ابن عمر « اصطنع رسول الله ﷺ خاتما من ذهب فكان يجعل فيه في باطن
كفه .. قرى به ،
- ٤٩٨ ٣٩٦ - حديث عمر « نهى رسول الله ﷺ عن لبوس الحرير إلا هكذا .. ورفع إصبعيه ،
- ٤٩٩ كتاب الجهاد : ٣٩٧ - حديث ابن أبي أوفى « لا تتمنوا لقاء العدو ... فاذا لقيتموهم
فاصبروا ... »
- ٥٠٣ ٣٩٨ - حديث سويل بن سعد « رباط يوم في سبيل الله خير من الدنيا وما عليها ... »
- ٥٠٥ ٣٩٩ - حديث أبي هريرة « تضمن الله لمن خرج في سبيله ... فهو على ضامن ... »

صفحة

- ٥٠٥ ٤٠٠ - وله « مثل المجاهد في سبيل الله - والله أعلم بمن جاهد في سبيله - ... »
- ٥١٤ ٤٠١ - وله « مامن مكوم يكلم في سبيل الله إلا جاء يوم القيامة وكله يدمى ... »
- ٥١٦ ٤٠٢ - حديث أبي أيوب « غدوة في سبيل الله أو روحة خير مما طلعت عليه الشمس وغربت »
- ٥١٧ ٤٠٣ - حديث أنس « غدوة في سبيل الله أو روحة خير من الدنيا وما فيها »
- ٥١٧ ٤٠٤ - حديث أبي قتادة « من قتل قتيلًا له عليه بيعة فله سلبه »
- ٥٢٠ ٤٠٥ - حديث سلة بن الأكوع « أتى عين من المشركين ... فقال ﷺ اطلبوه واقتلوه ، فقتلته ، فقتلني سلبه »
- ٥٢١ ٤٠٦ - حديث ابن عمر « بعث ﷺ سرية إلى نجد ... ونفلنا بعيرا بعيرا »
- ٥٢٣ ٤٠٧ - وله « يرفع لكل غادر لواء فيقال : هذه غدرة فلان »
- ٥٢٥ ٤٠٨ - وله « إن امرأة وجدت مقتولة ... فأسكر ﷺ قتل النساء والصبيان »
- ٥٢٦ ٤٠٩ - حديث أنس في الترخيص بلبس قيصر الحرير للعذر والمصلحة
- ٥٢٧ ٤١٠ - حديث عمر « كانت أموال بني النضير مما آفاه الله على رسوله ﷺ ... »
- ٥٢٩ ٤١١ - حديث ابن عمر « أجرى ﷺ ماضر من الخيل من الحفياة إلى ثنية الوداع ... »
- ٥٣٠ ٤١٢ - وله « عرضت يوم أحد وأنا ابن أربع عشرة فلم يجزني ، وعرضت يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة فأجازني »
- ٥٣١ ٤١٣ - وله « قسم ﷺ في النفل للفرس سهمين وللرجل سهماً »
- ٥٣٦ ٤١٤ - وله « كان ﷺ ينقل بعض من يبعث في السرايا لا تقسم خاصة ، سوى قسم عامة الجيش »
- ٥٤٠ ٤١٥ - حديث أبي موسى « من حمل علينا السلاح فليس منا »
- ٥٤١ ٤١٦ - وله « سئل ﷺ عن الرجل يقاتل شجاعة ، ويقاقل حمية ، ويقاقل رياء ... »
- ٥٤٩ كتاب العتق : ٤١٧ - حديث ابن عمر « من أعتق شركا له في عبد ... قوم عليه ... »
- ٥٦٦ ٤١٨ - حديث أبي هريرة « من أعتق شميصا من مملوك فعليه خلاصه كله في ماله ... »
- ٥٦٩ باب بيع المدبر : ٤١٩ - حديث جابر « دبر رجل من الأنصار غلاما له لم يكن له مال غيره ... »

الحلة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأميني العتباتي
على

الحكماء الإجماعية في شرح هذا الحكماء

للامامة ابن دقيق العيد

المجلد الأول

الطبعة الأولى : ١٣٧٩ هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩ هـ

(جميع حقوق النقل والتصوير محفوظة للناشر)

الناشر

المكتبة الإسلامية

٢١ شارع الفتح بالروضة — القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

التعريف بهذا الكتاب

إن أحاديث الأحكام التي قام عليها ببيان الفقه الاسلامي — بعد كتاب الله عز وجل — قد أفردتها الأئمة بالتأليف . والمتداول منها في أيدي الناس الآن ثلاثة كتب : كبير ، ومتوسط ، وصغير

فالكتاب الكبير في أحاديث الأحكام هو كتاب (المستقى) للامام مجد الدين عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحرّاني (٥٩٠ — ٦٥٢) جد شيخ الاسلام تقي الدين أحمد بن تيمية . تضمن خمسة آلاف حديث وتسعا وعشرين حديثا هي أدلة الفقه الاسلامي في أقوم مذاهبه ، والمرجع الثاني بعد القرآن في التشريع والقضاء وآداب المجتمع عند المسلمين . وكان قد ألف قبله كتاب (الاحكام الكبرى) في عدة مجلدات ، ثم اتقى منه هذا الكتاب النفيس . وقد شرحه القاضي محمد بن علي الشوكاني (١١٧٣ — ١٢٥٠) بكتابه (نيل الاوطار) وأحاط فيه بأحاديث كل باب كإحاطة فتح الباري للحافظ ابن حجر بمثل ذلك فيما يتعلق بصحيح البخاري

والكتاب الأوسط في أحاديث الأحكام هو كتاب (بلوغ المرام) للحافظ شهاب الدين أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني (٧٣٣ — ٨٥٢) تضمن ألف حديث وخمسمائة وستة وتسعين حديثا . وقد شرحه مؤلف هذه الحاشية علامة ائمن في القرن الثاني عشر البدر السيد محمد بن اسماعيل الامير الحسن الصنعاني (١٠٩٩ — ١١٨٢) بكتابه الشهير المسمى (سبل السلام) ، وقد عرف الناس منه غزارة علمه وسداد حكمه ، وسيرون ذلك وأكثر منه عند صدور حاشيته هذه التي سيأتي وصفها

أما الكتاب الثالث وهو أجزها ، وأصحها وأقدمها ، فكتاب (العدة) للامام حافظ الاسلام ، تقي الدين عبد الغني بن عبد الواحد المقدسي الجماعلي ثم الدمشقي (٥٤١ — ٦٠٠) ، وهو يشتمل على ٤١٩ حديثا من أعلى أنواع الصحيح ، بما اتفق على إخراجها الشيخان البخاري ومسلم في صحيحهما ، فكان كتابه هذا عمدة الأحكام

حقا ، وكان كتابا قريبا لطالب العلم المبتدئ والمتوسط ، ولا يستغنى عنه المتبحر والمتبحر ، لذلك كان جديرا بأن يحفظ ويقتنى

وقد كان من إخلاص مؤلف (العمدة) لله سبحانه في جميع أعماله أن قبض
لكتابته هذا شارحا وقف حياته - في القرن السادس - على خدمة العلم الاسلامي حتى كان
من صفوة أعلامه ، وهو الإمام تقي الدين محمد بن علي بن وهب القشيري المعروف
بابن دقيق العيد ، الذي جمع بين التقدم في معرفة علل الحديث وحسن الاستنباط
للأحكام والمعاني الشرعية من مصادرها في كتاب الله جل وعز وسنة رسوله صلوات
الله وسلامه عليه ، مع المشاركة في جميع العلوم التي تصل بذلك . وحسب ابن دقيق
العيد نانا لفضله شهادة شيخه العز بن عبد السلام له بأنه أحد رجلين تفتخر بهما
الديار المصرية فيما بين الاسكندرية وأقصى الصعيد . ثم شهادة شيخ الاسلام ابن تيمية
لكتابته (الإمام ، الجامع لأحاديث الأحكام) وهو في موضوع شرحه هذا للعمدة
الحافظ عبد القى ، فقال عنه شيخ الاسلام « إنه كتاب الاسلام ، وإنه ما عمل أحد
مثله ، ولا الحافظ الضياء ، ولا جدى أبو البركات ، . فابن دقيق العيد الذي بلغ هذه
المنزلة في علم الأحكام وما تدور عليه من نصوص السنة ، كان من نعم الله على كتاب
(العمدة) أن يكون هو القائم بشرحه ، في سنوات نضوجه في العلوم الاسلامية ،
واستبحاره في فقه السنة

وكان ظهور شرح ابن دقيق العيد للعمدة بطريقة الإملاء ، استملاء منه القاضى
الوزير عماد الدين اسماعيل بن أحمد بن سعيد بن محمد بن الأثير الشافعى الحلبي المتوفى
سنة ٦٩٩ ، فكان قاضى القضاة ابن دقيق العيد يشرح ويملئ ، وتليذه القاضى ابن الأثير
يكتب ويستملئ ، حتى خرجت هذه التحفة العلية النفيسة في التشريع الاسلامي
لوجود

ثم كان من نعمة الله على (العمدة) للحافظ عبد القى وشرحها (إحكام الأحكام)
لابن دقيق العيد أن قام بكتابة هذه الحاشية العظيمة عليها علامة ابن ، وبحي علوم
السنة المحمدية فيها ، السيد البدر محمد بن اسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسنى

الصنعاني ، شارح كتاب بلوغ المرام للحافظ ابن حجر بكتابه الشهير (سبل السلام) وهو في موضوع هذه الحاشية ، وذلك دليل على طول اشتغال ابن الامير الصنعاني بالعلوم التي يقوم بها فقه السنة . وكتاب (سبل السلام) وإن كان هو الذي فاز بالسبق في انتشاره بالطبع ، إلا أن هذه الحاشية كانت عند مؤلفها أعزّ كتابيه وأسبقهما بالعبارة والتأليف ، فقد بدأ رحمه الله بالعبارة بها في سنة ١١٣٤ عندما حج للمرة الثالثة فقرأ شرح ابن دقيق العيد للعمدة على العلامة محمد بن أحمد الاسدي مفتي مكة المكرمة ، وشرح من ذلك الحين بتقييد تعليقاته عليها إلى أن أتمها ، ومضى في دراساته المتنوعة ومؤلفاته الكثيرة ومنها سبل السلام ، حتى إذا كان هذا العلامة الكبير هو الحجة والمرجع في فقه السنة لعلماء الدين وطلابها اقترح عليه فريق من أعيانهم تدريس كتاب ابن دقيق العيد ، فكانت الفرصة سانحة بذلك لتجديد تأليف هذه الحاشية ، وأطلق فيها لسان البسط والتفصيل لما أجمله فيها عند تأليفها الأول ، فجاء من هذه الدراسة الجديدة هذا الكتاب العظيم

وكان من الغبن والخسار أن يرمم المشتغلون بفقه السنة من الاطلاع على هذه الحاشية النفيسة ، فكتب حضرة العلامة الجليل صاحب الفضيلة الاستاذ الشيخ عبد الملك بن ابراهيم آل الشيخ الرئيس العام لهيئات الأمر بالمعروف في الحجاز الى بعض معارفه في اليمن يطلب اليهم أن يبحثوا له عن مخطوطة منها وأن يعهدوا الى بعض النساخ باستنساخها . ولما وصل علم ذلك الى حضرة صاحب الجلالة الملك سعود بن عبدالعزيز حفظه الله أمر بأن يعم نفعها بالطبع ، فجزاها الله خيرا عن العلم الاسلامي وأهله . والله الموفق

محب الدينية المحيطة

ترجمة مؤلف العبدية

الإمام ، حافظ الإسلام ، تقي الدين عبد الغنى بن عبد الواحد المقدسى
أبو محمد الجماعلى ثم الدمشقى

٥٤١ - ٦٠٠

عن تذكرة الحفاظ للحافظ الذهبي ، وذيل طبقات الحنابلة لابن رجب
والبداية والنهاية للحافظ ابن كثير ، وشذرات الذهب لابن العماد ، ومعجم البلدان لياقوت

ملخصاً بقلم محب الدين الخطيب

هو الإمام الزاهد الصابر ، حافظ الاسلام ، وأحد الاعلام ، المجاهد لإحياء مذهب
السلف وإرجاع المسلمين إليه ، أبو محمد عبد الغنى بن عبد الواحد بن علي بن سرور بن نافع
ابن حسن بن جعفر الجماعلى المقدسى

ولد في جماعيل من جبل نابلس في فلسطين - ردَّ الله غربتها - في ربيع الآخر سنة
٥٤١ . ولما كان في الثامنة من عمره استولى الصليبيون على البلاد المباركة ، وكانت قبل ذلك
في حكم الظاهر العبيدي ، فما لبث أن هاجر منها الشيخ أبو العباس أحمد بن قدامة العمري
المقدسى (٤٩١ - ٥٥٨) والد الإمام الموفق (٥٤١ - ٦٢٠) ، فرحل بالأسرة كلها
فاراً بدينه وعزته الاسلامية الى دمشق بعد سنة ٥٥٠ ، وكان الحافظ عبد الغنى أسنَّ من
ابني خالته موفق الدين عبد الله والشيخ أبي عمر بأربعة أشهر ، فزلوا في دمشق في مسجد
أبي صالح ظاهر الباب الشرقي ، ثم آذتهم رطوبة المياه في منطقة الباب الشرقي فانتقلوا بعد
ستين الى سفح قاسيون ، ولأن هذه الأسرة عرفت عند أهل دمشق بالصلاح والتقوى
والعلم ، أولأنها أقامت أولاً في مسجد أبي صالح ، سميت البقعة التي نزلوها من سفح قاسيون
بالصاحبة ، ولا تزال تسمى بذلك الى الآن . وكانت تسمى قبلهم قرية الجبل

وكان الحافظ عبد الغنى قد بدأ - وهو في جماعيل - بحفظ كتاب الله ، وتلقى مبادئ
العلوم الاسلامية ، فلما استقرّوا في دمشق واصل دراسته إلى أن بلغ العشرين ، وأخذ في

خلال ذلك عن علماء دمشق ، منهم أبو المكارم عبد الواحد بن أبي طاهر محمد بن المسلم بن الحسن بن هلال الأزدي الدمشقي (المتوفى في جمادى الآخرة سنة ٥٦٥) ، وأبو عبد الله محمد بن حمزة بن أبي الصقر القرشي الشروطي الدمشقي (٤٧٩ — ٥٨٠) ، وأبو المصالي عبد الله بن عبد الرحمن بن أحمد بن علي بن صابر الدمشقي (٤٩٩ — ٥٧٣) وغيرهم

ومن لدات الحافظ عبد الغني في الدراسة في هذه الحقبة أخوه عماد الدين إبراهيم بن عبد الواحد (٥٤٣ — ٦١٤) وابن خالته شيخ الاسلام موفق الدين عبد الله بن أحمد بن قدامة (٥٤١ — ٦٢٠) ، وكان أخو الموفق الشيخ أبو عمر (٥٢٨ — ٦٠٧) أكبر منهم . ورأس الاسرة الشيخ أبو العباس أحمد بن محمد بن قدامة (والد الموفق والشيخ أبي عمر) من أهل العلم والصلاح ، وتوجهه الى العلم والخير كانوا يتوجهون . وكان الشيخ أبو العباس قبل هجرته الى دمشق خطيباً جماعيل وعالمها وزاهدها ، وهو المعلم الأول لشباب هذا البيت الطيب قبل هجرتهم معه الى دمشق وبعدها

وفيا بين سنتي ٥٦٠ و ٥٦١ قام الحافظ برحلة علمية الى بغداد بصحبة ابن خالته الموفق ، وكانا في سن واحدة كما علمت . فقصداً أولاً الشيخ الصالح العالم القدوة عبد القادر الجيلاني (٤٧١ — ٥٦١) ، قال الحافظ ابن كثير : فأنزلها الشيخ عبد القادر عنده في المدرسة ، وكان لا يترك أحداً ينزل عنده ، ولكن توسم فيهما الخير والتجاة والصلاح فأكرمهما وأمنعهما ، فكانا يقرآن عليه كل يوم درسين ، فيقرأ الموفق من الحرقى ويقرأ الحافظ من الهداية . ثم توفي الشيخ بعد مقدمهما بخمسين ليلة رحمه الله . وكان ميل عبد الغني الى الحديث وأسماء الرجال ، وميل الموفق الى الفقه ، فاشتغلا على الشيخ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد بن علي بن الجوزي الصديقي (٥١٠ — ٥٩٧) ، وعلى شيخ الحنابلة فقيه العراق ناصح الاسلام أبي الفتح نصر بن قتيان بن مطر التبرواني الشيرازي البغدادي (٥٠٤ — ٥٨٣) ، وعلى مسند العراق هبة الله الحسن بن هلال الدقاق (٤٧٢ — ٥٦٢) ، والشيخ المسند أبي الفتح محمد بن عبد الباقي بن أحمد بن سليمان المعروف بابن البطي البغدادي (٤٧٧ — ٥٦٤) ، وأبي بكر بن النور عبد الله بن محمد بن أبي الحسين أحمد بن محمد البغدادي البرازي (٤٨٣ — ٥٦٥) ، وأبي زرعة طاهر ابن الحافظ محمد بن طاهر المقدسي ثم الهمداني (٤٨١ — ٥٦٦) ، وأبي بكر أحمد بن المقرب الكرخي (٤٨٠ — ٥٦٣) . وكانت مدة طلبهما العلم في بغداد أربع سنين ، ثم علما ، فدخل عبد الغني الى مصر والاسكندرية سنة ٥٦٦ وأقام فيها طيلة ، ثم عاد الى دمشق

ثم قام برحلة أخرى الى الاسكندرية سنة ٥٧٠ ، وأقام فيها على الحافظ أبي طاهر عماد الدين أحمد بن محمد بن أحمد بن محمد بن إبراهيم السلي الاصبهاني (٤٧٢ - ٥٧٦) ويقدرّون ما كتبه عنه في مدة ثلاث سنوات بنحو ألف جزء . روى الحافظ ضياء الدين المقدسي عن أبي الثناء محمود بن ممام قال : سمعت أبا عبد الله محمد بن أميرك الجويني المحدث يقول : ما سمعت السلي يقول لأحد « الحافظ » إلا لعبد الغني المقدسي

ولما كان الحافظ عبد الغني في مصر في هذه المدة سمع من أبي محمد عبد الله بن بزي النحوي (٤٩٩ - ٥٨٢) أحد أعلام العربية ، ومن على بن هبة الله الكامل وغيرهما . ثم عاد الى دمشق

وقام بعد ذلك برحلة طويلة الى الجزيرة والعراق و إيران ، فأخذ في الموصل عن خطيبها أبي الفضل عبد الله بن أحمد بن محمد بن عبد القادر الطوسي ثم البغدادى (٤٨٧ - ٥٧٨) ، وفي همذان عن شيخ الاسلام الحافظ أبي العلاء محمد بن سهل الططار (٤٨٨ - ٥٦٩) ، وعبد الرزاق بن اسماعيل القومسياني

ثم بلغ اصبهان فلقى فيها شيخ الاسلام الحافظ أبا موسى محمد بن أبي بكر بن عمر بن أحمد ابن عمر المديني الاصبهاني (٥٠١ - ٥٨١) ، والحافظ أبا سعد محمد بن عبد الواحد الصائغ الاصبهاني (المتوفى سنة ٥٨١) . وفي اصبهان حصل على الكتب الجيدة ، وكانت له فيها السيرة الحميدة ، والمكانة المرموقة ، بما رأوا من جليل علمه ، وعظيم ثقاه . قال الحافظ عبد الغني : أضافني رجل باصبهان ، فلما فتنا الى الصلاة كان هناك رجل لم يصل ، فقيل هو من عباد الشمس ، فضاق صدرى . ثم قت بالليل أصلى والشمس يستمع ، فلما كان بعد أيام جاء إلى الذي أضافني وقال : إن الشمس يريد أن يسلم ، فضئيت اليه فأسلم ، وقال : من تلك الليلة لما سمعتك تقرأ القرآن وقع الاسلام في قلبي . قال الضياء المقدسي : سمعت محمود بن سلامة الحراني التاجر باصبهان يقول : كان الحافظ عبد الغني نازلا عندي باصبهان وما كان ينام من الليل إلا قليلا ، بل يصل ويقرأ ويبكي الى السحر . وقال : كان الحافظ يخرج فيصطف الناس في السوق ينظرون إليه ، ولو أقام باصبهان مدة وأراد أن يملكها لملكها ، يعني من جهم له ، ورغبتهم فيه . وقال الحافظ الضياء : سمعت شيخنا الحافظ عبد الغني يقول : كنت يوما باصبهان عند الحافظ أبي موسى ، جرى بيني وبين أحد الحاضرين منازعة في حديث ، فقال هو : في صحيح البخاري ، فقلت : ليس هو فيه . فكتب الحديث في رقعة ورفعها الى الحافظ أبي موسى يسأله عنه ، فتناولني الحافظ أبو موسى الرقعة وقال :

ما تحون ، هل هذا الحديث فى البخارى أم لا ؟ قلت : لا . فحجل الرجل وسكت
وفى اصهبان اطلع الحافظ عبد الغنى على كتاب الحافظ أبى نعيم المسمى (معرفة الصحابة)
فألف كتابه (تبیین الإصابات ، لأوهام حصلت فى معرفة الصحابة) فقد به كتاب أبى نعيم
فى مائة وتسعين موضعاً . ثم اجتمع أعلام اصهبان وحفاظها فأملأه عليهم ، وكتب عليه
شيخ الاسلام الحافظ أبى موسى المدینى ما نصه : « يقول أبى موسى عفا الله عنه : قل من
قدم علينا من الأصحاب من يفهم هذا الشأن كفهم الشيخ الامام ضياء الدين أبى محمد عبد
الغنى بن عبد الواحد المقدسى ، زاده الله توفيقاً . وقد وفق لتبيين هذه الغلطات ، ولو كان
الدارقطنى وأمثاله فى الأحياء لصوبوا فعله ، وقل من يفهم فى زماننا ما فهم . زاده الله
علماً وتوفيقاً . » ولكن بنى الخجندى فى اصهبان غضبوا من قد الحافظ عبد الغنى لمفخرة
بلدهم الحافظ أبى نعيم وثاروا عليه ، فاضطر الى أن يخرج من اصهبان محتفياً

ولما دخل فى طريقة الى الموصل سمع كتاب العقيل فى الجرح والتعديل ، فثار عليه
الحنفية بسبب ما فى هذا الكتاب عن أبى حنيفة ، فخرج منها أيضاً خائفاً يترقب

وواصل السير عائد إلى دمشق ، فقلقته بالبشر والجور ، وأفاد شبابه من علمه
الواسع ، وإيمانه القويم ، وسيرته الصالحة . قال الحافظ الضياء : كان شيخنا الحافظ لا يكاد
أحد يسأله عن حديث إلا ذكره له ويينه ، وذكر صحته أو سقمه . ولا يسأل عن رجل
من رجال الرواية والعلم إلا قال هو فلان ابن فلان ، ويذكر نسبه . قال الحافظ ابن رجب :
وأنا أقول : كان الحافظ عبد الغنى المقدسى أمير المؤمنين فى الحديث . روى أبى طاهر بن
اسماعيل بن ظفر النابلسى أن رجلاً جاء الى الحافظ فقال : رجل حلف بالطلاق أنك تحفظ
مائة ألف حديث . فقال : لو قال أكثر لصدق

قال الضياء : كان شيخنا الحافظ لا يكاد يضيع شيئاً من زمانه بلا فائدة . كان يصلى
الفجر ، ثم يلقن الناس القرآن ، وربما أقرأ شيئاً من الحديث . ثم يقوم يتوضأ فيصلى
ثلاثمائة ركعة بالفاتحة والمعوذتين الى قبل وقت الظهر ، ثم ينام نومة يسيرة الى وقت
الظهر . ويشغل بعد الصلاة إما بتسميع الحديث ، أو بالكتابة الى المغرب ، فان كان صائماً
أفطر بعد المغرب ، وإن كان مفطراً صلى من المغرب الى العشاء الآخرة ، ثم نام الى نصف
الليل أو بعده ، ثم قام كأن انساناً يوقظه فيتوضأ ويصلى ، ثم يتوضأ ويصلى الى قرب
الفجر ، وربما توضأ فى الليل سبع مرات أو ثمانياً أو أكثر ، ويقول : ما تطيب لى
الصلاة إلا ما دامت أعضائى رطبة . ثم ينام نومة يسيرة الى الفجر . ولا يكاد يصلى صلاتين

مفروضتين بوضوء واحد

وفي يوم الجمعة كان يقرأ الحديث بعد صلاة الجمعة في رواق الحنابلة من مسجد بقرية أمية ، فيجتمع الناس عليه وإليه ، ويقرأ ليلة الخميس بمسجد دمشق أيضا فيجتمع خلق كثير . وكان رفيق القلب سريع الدفعة ، يقرأ ويبيّن ، ويبيّن الناس معه ، فحصل له القبول من الناس جدا ، ومن حضر مجلسه مرة لا يكاد يتركه . حتى حسده بنو الرزق والدولعي وقهواء الشافعية وبعض الحنابلة ، وكان لذلك أثره في الفتنة التي سببها بعد

قال الصياد : وشاهدت الحافظ غير مرة بجامع دمشق يسأله بعض الحاضرين وهو على المنبر ، اقرأ لنا أحاديث من غير أجزاء ، فيقرأ الأحاديث بأسانيدھا عن ظهر قلبه . وسئل : لم لا تقرأ الأحاديث من غير كتاب ؟ فقال : إني أخاف العجب

قال الإمام الحافظ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد العراقي : ما رأيت الحديث في الشام كله إلا ببركة الحافظ عبد الغني ، فإن كل من سأله يقول : أول ما سمعت عليه ، وهو الذي حرصني . وذكر جماعة من المحدثين

وكان الحافظ لا يرى منكرا إلا غيّر يده ، لا تأخذه في الله لومة لائم . حدث أبو بكر بن أحمد الطحان قال : كان في دولة الأفضل بن صلاح الدين قد جعلوا الملاهي على درج جيرون خارج الباب الشرقي من مسجد دمشق ، فجاء الحافظ فكسر شيئا كثيرا منها ، ثم جاء فصدد المنبر يقرأ الحديث ، فجاء إليه رسول من القاضي يأمره بالمشي إليه ، يقول : حتى ينظره في الدف والشبابة . فقال الحافظ : ذلك عندي حرام . وقال : أنا لا أمشي إليه ، إن كان له حاجة فيجيء هو . ثم قرأ الحديث . فعاد الرسول فقال : يقول القاضي لا بد من المشي إليه ، أنت قد بطلت هذه الأشياء على السلطان . فقال الحافظ للرسول : ضرب الله رقبة ورقبة السلطان . قال : فضى الرسول ، وخفنا أن تجري قتلة . قال : فما جاء أحد بعد ذلك

وكان بعض أولاد صلاح الدين قد عملت لهم الطناير وحملت اليهم ، وكانوا في بعض البساتين يشربون . فلقى الحافظ الطناير تحمّل اليهم ، فكسرها ودخل المدينة . فلما خرج منها لحقه قوم بعضي ، وكان مع الحافظ رجل فلحقوا به ، فقال لهم : أنا ما كسرت شيئا ، هذا الذي كسر (وأشار إلى الحافظ) فإذا رجلي ركض فرسا فترجل عن الفرس وقبل يد الحافظ وقال : يا شيخ ، الصبيان ما عرفوك

قلنا : كان الحافظ يقرأ الحديث بمسجد دمشق ويجتمع الخلق عليه ويتفقون بمجالسه ،

فوقع الحسد عليه من طلاب الدنيا كدأب أمثالهم في كل زمان ومكان ، فشرعوا يعملون وقتاً يجتمعون في الجامع ويقرأ عليهم الحديث ليصرفوا الخلق عن مجلس الحافظ ، وكانوا يجمعون الناس من غير اختيارهم ، فهذا ينام ، وهذا قلبه غير حاضر . فأمروا الامام الناصح أبا الفرج عبد الرحمن بن نجم السعدي الواعظ الحنبلي (٥٥٤ - ٦٢٤) بأن يعظ تحت قبة النسر بعد صلاة الجمعة وقت جلوس الحافظ . فاتفق الحافظ والناصح أن يختلفا للوقت فيجلس الناصح بعد صلاة الجمعة ويجلس الطائفة بعد العصر . وفي إحدى الجمع دسوا رجلاً ناقص العقل من بيت ابن عساكر فقال للناصح : إنك تقول الكذب على المنبر ، فضرب الناس ذلك الرجل ، وهرب فاختبأ في الكلاسة ، وذهب مدبروه هذه المكايد الى الوالى وقالوا له : هؤلاء الحنابلة ما قصدهم إلا الفتنة ، واعتقادهم يخالف اعتقادنا . ثم جمعوا كبارهم ومضوا الى الوالى في القلعة وقالوا : نشتهي أن يحضر الحافظ عبد الغنى . قال الحافظ ضياء الدين المقدسى : وكان مشايخنا قد سمعوا بذلك فأنحدروا الى دمشق - خالى الامام الموفق ، وأخى الامام أبو العباس أحمد ، وجماعة الفقهاء - وقالوا للحافظ عبد الغنى : اقم أنت لا تبعي ، فانك حاد ، ونحن نكفيك . فاتفق أنهم أرسلوا الى الحافظ من القلعة وحده فأخذوه ، ولم يعلم أصحابنا بذلك ، فناظروه ، وكان أجملهم يغرى به ، فاحتد . وكانوا قد كتبوا شيئاً من اعتقاداتهم وكتبوا خطوطهم فيه ، وقالوا له : اكتب خطك ، فلم يفعل ، فقالوا للوالى : الفقهاء كلهم قد اتفقوا على شيء وهو يخالفهم . وكان الوالى لا يفهم شيئاً ، فاستأذنه في رفع منبره من مسجد دمشق ، فرفعوا ما فى الجامع من منبر للحافظ وخزاة ودرازين وقالوا : نريد أن لا نجعل فى الجامع إلا صلاة أصحاب الشافعى ؛ وكسروا منبر الحافظ ومنعوه من الجلوس ؛ ومنعوا الحنابلة من الصلاة فى مقامهم فى الجامع . ثم ان الناصح ابن الحنبلي جمع السوقه وغيرهم وقال : إن لم يخلونا نصلى باختيارهم صلينا بغير اختيارهم . فبلغ ذلك القاضى - وكان هو صاحب الفتنة - فأذن لهم بالصلاة ؛ وخاف أن يصلى بغير إذنه . وكان الحنفية قد حووا مقصودهم بالجند

ويقال إن المناظرة تناولت الاحتجاج لمذهب الخلف على مذهب السلف ؛ والدفاع عن مذهب التأويل ؛ وكان ذلك بحضور المعظم عيسى وصارم الدين برغش والى القلعة ؛ فلما ارتفعت الأصوات قال صارم الدين برغش للحافظ عبد الغنى : كل هؤلاء على ضلال وأنت على الحق ؟ قال : نعم

ثم ان الحافظ ضاق صدره ومضى الى بعلبك سنة ٥٩٥ فأقام بها مدة يقرأ الحديث ؛

وكان الملك العادل في بلاد الشرق ، فقال أهل بعلبك الحافظ : ان اشتهيت جنتنا معك الى دمشق ، تؤذى من اذاك . فقال : لا . ثم توجه الى مصر ، وفي طريقه بقى مدة بئرلس يقرأ الحديث . ثم مضى الى مصر

وفي آخر ولاية العزيز أبي الفتح عثمان ابن السلطان صلاح الدين (أى في آخر سنة ٥٩٤) جاء شاب من دمشق الى مصر يحمل فتاوى المخالفين من الذين أثاروا الفتنة على الحافظ ومعه كتب الى العزيز عثمان بأن الحنابلة يقولون كذا (بما يشنعون به ويفترونه عليهم) ، وكان العزيز عثمان يتأهب للخروج الى الاسكندرية ، فقال لحامل الفتاوى والرسائل : إذا رجعنا من هذه السفرة أخرجنا من بلادنا من يقول بهذه المقالة . واتفق أن العزيز عثمان عدا به الفرس وهو خلف الصيد فشب به وسقط عليه تخسف صدره ومات وأرسلوا الى الأفضل بن صلاح الدين - وكان بصرخد - فجاء وأخذ مصر ، وذهب الى دمشق ، فلقى الحافظ في الطريق ، فأكرمه إكراما كثيرا ، وبعث يوصى به في مصر

ولما وصل الحافظ الى مصر (أى الفسطاط وجامع عمرو) تلقى بالبشر والإكرام ، ونزل فيها على تلاميذه آل الطحان ، وأقام بها يسمع الحديث بمواضع منها وبالقياهرة . قال الحافظ ضياء الدين : سمعت شيخنا أبا الحسن علي بن نجما الواعظ بالقراءة يقول على المنبر : لقد جاء الإمام الحافظ ، وهو يريد أن يقرأ الحديث ، فأشتهى أن تحضروا مجلسه ثلاث مرات ، وبعدها أتم تعرفونه . لجلس أول يوم - وكنت حاضرا - بجامع القرافة فقرأ أحاديث بأسانيدھا عن ظهر قلبه ، وقرأ جزءا ، ففرح الناس بمجلسه فرحا كثيرا ، فقال ابن نجما : قد حصل الذي كنت أريده في أول مجلس

قال الضياء : وسمعت بعض من حضر مجلسه بمصر (أى بالفسطاط) بمسجد المصنع يقول : إن الناس بكوا حتى غشى على بعضهم . وقال بعض المصريين : ما كنا إلا مثل الاموات حتى جاء الحافظ فأخرجنا من القبور

وفي مدة إقامته الأخيرة في مصر حدثت المجاعة والغلاء سنة ٥٩٦ والتي بعدها ، فبعث الملك الأفضل الى الحافظ بنفقة وقح كثير ، ففرق الجميع ، حكى ذلك سليمان الأشعري . وكان يخرج في الليل يتقاف الدقيق الى منازل أهل العفة والكفاف فيضع قفة الدقيق أمام الباب ويقرعه ، فإذا علم بأن أهله جادوا ليفتحوا ترك ما معه ومضى لئلا يعرف . وحكى رجل أنه شاهد الحافظ بمصر يطوى على الجوع ثلاث ليال يؤثر غيره بعشائه

وهذه السيرة ، مضافا اليها ما بهر به الناس من علمه وإيمانه وعظيم تقواه ، جعل له في قفوس المصريين مكانة لا يعلى عليها . قال الحافظ ضياء الدين : كنا بمصر نخرج معه للجمعة فلا قدر نمشي معه من زحمة الناس يتبركون به ويحتمون حوله

ثم جاء الملك العادل وأخذ مصر ، فأكثر المخالفون من التعامل عنده على الحافظ . قال الضياء : وسمعت أن بعضهم بذل في قتل الحافظ خمسة آلاف دينار

وروى أبو محمد فضائل بن محمد بن علي بن سرور المقدسي قال : سمعته يتحدثون بمصر أن الحافظ دخل على الملك العادل فلما رآه قام له ، فلما كان اليوم الثاني من دخوله عليه جاء الأمراء الى الحافظ في القسطنطينية وقالوا : آمنا بكرامتك يا حافظ ، إن العادل قال : ما خفت من أحد ما خفت من هذا . قتلنا : أيها الملك ، هذا رجل فقيه ، إيش خفت من هذا ؟ قال : لما دخل ما خيل إلى إلا أنه سبع يريد أن يأكلني

قال الضياء : وقرأت بخط الحافظ في كتاب كتبه إلى دمشق : والملك العادل اجتمعت به وما رأيت منه إلا الجليل ، فأقبل عليّ واكرمني ، وقام لي والتزمي ودعوت له . . الخ

ثم سافر العادل إلى دمشق ، وبقى الحافظ في مصر ، والمخالفون لا يتركون الكلام فيه . فلما أكثروا عزم الملك الكامل على إخراجهم من مصر ، واعتقل في دار سبع ليال فقال : ما وجدت راحة في مصر مثل تلك الليالي

ويقول حفيده أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الغني : حدثني الشجاع بن أبي ذكرى الأمير قال : قال لي الملك الكامل يوما : ها هنا رجل فقيه قالوا إنه كافر . قلت : لا أعرفه . قال : بلى ، هو محدث . فقلت : لعنه الحافظ عبد الغني ؟ قال : نعم ، هذا هو . فقلت : أيها الملك ، العلماء أحدهم يطلب الآخرة ، والآخر يطلب الدنيا . وأنت ها هنا باب الدنيا ، فهذا الرجل هل جاء إليك ؟ أو أرسل اليك شفاعته ، أو رقعة يطلب منك شيئا ؟ قال : لا . فقلت : أيها الملك ، والله هؤلاء القوم يحسدونه ، فهل في هذه البلاد أرفع منك ؟ قال : لا . فقلت : هذا الرجل أرفع العلماء ، كما أنت أرفع الناس ها هنا . فقال : جراك الله خيرا

قال الأمير ابن أبي ذكرى : ثم إنني أرسلت رقعة إلى الملك الكامل أوصيه بالحافظ ، فأرسل إلى : تيجي . فضيت إليه ، وإذا عنده جماعة ، منهم شيخ الشيوخ . يعني ابن حمويه . وعز الدين الزنجاني ، فقال لي الملك : نحن في أمر الحافظ . فقلت : أيها الملك ،

القوم يحسدونه ، ثم بيننا هذا الشيخ - أعني شيخ الشيوخ - وقلت : بحق كذا وكذا ، هل سمعت من الحافظ كلاما يخرج عن الاسلام ؟ فقال : لا والله ، ما سمعت عنه إلا كل جميل ، وما رأيته قط . ثم تكلم ابن الزنجاني فدح الحافظ مدحا كثيرا ، ومدح تلاميذه ، وقال : أنا أعرفهم ، فما رأيت مثلهم . فقلت : وأنا أقول شيئا آخر . فقال : ما هو ؟ قلت : لا يصل إليه شيء يكرهه حتى يقتل من الأكراد ثلاثة آلاف . فقال : لا يؤذى الحافظ . فقلت : اكتب خطك بذلك . فكتب

وصدر الأمر من الملك الكامل الى الحافظ أن يكتب اعتقاده ، فكتب : أعتقد كذا لقول الله تعالى كذا ، وأقول كذا لقول رسول الله ﷺ كذا . . . حتى فرغ من المسائل أتى يشنع بها المخالفون ، ويوغرون بها صدر الملك الكامل ، فلما وقف الملك الكامل على ما كتبه الحافظ قال : إيش في هذا ؟ يقول بقول الله عز وجل ، وقول رسول الله ﷺ . وخلي عنه

ثم نار عليه الفقهاء مرة أخرى وكتبوا الى الوزير ضنى الدين بن شكر ، فأقر بنفيه الى المغرب ، فات قبل وصول الكتاب

مؤلفاته :

الكمال في معرفة الرجال (رجال الكتب الستة) . في عشر مجلدات
المصباح ، في عيون الأحاديث الصحاح . يشتمل على أحاديث الصحيحين ، في ٤٨ جزءا
نهاية المراد ، من كلام خير العباد . في السنن ، نحو ٢٠٠ جزء . لم يبيضه
اليواقيت . في مجلد

تحفة الطالبين في الجهاد والمجاهدين

الآثار المرضية ، في فضائل خير البرية . أربعة أجزاء

الروضة . أربعة أجزاء

الذكر . جزآن

الاسرار . جزآن

التهجد . جزآن

الفرج . جزآن

محنة الامام أحمد . ثلاثة أجزاء

- ذم الزياء . جزء كبير
ذم الغيبة . جزء ضخيم
التزغيب في الدماء . جزء كبير
فضائل مكة . أربعة أجزاء
الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . جزء
فضائل رمضان . جزء
فضائل عشر ذي الحجة . جزء
فضائل الصدقة . جزء
فضائل الحج . جزء
فضائل رجب . جزء
وفاة النبي ﷺ . جزء
الأقسام التي أقسم بها النبي ﷺ . جزء
كتاب الأربعين . جزء
كتاب الأربعين من كلام رب العالمين . جزء
كتاب الأربعين بسند واحد . جزء
كتاب الأربعين . آخر غير ما تقدم . جزء
اعتقاد الإمام الشافعي . جزء كبير
الحكايات . سبعة أجزاء
أحاديث وحكايات كان يقرأها في المجالس تزيد على مائة جزء
غنية الحفاظ في تحقيق مشكل الألفاظ . في مجلدين
الجامع الصغير ، لأحكام البشير النذير . لم يتمه
كتاب على صفة (من صبر ظفر) . كتب منه خمسة أجزاء ولم يتمه
ذكر القبور . جزء
مناقب عمر بن عبد العزيز . كلها بالأسانيد
الأحكام ، على أبواب الفقه . ستة أجزاء
العمدة في الأحكام . بما اتفق عليه البخاري ومسلم . جزآن
دُرر الآثار . على حروف المعجم . تسعة أجزاء

سيرة النبي ﷺ . جزء كبير

الاقتصاد في الاعتقاد . جزء كبير

النصيحة ، في الادعية الصحيحة . جزء

تبيين الإصابة ، لأوهام حصلت في « معرفة الصحابة » ، نقد لكتاب أبي نعيم
الاصهباني . في جزء كبير

حليته . وثناء الأكابر عليه :

كان رحمه الله ليس بالأبيض الأميق ، بل يميل الى السمرة ، حسن الشعر ، كث اللحية ،
واسع الجبين ، عظيم الخلق ، تام القامة ، كأن النور يخرج من وجهه . وكان قد ضعف بصره
من كثرة البكاء والنسخ والمطالعة

قال الحافظ ضياء الدين : سألت خالي الإمام الموفق عن الحافظ ، فكتب بخطه وقرأته
عليه :

« كان جامعا للعلم والعمل . كان رفيق في الصبا ، وفي طلب العلم ، وما كنا نستبق
الى خير إلا سبقني إليه ، إلا القليل . وكل الله فضيلته بابتلائه بأذى أهل البدعة وعداوتهم
إياه وقيامهم عليه ، ورزق العلم وتحصيل الكتب الكثيرة ، إلا أنه لم يعمر حتى يبلغ
غرضه في روايتها ونشرها . رحمه الله تعالى ،

وكان العماد أخو الحافظ يقول : ما رأيت أحدا أشد محافظة على وقته من الحافظ عبد الغني
وقال له الامام نجم ابن الامام عيد الوهاب ابن الامام أبي الفرج الحنبلي - وقد حضر
مجلس الحافظ - : يا تقي الدين ، والله لقد جمعت الاسلام ، وأقسم - والله - لو أمكنتني
ما فارقت مجلسا من مجالسك

وقال له الحافظ عبد القادر الرهاوي : سمعتَ وسمعتنا ، وحفظتَ ونسينا
وقال أبو عبد الله محمد بن أميرك الجويني المحدث : ما سمعت الحافظ السلتي يقول لأحد
« الحافظ ، إلا لعبد الغني المقدسي

وقال أبو محمد عبد العزيز بن عبد الملك الشيباني بمرو : سمعت أبا اليمين تاج الدين
الكندي يقول : لم يكن بعد الدارقطني مثل الحافظ عبد الغني

وقال أبو الثناء محمود بن ممام الانصارى : سمعت التاج الكندى يقول : لم ير الحافظ عبد الغنى مثل نفسه

وذكر ابن النجار فى تاريخه عن يوسف بن خليل أن التاج الكندى قال : رأيت ابن ناصر وأبا العلاء الممدانى وغيرهما من الحفاظ ، فما رأيت أحفظ من عبد الغنى المقدسى وقال الامام أبو نزار ربيعة بن الحسن البنى الشافى : رأيت الحافظ السلى ، والحافظ أبا موسى ، وكان الحافظ عبد الغنى أحفظ منهما . ذكر ذلك الامام الفقيه مكى بن عمر المصرى فى كتاب خاص ألفه فى فضائل الحافظ عبد الغنى

أما سيرة الحافظ عبد الغنى المبسوطة فهى التى كتبها الحافظ ضياء الدين فى مجلدين . ومن قوله فيه : ما أعرف أحدا من أهل السنة رأى الحافظ عبد الغنى إلا أحبه حبا شديدا ، ومدحه مدحا كثيرا

قال ابنه الحافظ أبو موسى : كنت عند والدى وهو يذكر فضائل سفيان الثورى ، فقلت فى نفسى : إن والدى مثله ، فالتفت الى وقال : أين نحن من أولئك ؟ وقال الإمام أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن عبد الجبار المقدسى : سمعت الحافظ يقول : سألت الله أن يرزقنى مثل حال الامام أحمد ، فرزقنى صلاته . قال : ثم ابتلى بعد ذلك وأودى

مرضه ووفاته :

حدث ابنه الحافظ أبو موسى قال : مرض والدى رحمه الله فى ربيع الأول سنة ٦٠٠ مرضا شديدا منعه من الكلام والقيام ، واشتد به ستة عشر يوما ، وكنت كثيرا ما أسأله : ما تشهى ؟ فيقول : أشتهى الجنة ، أشتهى رحمة الله . فلما كان يوم الاثنين الثالث والعشرين من ربيع الأول جئت اليه ، وكان عادق أبعت من يأتى كل يوم بكرة بماء حار من الحمام يغسل أطرافه ، فلما جئنا بالماء على العادة مديده ، فعرفت أنه يريد الوضوء ، فوضأته وقت صلاة الفجر ، ثم قال : يا عبد الله ، قم فصل بنا وخفف . فقممت فصليت بالجماعة ، وصلى معنا جالسا . فلما انصرف الناس جئت لجلست عند رأسه ، وقده استقبل القبلة ، فقال لى : اقرأ عند رأسى سورة يس ، فقرأتها ، فجعل يدعو الله وأنا أوهم . ثم قلت : ها هنا دواء قد عملناه ، تشربه ؟ فقال : يا بنى لم يبق إلا الموت . فقلت : ما تشهى شيئا ؟ قال : أشتهى النظر الى وجه الله تعالى . فقلت : ما أنت غنى راض ؟ قال : بلى والله ، أنا عنك راض وعن إخوتك ، وقد أجزت لك وإخوتك ولابن أختك إبراهيم

أوصاني عند موته : لا تضيعوا هذا العلم الذي تعبنا عليه ، يعني الحديث . قلت :
عني بشيء ؟ قال : مالي على أحد شيء ، ولا لأحد على شيء . قلت : توصيني بوصية ؟
يا بني أوصيك بتقوى الله ، والمحافظة على طاعته . وما زال يحرك شفتيه بذكر الله
بعينه . فقامت لأناوله كتابا من جانب المسجد ، فرجعت وقد خرجت روحه .
يوم الاثنين الثالث والعشرين من شهر ربيع الأول من سنة ست مائة . وبقى ليلة الثلاثاء
سجدا ، واجتمع في الغد خلق كثير ، ومن الأئمة والأمراء مالا يحصهم إلا الله عز
وذكره . ودفناه يوم الثلاثاء بالقرافة ، مقابل قبر الشيخ أبي عمرو بن مرزوق ، في مكان كان
ويكي فيه إلى أن يبيل الحصى ويقول : قلبي يرتاح إلى هذا المكان . رحمه الله ورضى
الحق بنينا محمد ﷺ

ال حافظ الضياء : أنشدنا اسماعيل بن ظفر قال : أنشدنا أبو نزار ربيعة بن الحسن
أفظ عبد الغنى :

يا أصدق الناس في بدو وفي حضر وأحفظ الناس فيما قالت الرسل
إن يحسدوك فلا تعباً بقاتلهم هم الغناء وأنت السيد البطل

ترجمة الشارح

تقى الدين محمد بن علي بن وهب بن مطيع القشيري
أبي الفتح المعروف بابن دقيق العيد^(١) القوصي

٦٢٥ - ٧٠٢

عن تذكرة الحفاظ ، والدرر الكامنة ، والطالع السعيد ، وطبقات الشافعية .
وبالدباية والنهاية ، وشذرات الذهب ، وفوات الوفيات ، وشجرة النور الزكية

ملخصاً بقلم محب الدين الخطيب

نشأته وشيوخه :

ولد في يوم السبت ٢٥ شعبان سنة ٦٢٥ ، في سفينة شراعية كانت تمخر في مياه بحر
القلزم (البحر الأحمر) على مقربة من ثغر ينبع ، بينما كان والده في طريقهما الى الحجاز
للحج^(٢) . فلما بلغوا بيت الله الحرام أخذه والده على يده وطاف به ، ودعاه أن يجعله
الله عالماً عاملاً

ونشأ في طلب العلم ، متحلياً بمكارم الاخلاق ، في رعاية أبيه العالم الفاضل مجد الدين
علي بن وهب القشيري القوصي . وابتدأ بقراءة كتاب الله الحكيم على والده ، ومنه تلقى
مبادئ العلوم الشرعية والعربية . ومن أول من أخذ عنهم في قوص القاضي بهاء الدين هبة
الله بن عبد الله العذري القفطي — من تلاميذ والده — وكان ابن دقيق العيد يقول عنه :

(١) روى كمال الدين جعفر بن ثعلب الادفوي في ترجمة مجد الدين والد الشيخ أن
سبب تسمية جده «دقيق العيد» أنه كان عليه يوم عيد طيلسان شديد البياض ، فقال
بعضهم : كأنه دقيق عيد ، فلقب به

(٢) ولأنه ولد في ثبج البحر كان ينسب نفسه أحياناً «الشبجي» ، قال كمال الادفوي :
رأيت بخطه

البهاء معلنى . وكان البهاء من العلماء العاملين ، قدّوا بالحق ، مكافأ في تطهير عقول المسلمين وقلوبهم من الضلالات والبدع ، وبهداياته وكفاحه أزال الله من مدينة أسنا بقية التشيع والرفض (١) . وفي قوص حضر ابن دقيق العيد كذلك على القاضي شمس الدين محمود الاصهاني لما كان حاكما فيها . قال كمال الدين الادقوى في الطالع السعيد : وأخبروني بقوص أنه لعب الشطرنج في ضباء مع زوج أخته الشيخ تقي الدين ابن الشيخ ضياء الدين ، فأذّنوا بالعشاء ، فقاما فصليا ، ثم قال ابن دقيق العيد : نعود ؟ فقال صهره : إن عادت العقب عدنا لها . فلم يعد يلعبها

قال الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ : وكان ابن دقيق العيد في أمر الطهارة والمياه في غاية الوسوسة . ثم روى عن الحافظ قطب الدين الحلبي أن جد ابن دقيق العيد لأمه الشيخ الامام المحقق تقي الدين بن المقترح كان يشدد في الطهارة ويبالغ . فلعل ذلك عن وراثة صارت الى ابن دقيق العيد من ناحية جده لأمه

ولما بلغ ابن دقيق العيد سن الشباب رحل في طلب العلم الى الفسطاط والاسكندرية ودمشق فالحجاز وغيرها . وبعد أن سمع الحديث من والده ، أخذ عن الشيخ بهاء الدين أبي الحسن علي بن هبة الله بن سلامة الشافعي اللخمي المعروف بابن الجيزي ، والحافظ زكي الدين عبد العظيم المنذرى ، وابن رواح ، وأحمد بن محمد الحباب ، وسبط السلتي ، وأبي الحسن محمد بن ألانجب أبي عبد الله بن عبد الرحمن الصوفي البغدادى البغال ، والحافظ أبي علي الحسن بن محمد بن أحمد بن محمد التيمي البكرى ، وأبي العباس أحمد بن عبد الدائم بن نعمة المقدسى ، وأبي الحسن عبد الوهاب بن الحسن بن محمد بن الحسن الدمشقي ، وأبي الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد المقدسى ، وقاضى القضاة أبي الفضل يحيى ابن قاضى القضاة أبي المعالى محمد بن علي بن محمد القرشى ، وأبي المعالى أحمد بن عبد السلام بن المطهر ، وأبي الحسن عبد اللطيف بن اسماعيل ، والحافظ أبي الحسن يحيى العطار ، والنجيب أبي الفرج وأخيه العزيز الحرائين ، وخلاق يطول ذكرهم

وتلقى الشيخ تقي الدين عن والده الفقه على مذهب مالك . وكان والده مالكيًا - كما تلقى عنه أصول الفقه ، وعلى معلمه بهاء الدين هبة الله القفطى في مذهب الامام الشافعي والعلوم الاخرى . فلما رحل الى القاهرة اتصل بشيخ الاسلام العزيز بن عبد السلام وتوسع لديه في

الفقه الشافعي وسائر العلوم الشرعية . وقرأ العربية على الشيخ شرف الدين محمد بن أبي الفضل المرسي وغيره

قال السكال جعفر بن ثعلب الادفوي في الطالع السعيد : وكان لابن دقيق العيد قدرة على المطالعة ، رأيت خزانة المدرسة النجيرية بقوص فيها جملة كتب منها (عيون الأدلة) لابن القصار في نحو ثلاثين مجلدة وعليها علامات له . وكذلك رأيت كتب المدرسة السابقة ، رأيت على السنن الكبير للبيهقي فيها بكل مجلدة علامة . وفيها تاريخ الخطيب كذلك ، ومعجم الطبراني الكبير ، والبسيط للواحدى وغير ذلك ، وأخبرني شيخنا الفقيه سراج الدين الدندري أنه لما ظهر الشرح الكبير للرافعي اشتراه بألف درهم وصار يصلى الفرائض فقط ، واشتغل بالمطالعة إلى أن أنهاه مطالعة ، وذُكر عنه هو والغزالي في الفقه فقال : الرافعي في السماء . ويقال إنه طالع كتب الفاضلية عن آخرها ، وقال : ما خرجت من باب من أبواب الفقه واحتجت أن أعود إليه ، وحكى لي الشيخ زين الدين عمر النمشي المعروف بابن الكنتاني قال : دخلت عليه بكرة يوم ، فتناولني مجلدة وقال : هذه طالعها في هذه الليلة التي مضت

علمه ، وتلاميذه :

ترجمه تلميذه العالم المحدث فتح الدين محمد بن محمد البعمرى فقال : لم أر مثله فيمن رأيت ، ولا حملت عن أجل منه فيما رأيت ورويت ، كان للعلوم جامعا ، وفي قنونها بارعا ، مقدما في معرفة علل الحديث على أقرانه ، منفردا بهذا الفن النفيس في زمانه ، بصيرا بذلك ، شديد النظر في تلك المسالك ، بأذكي المعنية ، وأزكى لودعية

إذا قال لم يترك مقالا لقائل مصيب ولم يثن اللسان على مُهجر

قال : ولكن حسن الاستنباط للأحكام والمعاني من السنة والكتاب ، بلب يسحر الالباب ، وفكر يفتح له ما يستغل على غيره من الابواب ، مستعينا على ذلك بما رواه من العلوم ، مبرزاً في العلوم الثقيلة والعقلية

وكان من العلوم بحيث يقضى له من كل علم بالجميع

قال : وسمع بمصر والشام والحجاز ، على تمر في ذلك واحتراز ، ولم يزل حافظا للسانه ، مقبلا على شانه ، ومع ذلك فله بالتجريد تخلق ، وبكرامات الصالحين تحقق

قال الادفوى : حدث بقوص ومصر^(١) وغيرهما ، سمع منه الخلق الكثير ، مع قلة تحديثه ، فمن سمع منه : قاضى القضاة شمس الدين محمد بن أبى القاسم بن عبد السلام بن جميل التونسى ، وقاضى القضاة شمس الدين محمد بن أحمد بن إبراهيم بن حيدرة الشهير بابن القلاح ، وقاضى القضاة محمد بن أحمد بن عدلان ، وشيخنا أثير الدين أبو حيان محمد بن يوسف الغرناطى ، والشيخ نضر الدين عثمان المعروف بابن بنت أبى سعيد ، وشيخنا تاج الدين محمد ابن الدشناوى ، والشيخ قتح الدين محمد بن محمد اليعمرى ، وشرف الدين محمد بن القاسح الأبخيمى ، والشيخ قطب الدين عبد الكريم بن عبد النور الحلبي ، وأبو يحيى بن جماعة الهوارى التونسى ، وجمع يطول تعدادهم

مكانته وأخلاقه وإعزازه لمقام العلم :

فى ترجمة ابن دقيق العيد من شذرات الذهب أنه كان يقول : ما تكلمت بكلمة ، ولا فعلت فعلا ، إلا أعددت له جوابا بين يدى الله . ويحكى أن العز بن عبد السلام - وهو من كبار مشايخه - كان يقول : ديار مصر تفتخر برجلين من طرفها ، ابن المنير فى الاسكندرية ، وابن دقيق العيد بقوص . وقال التاج السبكي فى طبقات الشافعية : لم ندرك أحدا من مشايخنا يختلف فى أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس السبعاية . وقال عنه الحافظ ابن كثير فى طبقات الشافعية : أحد علماء وقته ، بل أجلمهم ، وأكثرهم علما ودينا وورعا وتقشفا ومداومة على العلم فى ليله ونهاره ، مع كبر السن ، والشغل بالحكم

مدرس فى قوص بدار الحديث ، وكان يفتى بالمذهبين : مذهب الإمام محمد بن ادریس ، ومذهب الإمام مالك بن أنس ، ودرس بالفاضلية ، والمدرسة المجاورة للإمام الشافعى ، وتولى مشيخة دار الحديث الكاملية ، والصالحية ، وولى قضاء القضاة على مذهب الشافعى بعد إباء شديد ، وعزل نفسه غير مرة ثم يعاد ، ولعل آخر ذلك كان سنة ٦٩٥ فاستمرالى أن توفى ، قال الادفوى : وله فى القضاء آثار حسنة ، منها انتزاع أوقاف كانت أخذت واقتطعت فأعادها الى ما وقفت عليه ، ومنها أن القضاة كان يخلع عليهم الحرير ، فأبى ذلك وخلع عليه الصوف ، فاستمرت هذه العادة الحميدة فى القضاة بعده ، وكان يكتب الى

(١) إذا قالوا « مصر » أرادوا الفسطاط الذى يسمى الآن بمصر القديمة ، وقد حدث فى جامعها العتيق ، أول جامع للإسلام أقامه أصحاب رسول الله فى مصر بعد الفتح المبارك

نواب القضاء يذكروهم ويحذروهم (ومثال ذلك ما كتب به الى الهنسى قاضى إنجيم^(١)) ، غير أنه كان حسن الظن ببعض الناس ، فدخل عليه البأس من تصرفاتهم ، قال الادفوى : والمجتهد يخطئ ويصيب ، ولو حيل بينه وبين القضاء لكان عند الناس أحد عصره ، ومالك دهره ، وثورى زمانه ، والمتقدم على كثير من تقدمه فكيف بأقرانه . على أنه قد عزل نفسه مرة بعد مرة ، والمرء لا ينفعه الحذر ، والانسان تحت القضاء والقدر ، وكان يقول : والله ما عار الله لمن على القضاء . وأخبرنى الشيخ شمس الدين بن عدلان أنه قال له : يا فقيه ، لو لم يكن إلا طول الوقوف للسؤال والحساب لكفى

قال الادفوى : وأخبرنى الشيخ عماد الدين محمد بن حرمى الديماطى أنه رأى الامير الجوكندار أتى الى الشيخ ، فتمحرك له تمريكة لطيفة ، وسكت ساعة ، ثم مال اليه وقال : لعل للامير حاجة ؟

وحكى الشيخ شمس الدين بن عدلان أنه كان عند الشيخ وهو متمكى ، فحضر الكالى أمير حاجب برسالة - أى من السلطان - فكشف الشيخ عن وجهه فسمعها وقال له : هذا ما ينعمل . فوقف الحاجب زمانا ثم قال : يا سيدى ، ما الجواب ؟ فقال الشيخ : عجب ، ما سمعت الجواب ؟ وغطى وجهه

ولما عزل نفسه ثم طلب ليولى ، قام له السلطان الملك المنصور لاجين واقفا لما أقبل ، فصار يمشى قليلا قليلا ، وهم يقولون له : السلطان واقف ، فيقول : أدينى أمشى . وجلس معه على الجوخ حتى لا يجلس دونه ، وقبل السلطان يده ، فقال له الشيخ : تنتفع بهذا . ثم نزل فغسل ما عليه واغتسل ، حكاه جماعة منهم الشيخ شمس الدين بن عدلان عن حضر المجلس ، والقاضى محمد الدين بن الحشاش

وسترى قريبا أمثلة من تواضعه لمن هم دونه ، وإحسانه لمن يهجو أو يسيء اليه . وكان يخاطب عامة الناس - السلطان فن دونه - بقوله : يا انسان ، وإن كان المخاطب قبيها كبيرا قال : يا فقيه ، وتلك كلمة لا يسمح بها إلا لمثل ابن الرفعة ونحوه ، وكان يقول للشيخ علاء الدين الباجى : يا إمام ، ويخصه بها

قال الادفوى : وكان كريما جوادا سخيا ، سمعت كلا من الشيخين العالمين شمس الدين

محمد بن عدلان وشمس الدين محمد بن القفاح أن الشيخ ابن دقيق العيد كان يقول : ضابط ما يطلب منى أن يجوز شرعا ، ثم لا أبخل . وعلى هذه القاعدة كان يتصرف بكل ما يدخل تحت يده من مال ، حتى لو لم يبق معه شيء ، ومن الأمثلة على بذله المال للعلماء وطلبة العلم في كل ما يرى أنه يجوز شرعا ، ما رواه الادفوى قال : أخبرنا شيخنا العلامة علاء الدين القونوى أن الشيخ كان يعطيه في كثير من الاوقات الدراهم والذهب ، وحكى الشيخ نجم الدين محمد بن عقيل البالى أنه قدم في الجفل^(١) ، لحضر عنده وتكلم ، فأرسل اليه الشيخ ما تقي درهم ، ثم ولاء نيابة القضاء في مصر (أى الفسطاط) . قال الادفوى : وحكى صاحبنا محمد بن الحواسبي القوصي ، وكان من طلبة الحديث وأقام بالقاهرة مدة في زمن الشيخ ، قال : كان الشيخ يعطيني في كل وقت شيئا ، فأصبحت يوما مفلسا ، فكتبت ورقة وأرسلتها اليه ، فيها : « المملوك محمد القوصي أصبح مضرورا » ، فكتب لي بشيء ، ثم ثاني يوم كتبت : « المملوك ابن الحواسبي .. » ، فكتب لي بشيء ، ثم ثالث يوم كتبت : « المملوك محمد .. » ، فطلبني وقال لي : من هو ابن الحواسبي ؟ قلت : المملوك ؛ قال : ومن هو القوصي ؟ قلت : المملوك ؛ قال : تدلس على تدليس المحمدين ؟ قلت : الضرورة .. فتبسم ، وكتب لي

وإلى ما رأيت من سخائه بما في يده . إذا لم يمنع من ذلك مانع شرعى . كان في كثير من الأوقات يعيش في قاعة وضيق حال ، فيحتاج الى الاستدانة ؛ قال الادفوى : حكى لي شيخنا قاضى القضاة أبو عبد الله محمد بن جماعة أن أمين الحكم عنده في محكمة القاهرة كان شديدا على المدينين ولا سيما من يدعى عليه بدين للأيتام ، قال قاضى القضاة : فأحضر عندي مرة الشيخ تقي الدين (أى ابن دقيق العيد) وادعى عليه بدين للأيتام ، والظاهر أن ذلك كان عند قيامه بالتدريس وقبل ولايته القضاء ، قال ابن جماعة : فتوسط بينهما ، وقررت معه أن تكون جامكية المدرسة الكاملية للدين ، وترك للشيخ جامكية المدرسة الفاضلية لنفقاته ؛ ثم قال له قاضى القضاة : أنا أشح عليك بسبب الاستدانة . فقال ابن دقيق العيد : ما يوقنى في ذلك إلا محبة الكتب

على أن الفاقة والضائقة كانت ملازمة له حتى في ولايته قضاء القضاة ؛ قال الادفوى : حكى لي شيخنا تاج الدين محمد بن أحمد الدشناوى قال : حضرت عنده ليلة وهو يطلب شعبة فلم يجد معه ثمنها ، فقال لأولاده : فيكم من أمعه درهم ؟ فسكتوا ، وأردت أن أقول له

معى درهم نغشيت أن ينكر على ، فانه كان إذ ذاك قاضى القضاة ، فكرر الكلام ، فقلت :
معى درهم ؛ فقال : ما سكوتك ؟ وكان الشيخ تاج الدين هذا تليذه وتليذ أبيه وأبو تاج
الدين كان صديقا له

وحكى القاضى شهاب الدين بن الكويك الكارمى قال : اجتمعت به مرة فرأيت به فى
ضرورة ، فقلت : يا سيدنا ، ما تكتب ورقة لصاحب اليمين ؟ اكتبها ، وأنا أقضى بها
الشغل ؛ فكتب ورقة لطيفة فيها هذه الآيات :

تجادل أرباب الفضائل إذ رأوا بضاعتهم موكوسة الحظ فى الثمن
فقالوا عرضناها فلم تلف طالبا ولا من له فى مثلها نظره حسن
ولم يبق إلا رفضها واظراحها فقلت لهم لا تعجلوا ، السوق باليمن

وأرسلها اليه ، فأرسل اليه صاحب اليمين ما تى دينار ، واستمر يرسل اليه مثلها فى كل
سنة الى أن مات

أما حله وتساعه مع من هم دونه ، فن ذلك ما أخبر به برهان الدين المصرى الطيب
- وكان قد استوطن قوص سنين - قال : كنت أبأشر وقفا ، فأخذه منى شمس الدين محمد
ابن أخى الشيخ وولاه لآخر ، فعز على ، ونظمت أبيانا فى الشيخ - أى فى هجوه - فبلغته ؛
فبينما أنا أمشى مرة خلفه واذا به قد التفت الى وقال : يا فقيه ، بلغنى أنك هجوتنى . فسكت
زمانا ، فقال : أنشدنى ؛ وألح على ؛ فأنشدته :

وليت فولى الزهد عنك بأسره وبان لنا غير الذى كنت تظهر
ركنت الى الدنيا وعاشرت أهلها ولو كان عن خبر لقد كنت تعذر

فسكت زمانا ، وقال : ما حملك على هذا ؟ فقلت : أنا رجل فقير ، وأنا أبأشر وقفا
أخذه منى فلان ؛ فقال : ما علت بهذا ؛ أنت على حالك . فبأشرت الوقف مدة ؛ وخطر
لى الحج فجتت إليه أستأذنه ، فالتفت الى وقال : أملك هجو آخر ؟ فقلت : لا ، ولكنى
أريد الحج وجتت أستأذن سيدى ، فقال : مع السلامة ، ما تغير عليك . وهجاه عبد
اللطيف بن القفصى ، فلقبه بالكاملية واستنشد الآيات وقال له : هجوت جيدا . والأمثلة
من هذا القبيل كثيرة

وإنصافه فى معرفة أقدار العلماء من دلائل فضله ؛ روى الحافظ ابن كثير فى البداية

والنهاية أن شيخ الاسلام ابن تيمية اجتمع بقاضى القضاة ابن دقيق العيد ، فلما رأى من ابن تيمية تلك العلوم قال له : ما أظن بى يخلق مثلك . وحكى تاج الدين الدشناوى قال : خلوت بقاضى القضاة مرة ، فقال : يا فقيه ، فزت برؤية الشيخ زكى الدين عبد العظيم ؟ فقلت : وبرؤيتك ؛ فكرر الكلام ، وكررت الجواب ؛ فقال : كان الشيخ زكى الدين أدين منى ؛ وسكت ساعة وقال : غير أنى أعلم منه

مؤلفاته :

قال الادفوى وغيره : صنف ابن دقيق العيد وأملى ، ولو لم يكن له إلا ما أملاه على (العمدة) لكان عمدة في الشهادة بفضل ، والحكم بعلو منزلته في العلم ونبله فكيف بكتابه (الإمام ، في أحاديث الأحكام ^(١)) وما اشتمل عليه من الفوائد النقلية والقواعد العقلية والأنواع الأدبية والنكت الخلافية والمباحث المنطقية واللطائف البليانة والمواد اللغوية والابحاث التحوية والعلوم الحديثة والملح التاريخية والارشادات الصوفية ولخص كتاب الإمام في كتاب سماه (الاهتيم) حسن خال عن الاعتراضات الواردة على الإمام مع الإثبات لما فيه

وأما شرحه (الإمام) الجامع أحاديث الأحكام فلو كملت نسخته في الوجود ، لأغنت عن كل مصنف في ذلك موجود ؛ قال الادفوى : قال لى أفضى القضاة ابن حيدرة : سمعت الشيخ يقول : أنا جازم أنه ما وضع في هذا الفن مثله ؛ ووافق على ذلك الإمام الحافظ تقي الدين ابن تيمية الحنبلى فيما أخبرنى به بعض من سمعه منه من الثقات الأثبات ؛ وقال لى قاضى القضاة موفق الدين عبد الله الحنبلى : سمعت الشيخ تقي الدين بن تيمية يقول : « هو كتاب الاسلام » ؛ وقال لى الشيخ نحر الدين النويرى : سمعته - يعنى شيخ الاسلام ابن تيمية - يقول : « ما عمل أحد مثله ، ولا الحافظ الضياء ، ولا جدى أبو البركات » ؛ وكذلك قال لى صاحبنا العدل الفاضل جمال الدين الزولى : إن ابن تيمية قال له ذلك . قال الحافظ الذهبي في تذكرة الحفاظ : ولو كل تصنيفه وتبيينه لجاء في خمسة عشر مجلدا ؛ قال الادفوى : قال صاحبنا شمس الدين على بن محمد الفوى : إنه كان يملى عليه شرح الإمام من لفظه ، وهو الذى كتبه عنه ؛ وكذلك حكى لى شمس الدين محمد بن القهاج قال : جلسنا عنده

(١) في المكتبة الأزهرية الجزء الأول منه في ٢٧٩ ورقة كتب سنة ٧٣١ برقم ٢٨٧

حديث (٢١٢٨)

غير مرة وهو يملئ شرح الامام من لفظه
وله كتاب (اقتناص السوانح) أتى فيه بأشياء غريبة ، ومباحث عجيبة ، وفوائد
كثيرة . وعنوانه يشعر بأنه من قبيل (صيد الخاطر) لأبي الفرج بن الجوزي
وله (إملاء على مقدمة كتاب عبد الحق) بلغ به الى باب الحج . قال الحافظ الذهبي :
لم أر في كتب الفقه مثله

و (شرح مختصر ابن الحاجب) في فقه المالكية
و (شرح مقدمة المطرزي) في أصول الفقه
وتصنيف في أصول الدين
و (شرح على مختصر التبريزي) في فقه الشافعية
و كتابه في علوم الحديث المسمى : (الاقتراح ، في معرفة الاصطلاح) وهو كتاب مفيد
و (تحفة اللبيب ، في شرح التقريب)
وله (خطب) بليغة أنشأها وهو في قوص ، وكان يخطب بها في المسجد الجامع
و (الأربعون حديثاً في الرواية عن رب العالمين)
قال الأدفوى : وأخبرني قاضي الفضاة نجم الدين أحمد القمولى أنه أعطاه دراهم وأمره
أن يشتري بها ورقاً أبيض ويجلده . قال : فاشتريت خمسة وعشرين كراساً وجلدتها
وأحضرتها إليه ، وصنف تصنيفاً وقال إنه لا يظهره في حياته



وبعد فإن المولود الذي تركناه في السفينة تبحر به على ثبج البحر في ساحل ينبع ، قد
استجاب الله لوالده لما طاف به حول بيت الله الحرام يدعو له بأن يجعله الله عالماً عاملاً ،
فنشأ في بيت العلم ، وأحسن اختيار طريقته في الحياة حتى كان من عظماء هذه الأمة ، مستعملاً
أيامه وساعاته في خير ما تستعمل به الى أن توفاه الله في يوم الجمعة حادى عشر صفر سنة
٧٠٢ ، وصلى عليه بسوق الخيل ، وحضر جنازته نائب السلطنة والأمراء وجماهير الأمة ،
ودفن بالقرافة الصغرى . رحمه الله وأحسن جزاءه

ترجمة صاحب الحاشية

البدر السيد محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الأمير الحسنى الصناعى

١٠٩٩ - ١١٨٢

عن نشر العرف ، ومصادره : البدر الطالع ، ونفحات العنبر ، وطيب السر ،
وسلافة العصر ، والدمية ، والتحف ، والحدائق

ملخصاً بقلم حب الدين الخطيب

نشأته وشيوخه :

ولد السيد محمد بن إسماعيل الأمير فى ليلة الجمعة منتصف جمادى الآخرة سنة ١٠٩٩ بمدينة كحلان باليمن ، وانتقل مع أبيه الى صنعاء سنة ١١١٠ فآتم فيها حفظ القرآن عن ظهر قلب . وأخذ عن والده فى الفقه والنحو والبيان وعلوم الدين . ومن شيوخه السيد صلاح بن حسين الكحلانى ، والمولى زيد بن محمد بن الحسن بن القاسم (ولازمه كل يوم حتى فرق بينهما موت الشيخ) ، والقاضى على بن محمد العنسى الصناعى ، والسيد هاشم بن يحيى الشامى ، والسيد صلاح بن الحسين الأخفش ، والسيد عبد الله بن على الوزير الصناعى ، والشيخ عبد الخالق بن الزين المزجاجى الزبيدى

وحج أول حجة سنة ١١٢٢ ، فأخذ فى المدينة المنورة عن خطيب حرما الشيخ عبد الرحمن بن الخطيب بن أبى الفيث ، والشيخ طاهر بن ابراهيم بن حسن الكردى المدنى وفى سنة ١١٢٨ قصد مدينة كحلان للقراءة على السيد صلاح بن حسين الكحلانى ، وقد دارت بينه وبين والده مراسلات شعرية تراها فى ترجمته من نشر العرف

اكتمال رجولته ، وبدء إنتاجه العلمى :

وكان اكتمال رجولته فى سنة ١١٣٢ ، وفيها حج حجة الثانية ، فلما بلغ طيفر حجة كتب الى والده قصيدة يقول فيها :

ترجمة مستمل الشرح القاضي عماد الدين بن الأثير الحلبي

هو المحدث المؤرخ الأديب القاضي عماد الدين اسماعيل ابن الصدر تاج الدين أحمد بن سعيد بن أحمد بن الأثير الحلبي الشافعي

نشأ على التعلق بالشريعة وعلومها ، وحفظ متن العمدة في أحاديث الأحكام للحافظ عبد الغني المقدسي كما ذكر ذلك في مقدمة الشرح الذي استملاه من قاضي القضاة العلامة المؤلف كان فاضلا من بيت كتابة ونظم وثر

تولى كتابة الدرج في القاهرة ، ثم ترك ذلك تعبدا وزهدا

اتصل في شبابه بمفخرة مصر في عصره قاضي القضاة الحافظ المجتهد تقي الدين أبي الفتح ابن دقيق العيد ، واختار أن يكون من طلبته ، وعول عليه في فهم معاني العمدة ، فأملى عليه هذا الشرح النفيس

ومن مؤلفاته التاريخ الذي سماه (عبرة أولى الأبصار ، في ملوك الأمصار) اقتصر فيه على الملوك والخلفاء . وهو في مجلدين

وله شرح على قصيدة ابن عبدون الفهرى الرائية التي رثى بها ملوك بني الأفطس ، ومطلعها :

الدهر يفجع بعد العين بالآثر فا البكاء على الأشباح والصور
أنهاك أنهاك لا آلوك معذرة عن فومة بين ناب الليك والظفر

قال صاحب كشف الظنون : وقد أحسن شرحها وأجلد . ثم ذيلها

ومن مؤلفاته (كنز البلاغة) في مجلد ، اختصره ولده

وقيل في وفاته انه عدم في وقعة التتار سنة ٦٩٩ ، وقد ذكرها ابن العباد في حوادث تلك السنة من شذرات الذهب فقال : فيها كانت بالشمام قتلة غازان ملك التتار ، توفي فيها من شيوخ الحديث بدمشق والجليل - أي جبل قاسيون - أكثر من مائة نفس ، وقتل بالجليل ومات بردا وجوعا نحو أربعائة نفس ، وأسرنحو أربعة آلاف منهم سبعون نسمة من ذرية الشيخ أبي عمر (أي المقداسة رهط الحافظ عبد الغني) رحمهم الله جميعا

أبتك أنى ما وجدت مشقة ولم أرى الأسفار ما كنت أخشاه
ومن كان بيت الله غاية همه فطوبى له أن نال ما يتمناه

واجتمع فى المدينة هذه المرة بالشيخ أبى الحسن بن عبد الهادى السندى ، وكانت
بينهما مباحثة ومراسلات عليه . وألف بسببها رسالته (الانقاس الرحمانية ، على الافاضة
المدينة) فيما يتعلق بخلق أفعال العباد

وفى المحرم سنة ١١٣٣ رجع من المدينة الى جدة ، وركب منها البحر فى سفينة الى
الين ، فانخرقت السفينة ، وأشرف من فيها على الهلاك . فكتب السيد محمد الأمير كتابا
الى بعض أصحابه من تجار جدة يستنجدهم ، وجعل الكتاب فى شعر رأس أحد البحارين ،
فسيح به فى ساحل البحر الى جدة ، وعند طلوع الفجر كانت السنايك من جدة قد أدركت
السفينة المخروقة وأنقذت السيد محمد الأمير ومن معه . وقد وصف السيد هذه الواقعة فى
قصيدة بعث بها الى والده ، وهى فى نشر العرف . وعاد الى صنعاء فى ربيع الأول سنة
١١٣٣ فعكف على نشر السنة النبوية والتدريس والفتيا والتأليف والإرشاد

ثم حج الحجة الثالثة سنة ١١٣٤ واجتمع فى الحجاز بالعلامة الأشبولى ، والسيد عبد
الرحمن بن أسلم وغيرهما . وقرأ على العلامة محمد بن أحمد الأسدى (شرح عمدة الأحكام)
لابن دقيق العيد ، وشرح فى تأليف هذه الحاشية عليه وسماها (العمدة) ، على شرح
العمدة ^(١) . وقرأ على الشيخ المقرئ الحسن بن الحسين شاجور ، والشيخ سالم بن عبد الله
ابن سالم البصرى . ثم رجع الى صنعاء وباشر فيها إحياء السنن ، واستمر على التدريس فى
التفسير وغيره

وفى سنة ١١٣٦ زار بلد مولده كحلان ورجع منها الى صنعاء ، وعرض عليه المتوكل
القاسم بن الحسين ولاية القضاء فى نجران فامتنع ، ثم عرض عليه الوزارة فامتنع ، ثم
القضاء العام فامتنع من قبول جميع ذلك ، واستقر على عادته فى التدريس

بلوغه الصدارة فى العلم وعند الأئمة :

ثم سار — ومعه المولى أحمد بن عبد الرحمن الشامى والأمير سعد الجزبى والفتيب على

(١) سبقه شمس الدين محمد بن عبد الرحمن السخاوى المتوفى سنة ٩٠٢ الى كتابة حاشية
على شرح ابن دقيق العيد ، ذكرها اسماعيل باشا بابان فى ذيله على كشف الظنون

ودمان — الى (شاطب) للاصلاح بين الإمام محمد بن إسحاق والمتوكل ، وتم إصلاح الشان بينهما . وتزوج السيد محمد الأمير في شوال سنة ١١٣٧ بالشريفة ابنة السيد هاشم بن يحيى الشامي ، وهي أم ولده إبراهيم

وأخذ يدرس في صنعاء كتاب (ضوء النهار) للعلامة الحسن بن أحمد الجلال ، وشرح في تأليف حاشيته عليه المسماة (منحة الغفار ، على ضوء النهار) في مجلدين ضخمين ، فوشى به حاسد جاهل الى الامام المتوكل القاسم بن الحسين بأن الاتجاه في هذا الكتاب وحاشيته الى غير مذهب أهل البيت ، وأن ضوء النهار كان أحرقه الإمام القاسم بن محمد ، فأرسل الامام الى السيد البدر أميره سعدا المجزي يعاتبه على ذلك فقال له : أبلغ الإمام أن هذا الكتاب لم يكن مؤلفه موجودا في دولة الإمام القاسم . وفي خلال ذلك حسن جماعة للسيد محمد الأمير أن يخرج على الامام المتوكل مع آل إسحاق فامتنع ، وسار الى كحلان . وتواترت الوشائيات الى الامام المتوكل بأن السيد البدر خرج عليه مع آل إسحاق ، فكاشف الإمام وزيره العلامة زين العابدين بن محمد سعيد المتوفى بذلك ، فدافع عنه الوزير وأكد للامام بأن البدر في كحلان ، فكتب له الإمام بخطه يستعجيه ، وكتب الى عامله في كحلان يأمره بارساله ، فأرسل العامل للبدر ليلا وأطلعه على ما وصل اليه وقال له : إني أخاف عليك منه ، والرأي أن تسير الى آل إسحاق سرا ، وأنا أجيب الإمام بأنني بحثت عنك فلم أجذك . وغالقه البدر وعزم على إجابة الإمام بالسفر اليه عن طريق ثلاثي وصل الى روضة صنعاء والمتوكل فيها ، فدخل عليه مع وزيره ، وواجهه في الدرج نازلا إلى الديوان فسلم عليه ، وقال الوزير للامام : هذا فلان ، فاحمر وجه المتوكل غضبا ، وسأله : ما حملك على القصيدة التي نظمتها أنت وبنو إسحاق ، يريد القصيدة التي مطلعها :

سما عباد الله أهل البصائر . لقول له ينبغي منام النواظر

وقد عدد ناظمها منكرات ذلك العصر . فقال له البدر : هل وجدتني بخطي ، أو قامت لك شهادة بأنها لي ؟ أو كذب عليك كما قيل لك إني مع بني إسحاق وتبين لك أنني في كحلان . ثم استأذنه على لسان وزيره في دخول صنعاء فأذن له ، وأدرك والده وهو في صلاة المغرب فصلى خلفه ، ثم سلم عليه ، فاستحسن والده تصرفه وفرح بقدومه ، واستمر البدر بصنعاء على حاله الأول

موقف له من يهود اليمن :

وحدثت واقعة قبض فيها على سكران وهو يحاول ارتكاب فاحشة ، فغضب الإمام وطلب سالما العراقي كبير اليهود وشيخهم وقال له : قد منعنا اليهود عن بيع الخمر من المسلمين ، وما أنت مرخص لهم ببيعه . فأجلب اليهودى : قد أفتانا السيد محمد الأمير والسيد الحسن بن إسحاق بجواز بيعه من المسلمين (وكأنه لقن هذا الجواب من بعض حساد البدر) فلما بلغ البدر جواب اليهودى دخل على المتوكل وقال له : بلغنى ما قاله اليهودى ، وقد كذب على ، فأحضره الآن لتعرف حقيقة كذبه ، وتعرف ما قد فعله اليهود بما يخالف صهودهم ، ومنها الاكثار من الكنائس . فاستداه الإمام وظهر كذبه على السيد البدر ، فأمر به الى السجن . ثم ناصح السيد البدر الإمام المتوكل بوجوب إخراج اليهود من اليمن لأنها من جزيرة العرب ، أو على الأقل أن يزال ما أحدثوه بلاحق من كنائس جديدة لم تكن لهم . وقد ظهر من هذه الحادثة أن لليهود أنصارا من أعيان المسلمين يتفقون منهم ويدافعون عنهم . وانظر ذلك في نشر العرف ٢ : ٥١٣ - ٥١٥

ثم خرج المنصور حسين على والده الإمام المتوكل ، وكان للسيد البدر محمد بن اسماعيل الأمير موقف حكيم في تلافى هذه الفتنة

رحلته عن صنعاء الى الحجاز ثم الى شہارة :

وتوفى الإمام المتوكل بعد ذلك ، وتوقع البدر اضطرام الفتن بين الامام الناصر محمد بن إسحاق وبين المنصور حسين بن المتوكل ، فكره المقام في صنعاء ، وسار الى مكة في شوال سنة ١١٣٩ ، وهى حجة الاربعة ، فاجتمع بالمحققين من علماء الحجاز ، وبعد موسم الحج وصل الى الطائف فلبث فيه مدة . فلما كانت غرة المحرم من سنة ١١٤٠ بلغه وهو بالطائف أن الإمامة تمت لأصدقائه السادة آل إسحاق ، وأن المنصور الحسين بن المتوكل بايع لهم ، فكتب الى تلميذه المولى اسماعيل بن محمد بن إسحاق وكافة السادة آل إسحاق قصيدة منها :

أخبرونا تفضلا ما الذى كان وماذا جرت به الأقدار
هل وليتم أمر العباد بعدل وأزتم من قد تجاروا وجاروا
وجعلتم وزبركم كل بر وعزلتم من كلهم أوزار

فاظفروا كل ما حواه سماعا^(١) فهو نظم في طيه الأسرار
فلهذا أحلت نصحي عليه عند ما أعجزتني الأشعار

وعاد بعد ذلك الى اليمن ، ولما وصل الى مدينة صعدة بلغه أن أمر الامامة استقر للامام
الناصر محمد بن اسماعيل ، فاجتمع به في شبام ، وعزم منها الى شہارة في ذى القعدة سنة
١١٤٠ . وبعد رجوعه استقر بحسن شہارة ، وامتنع عن الوصول الى صنعاء لقيام
المنصور حسين بن المتوكل فيها ، قلناه في شہارة المولى العلامة الزاهد الامام الحسن بن
القاسم بن المؤيد محمد بن القاسم بالإجلال والإكرام ، ولازم التدريس والإفادة والفتوى .
وأخذ عنه هنالك ناصر بن حسين المحبشي وأخوه إبراهيم بن الحسين والفقير أحمد بن يحيى
الشامى والسيد أحمد بن الحسن وغيرهم

وكان الى المولى الحسن بن القاسم بن المؤيد ولاية بلاد وصاب وحقوقها اليه ، وكان
العامل من جهته عليها ابن أخيه علي بن عبد الله بن القاسم بن المؤيد ، فاشتد ظله للرعية ،
وأمانه على ذلك جماعة من عسكر شہارة . فناصر السيد البدر الأمير محمد بن القاسم بأنه
لا يحل له بقاء هذه البلاد تحت حكمه اسما ، وليس له التصرف فيها إلا وهما ، فاستمع الى
نصيحته وأرجع أمرها الى الامام المنصور حسين بن المتوكل . فرفع المنصور من فيها من
العسكر الشہاريين . وعرف هؤلاء أن السبب في ذلك هو السيد البدر فمزموه على اغتياله ،
ودخلوا عليه في بيته فأخذتهم هيبة وحكمة ، وكتب لهم الى المنصور بواسطة المولى أحمد
ابن عبد الرحمن الشامى بأن يجد لهم عملا في أى بندر ، فاستجاب المنصور لطلبه ووزعهم
في البنادر ، وتطهرت شہارة من أذاهم وبغيتهم . وما برح السيد البدر يخشى انقلاب المنصور
عليه لصلته بآل إسماعيل ، والمنصور يحرص على محبة السيد البدر الى صنعاء ، وكتب له سنة
١١٤١ كتابا فيه تأمينه ، فلم تطمئن نفس البدر وبق في شہارة الى سنة ١١٤٨ . وفي شہارة
ألف كتابه (التتوير شرح الجامع الصغير) في أربع مجلدات . ثم عاد البدر الى صنعاء سنة
١١٤٨ ، وعكف على التدريس والتأليف والارشاد ، وكان في بعض الجمع يخطب بجامع
الروضة . وعرض عليه الامام المنصور بعض المناصب فامتنع عن الدخول فيها

(١) يشير الى القصيدة التى تقدم الحديث عنها ، ومطلعها :

سماعا عباد الله أهل البصائر لقول له بنى منام النواظر

حياته الثانية في صنعاء :

وفي ذي القعدة سنة ١١٥١ خطب على منبر جامع صنعاء ، وقعد على الكرسي للتدريس والوعظ . وكان من عادته أن يتلو الخطبة ليوم الجمعة من ورقة بعدها لذلك . وكان يبالغ في النصح في جميع خطبه ، ويبين الأحكام في كل ما يحدث

وفي ربيع الآخر سنة ١١٥٤ سها عن استصحاب ورقة الخطبة ، فأخرج قرطاسا لا كتابة فيه ، وارتجل خطبة بليغة

وكان له مجلس تدريس كل ليلة بين العشاءين يحضره العامة والعلماء ، ودرس بعد صلاة العصر في كتاب الترغيب والترهيب للحافظ المنذرى

وفي شعبان من سنة ١١٥٣ حرك الحسد جماعة من فقهاء عصره فخرروا كلاما في ورقتين اتهموا فيها البدر بأنه انحرف عن مذهب آل البيت الى غيره ، وأبلغوهما الى المنصور الحسين ، فأحالهما على الوزير أحمد بن عبد الرحمن الشافى وأرسلهما الوزير الى صاحب الترجمة ، فرأى فيهما كلاما تمجه الاسماع ، فدخل على المنصور وعرف أنه قد خالج قلبه شيء من كذب الرسالتين . ثم قال له المنصور : هل اطلعت على الرسالتين ؟ قال : نعم ، ولا تسميان برسالتين . قال : لماذا ؟ قال له : لأن الرسالة لا بد أن تشمل على آيات قرآنية وأحاديث نبوية أو كلام صادق ، وهما مجردتان من كل ذلك ، وسأبين لكم جميع ما فيها . وقرأ البدر إحداهما وأجلب عن كل لفظة فيها . فما زال ينجلي ظلام الغضب عن وجه المنصور حتى فرغ البدر من قراءة الأولى ، فأخذها المنصور ومزقها بيده ثم داسها برجله . ثم قرأ البدر الرسالة الثانية ، وسلك في نقضها ما سلكه في الأولى حتى فرغ منها . فقال له المنصور : أما هذه فاكذب الجواب عليها . فألف في نقضها رسالته التي سماها (السهم الصائب ، للقول الكاذب) وتناقلها العلماء الأعلام

وفي سنة ١١٥٥ سار الى تمر للاصلاح بين أميرها أحمد بن المتوكل وأخيه الامام المنصور حسين

وفي سنة ١١٦١ أرسله المهدي العباس للاصلاح بينه وبين عمه أحمد بن المتوكل أمير تمر فسار الى هناك وأصلح بينهما

وفي رمضان من سنة ١١٦١ ولاء المهدي العباس أوقاف صنعاء وبلادها ، فباشر أعمال الوقف بصدق وأمانة وعفاف ، واتخذ بيتا صغيرا على مقربة من بيته ليسجن فيه من

يستحق التأديب ، فراراً من الاستمرار في إرسالهم الى السجن الذي يقصر صنعا ، وتأثماً عما لعله يقع فيه من زيادة العقوبة . واستمر في ولاية الاوقاف الى شوال سنة ١١٦٢ ، ثم اعتذر عنها وقال : إن ولايته للوقف عقوبة له من الله على ذنب أسلفه يعلمه بعينه . وأوصى بأن يتصدق من تركته بمبالغ ذكرها لفقراء بني هاشم تورعاً عن الوقف

ومن أعماله في هذه الحقبة تحريضه المهدي العباس على بعث معلمين للصلاة الى جميع القرى والمدن المنعزلة في البوادي ، وإزالة منكرات المعتقدات من الأشجار والأحجار والممارات والقباب على الاموات ، وإرشاد الناس الى الطاعات . فأرسل المهدي جماعة من الصالحين للعمل بذلك ، وأمر بتعليم الصلاة حتى في مدينة صنعا وغيرها ، وجعل للمعلمين جارية من بيت المال ، فسارع الناس الى الطاعات ، وأزيلت المنكرات

ومن مساعيه عند المهدي العباس إرشاده الى إزالة أصنام كانت لطائفة البانيان من وثني الهند في نهر الخا ، فبادر المهدي إلى إصدار الأمر بإزالتها وهدم بيوتها . وكانت لهذه الأصنام أموال مرصدة تبلغ خمسين ألف ريال ، فاستولى عليها عمال المهدي وأحضروها الى صنعا . هي وأحد هذه الأصنام ، وكان الصنم في صورة آثي ، لجىء بذلك الى حضرة الإمام ، وكان السيد محمد الأمير لديه ، فأمر السيد محمد بكسر الصنم وديس بالنعال

وفي سنة ١١٦٦ ضاق جامع صنعا بمن فيه من المصلين للجمعة ، فارتفع بعضهم لصلاتها في سطح الجامع . ولاحظ ذلك السيد البدر فاقتصر الخطبة تخفيفاً للشقة عن بعض المصلين ، فذكر في دعاء الخطبة جملة الآل ، واختصر تخصيص البعض منهم بالمقال . فزوع الشيطان في قلوب جماعة من الجهال ، ووسوس لهم أن الخطيب ترك ذكر الامام القاسم بن محمد في الخطبة كما جرت به العادة ، وقاموا لذلك وقعدوا ، وتجمعوا يريدون قتله ، وكان رأسهم المولى محمد بن علي بن الحسين بن المهدي أحمد بن الحسن ابن الامام القاسم ، وهو من رؤساء الدولة ومن آل الإمام ، إلا أنه جاهل . وشايعة على ذلك المولى علي بن عبد الله ابن القاسم بن المؤيد محمد بن القاسم وكان يدعى العلم . وتاجعهم جماعة . فوصلوا الى بعض أعيان آل الإمام للقيام معهم فلم يساعدهم أحد ، ووبخهم المولى محمد بن احمق — وآل احمق من محبي السيد محمد الأمير — فأبان لهم قبح مسلكهم ، فلم ينبجع فهم ذلك . ولما دخل المولى محمد بن علي على المهدي العباس عرفه المهدي أن الأمر هين ، وأنه سيأمر الخطيب بأن لا يعود الى الترك ، فلم يقنعه جواب المهدي وأصر على أنه إذا لم يحبس الخطيب فانه سيقتله . وهاجت العامة في صنعا وكثر الكلام ، فطلب الإمام الخطيب البدر والمولى محمد

ابن علي والمولى علي بن عبد الله . ولما استقر بهم المجلس لديه ذكر المهدي للخطيب ما أنكره العامة من ترك ذكره الإمام القاسم نصا في الخطبة ، فأجاب بأن هذه قاعدة عند إطالة الخطبة الأولى ، ولا يغفل تركها بخطبة ولا صلاة . ثم جرى الكلام في الجمع بين الصلاتين وأن الحديث الوارد في ذلك ضعيف . وكان المولى علي بن عبد الله قد أعد كراسا للناظرة . فرأى المهدي أن يسكن الفتنة فقال للخطيب السيد محمد الأمير : قد رأيت أن تبقوا في دار الأدب عند النقيب الماس . فقام الخطيب الى بيت النقيب ، فقلناه خدمه وعبيده وأنزلوه في أرفع داره . وقام الامام من مجلسه وأمر بحبس رؤساء الفتنة ، فبقى علي بن عبد الله في الحبس خمسة عشر عاما ، وحبس محمد بن علي بن الحسين الى أن توفي بالسجن سنة ١١٧٣ ، وقبضت البلاد التي كانت تحت يده وهي بلاد ضوران وآنس وما إليها وبلاد جيش ، وصودرت خيله وكانت أربعة عشر حصانا . واكتفى بحجز السيد محمد الأمير في دار النقيب نحو شهرين لتسكين قلائل المتحررين ، ثم أطلقه المهدي

وقال السيد محمد الأمير وهو في السجن سنة ١١٦٦ وأرسلها الى بعض العلماء :

وما السجن إلا منحة عند محنة أشابه فيه جدّي القاسم الرسي
ويوسف والمختار في شعب عامر وكم فاضل قد صار في حضرة القدس
وما حبسوني أتى جئت منكرا ولا أتى نافست في الملك والكرسي
ولكنني أحييت سنة أحمد وأبرزتها شمساً على العرب والفرس
فقال أولو الجهل المركب إني أردت خلاف الآل عمدا بلا لبس
فإن أصول الآل تأتي بأني أقلد كالاعمى يقاد بلا حس
إذا لم يكن للاجتهاد مزية من الجهل يا ويح العلوم من البس

وقال متشكيا من أصوات مطارق اليهود بدار الضرب بالقرب من مكان حبسه :

قضيت في الحبس الشريف لياليا لا تعرف الاجفان طيب نعاس
لا يطرق العينين خوف مطارق أو خوف أصوات من الحراس
يارب عجل بالنجاة وأعطني أجرا أفوز به غدا في الناس

وقال :

وجاورت دار الضرب كرها وبئس ذا جوار يهود ما لهم في المهدي ثبت
مطارقهم من الطوارق للفتى فما لئام العين في قربهم بخت
ومن أعجب الأشياء أني مسلم خفيف ولكن خير أيامي السبت ،

وفي هذه السنة (١١٦٦) حضر من القسطنطينية أحد علمائها الشيخ أحمد بن صالح الرومي^(١) قاصدا السيد محمد الأمير ليحل له بعض مشكلات علمية عرضت له ، فكتب له البدر أجوبتها . ووصل اليه أيضا السيد لطف الرومي وقرأ عليه في البخارى ، ووصل اليه جماعة من علماء زبيد كالشيخ عبد الخالق بن علي المزجاجي صاحب المؤلفات المتقنة (وهو من شيوخ البدر) فأخذ عن البدر أوائل الأمهات الست في الحديث

وفي سنة ١١٧٠ كتب السيد البدر قصيدة الى الامام المهدي عباس يحذره فيها من تصديق المنجمين ، ومنها :

ولا تستمع من عابد لنجومه تقاويم زور ليس تغنى ولا تجدى
أكاذيب يملها لكل مغفل يصدّقها من ضل عن طرق الرشده
ووالله ما غير الإله بعالم بما في غد مما يُسر وما يبدى

وفي سنة ١١٧٣ كتب السيد البدر رسالته المشهورة الى حكام ديوان المهدي العباس بصنعاء بشأن الأموال التي كانت موقوفة على مشهد جده الأمير يحيى بن حمزة بكحلان ، فأبطل وقفها الإمام القاسم بن محمد وجعلها لأسلاف البدر الأمير

وفي سنة ١١٨٠ كتب الى المهدي عباس رسالة ينصح له بها عن استماع قول من يغريه بشراء أموال الوقف التي في شعوب بالمعاوضة ، وأبان له ما في ذلك من المفسدة على الوقف ، فعمل المهدي بتلك النصيحة

مصنفاته (مرتبة على حروف الهجاء) :

إجابة السائل ، شرح بغية الآمل ، بمنظومة الكافل . وهو شرح في مجلد على منظومة له في أصول الفقه

الإحراز ، لما في أساس البلاغة للزمخشري من كناية ومجاز . ألفه بمكة في مجلد لطيف

الإدراك ، لضعف أدلة تحريم التباك

إرشاد النقاد ، الى تيسير الاجتهاد

استيفاء المقال ، في حقيقة الإرسال

(١) الروي والروم اسم كان يطلق في تلك العصور على الترك العثمانيين وبلادهم مما وراء الشام

الانقاس الرحمانية ، على الإفاضة المدنية . وهو جواب رسالة للشيخ أبي الحسن
السندی المدني فيما يتعلق بخلق أفعال العباد

الأنوار ، شرح (إيثار الحق على الخلق) للسيد محمد بن إبراهيم الوزير . لم يكمل
إيقاظ الفكرة ، لمراجعة الفطرة . شرح به حديث « كل مولود يولد على الفطرة ، وإنما
أبواه يهودانه وينصرانه » . رجع فيه أدلة السنة والكتاب . في مجلد

بشرى الكتيب ، بقاء الحبيب . منظومة وشرحها في المعاد

التحجير ، شرح (تيسير الوصول ، الى جامع الأصول) . في مجلدين ، ولم يكمل
التوير ، شرح الجامع الصغير ، أربع مجلدات . ألفه بمدينة شهارة قبل إطلاءه على
شرح المناوي . وجعل أولاً كالحاشية ، لا يستوفى فيه المتن

توضيح الأفكار ، على تنقيح الأنظار ، في علوم الحديث والآثار . في مجلدين ، به فيه
على بدائع ، وحقق شروط أئمة الحديث

ثمرات النظر ، في علم الآثار

جمع الشكيت ، شرح أبيات التثيت للسيوطي . تكلم فيه على عالم البرزخ والمعاد . في
مجلد . وضم اليه منظومته (بشرى الكتيب ، بقاء الحبيب) وشرحها

حاشية على البحر الزخار . وهي قولات جامعة من كتاب الطهارة الى الزكاة

حاشية على شرح الرضى على الكافية . كان يؤلفها عند تلقيه دروس العلم عن شيخه
السيد عبد الله بن علي الوزير ، وكان يعرض عليه ما يكتبه فيمجبه جداً ، وربما كتب عليه
تقريرات . وقد بلغت هذه الحاشية الى بحث المناهى ، ثم انقطعت لانقطاع الدرس

الدراية ، شرح العناية . في أصول الفقه . لما قرأ على شيخه السيد عبد الله بن علي الوزير
كتاب (هداية العقول ، شرح غاية السؤل) كان شيخه ينظم درس كل يوم في المتن نظماً
حلواً جامعاً لفوائد الأصل مع سهولة وانسجام ، وسماه (العناية) . والسيد محمد الأمير
يشرحه . ولما وقف شيخه على الشرح سماه (الدراية) . وقد بلغنا في نظم المتن وشرحه
الى بحث الإجماع . وعاقبت العوائق عن الإكمال بانقطاع القراءة

ديوان شعره . جمعه ابنه السيد عبد الله بن محمد الأمير ، ورتبه على الحروف ، وهو
في أكثر من ٤٠٠ صفحة

رسالة في الرسالة . جواب سؤال : هل التحدى بالقرآن مستمر ، أم يرتفع إذا اختلف
اللسان . الخ

رسالة في المفاضلة بين الصحاح والقاموس . أبان فيها أن الصحاح والقاموس يشتركان
في الجمع بين الحقيقة والمجاز

رسالة تقيسة ألفها للهدى العباس في وجوب إزالة أعتام لوثني الهند (البانيان) كانوا
يعلمون شعائر عبادتها في ثغر النخا

الروضة الندية ، شرح التحفة العلوية . في مجلد

سبل السلام ، شرح بلوغ المرام . اختصره من شرح شيخه القاضي الحسين بن محمد
المغربى الصنعاني الموسوم بالبدر التمام . وأضاف في سبل السلام فوائد خلا عنها البدر التمام ،
وحذف ما لا يرى فائدة فيه من الأصل

السهم الصائب ، للقول الكاذب . ألفها في شعبان سنة ١١٥٣ ورد بها على جماعة تسموا
بالشيعة ، وقالوا إن تدريسه في تفسير القرآن بالجامع من المنكر . ولذلك خبر تقدم في
موضعه من هذه الترجمة

السيف الباتر ، في عيّن الصابر والشاكر . اختصره من (عدة الصابرين) لابن القيم ،
في أن المسلم إن رزق شكر ، وإن ابتلى صبر

العمدة ، حاشية على شرح العمدة لابن دقيق العيد . وهو هذا . وكان شروعه في تأليفه
وهو بمكة سنة ١١٣٤ عند قراءته شرح ابن دقيق العيد على العلامة محمد بن أحمد الاسدي ،
وأشار الى ذلك في خطبة الحاشية

فتح الخالق ، شرح تماريح رب الخلائق . في مجلدين . والأصل للسيد محمد بن
إبراهيم الوزير

منحة الغفار ، على ضوء النهار ، شرح الأزهار . في مجلدين ضخمين

منسك في الحج . ومعه قصيدة له في المناسك عدد أبياتها ٢٨٣ ، مطلعها :

أيا عذبات البان من أيمن الحى رعى الله عيشا في رباك قطعناه

نهاية التحرير ، في الرد على قولهم ليس في مختلف فيه نكير . أبان فيه أن هذا القول
ليس على إطلاقه ، وأن مدار ذلك على ما صح عن رسول الله ﷺ

اليواقيت ، في المواقيت . في بيان أوقات الصلوات بما دلت عليه الأدلة . ألفه في شهارة
الصراع الأخير بين طريقة السنة وخصومها :

وفي أواخر حياة السيد محمد الأمير فر عبده الله بن يوسف بن المتوكل القاسم بن الحسين
ابن المهدي أحمد بن الحسن بن القاسم إلى جبل برط من بلاد أرحب الهمدانين ، لمطالب
دنيوية ، فالتقى في أذهان العوام أنه إنما خرج منكراً لما حدث من تغيير مذهب أهل البيت
في صنعاء ، وأن السيد محمد الأمير هو الساعى في ذلك . فوافق كلامه أولئك العوام وجعلوه
ذريعة لمطامع لهم دنيوية أيضاً . وحرر القضاة من بنى العنسى أهل برط محررات في صفر
سنة ١١٨٢ إلى السادة والعلماء والاعيان في مدينة حوث من بلاد حاشد ، ثم إلى أهل حصن
كوكبان ، ثم إلى علماء وأعيان مدينة ذمار ، تتضمن أن السيد محمد الأمير قد غير مذهب آل
البيت في صنعاء وخالف بأقواله وأفعاله ما كان عليه الأئمة الأطهار في هذه الأقطار ، ونحو
هذه الترهات ، وطلبوا من الجميع القيام معهم على الدولة . وتكررت المراسلة في ذلك
وأجلب أهل حوث على أهل برط بما هو عليه صاحب الترجمة من الإحاطة بالعلوم واجتهاده
واستنباطه للأحكام من الكتاب والسنة وعدم جواز الكلام منهم ومن أمثالهم عليه وعلى
مثله في شيء يقوله ويعمله باجتهاده . وأجابهم بمثل ذلك أهل كوكبان وعلماء مدينة ذمار .
وحرر في ذلك السيد الحسين بن مهدي النعمي - وكان في صنعاء - رسالة أشار إليها وإلى هذه
الفتنة صاحب الترجمة بقصيدة في مائة وتسعة أبيات ، وهي من آخر شعره ، يقول فيها
مخاطباً أهل برط ومثيरी الفتنة فيهم :

وقلم بأن ابن الأمير محمداً	يخالف أهل البيت من غير مسعد
وليس اختلاف الآل في العلم ضائراً	ولا هو عيب عند كل موحد
أجلب عليكم أهل حوث وينوا	لكم كل بحث بالدليل المؤكد
ومن كوكبان قد أتكم نصائح	وفيها براهين بقول مجود
ومن سفع صنعاء من إمام معارف	ومن باذل نصيح العباد ومرشد
كذا من ذمار قد أتكم رسائل	وليس يرد الحق من كان يهتدى

ولما علم المفتونون من أهل برط أنهم قد خدعوا ، وإن السيد محمد الأمير موضع ثقة
الجماهير في علمه ودينه واستقامته على طريق الحق ، وأن كل من له مكانة في العلم والدراية
مؤيدون له ، تركوا الخوض في هذا الكلام ورجعوا إلى أوطانهم وديارهم

ومن شعر السيد الأمير يصف غربته في أهله :

غريب بين إخواني وأهلي وفي وطني وعند أبي وأمي
دعوت إلى طريقة خير هاد فهل ناديت في آذان صم
لبست من التصبر خير درع ولقيت السهام بحسن حلي
وله القصيدة الشهيرة التي بعث بها إلى معاصره شيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب ومطلبها :
سلامي على نحمد ومن حل في نجد وإن كان تسليمي على البعد لا يبعدي
لقد صدرت من سفح صنعا سقى الحيا رباهما وحياها بقهقهة الرعد
يذكرني مسراك نجداً وأهله لقد زادني مسراك وجداً على وجد
قفي وسلي عن عالم حل سوحها به يهتدي من ضل عن منهج الرشيد
محمد الهادي لسنة أحد فيا حبذا الهادي ويا حبذا المهدي
لقد أنكرت كل الطوائف قوله بلا صدر منهم بذاك ولا ورد

نصيحته لأشراف مكة :

وفي جمادى الآخرة من سنة ١١٨٢ - قبيل وفاته بشهر - أرسل مع ابنه إبراهيم قصيدة إلى أشراف مكة وولاة أمورها يناصحهم عما يصدر من عييدهم من النهب والسلب ، ولعلها آخر شعره ، ومنها :

إلى الأشراف أعيان الأنام وأهل البيت والبلد الحرام
أتانا عنكم خبر غريب تواتر من يمانى وشامى
بأن عبيدكم أخخوا لوصا يخيفون الحجيج بكل عام
فقل لمساعد الملك المفسدى لماذا لا تذب عن الأنام
أيا من من يحج بكل فج ويلقى الخوف في البلد الحرام
فما البلد الأمين محل عاص وليس به لعاص من مقام
وكيف (ومن يرد فيه بظلم) يذاق من العذاب على الدوام

وفاته :

توفي صاحب الترجمة إلى رحمة الله في يوم الثلاثاء ثالث شعبان سنة ١١٨٢ عن ثلاث وثمانين سنة من مولده . ودفن بالحوطة التي في الجنوب الغربي من منارة مسجد المدرسة المنسوبة للإمام شرف الدين بأعلى صنعاء . رحمه الله ، ونفع بعله ، وأجزل له المثوبة على إقامته السنة المحمدية ونصره لها ، وأعلى درجاته في الصالحين

الحكمة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأُمِّي الصنعائي
على

إحكام الأحكام في شرح الأحكام

للملازمة ابن دقيق العيد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قال الشيخ القاضي عماد الدين إسماعيل بن تاج الدين أحمد بن سعيد بن محمد بن
الأنير الحلبي الشافعي :

الحمد لله منور البصائر بحقائق معارفه ، ومصور الخراطير خزائن لدقائق لطائفه .
الذي أودع القلوب من حكمه جواهر ، وجعل نجوم الهداية بذكره زواهر . أحده
ولا يستحق الحمد على الحقيقة سواه ، وأعتقد التقصير في كل ما فعله العبد من شكر
نعمه ونواه . وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له شهادة تكون للنجاة وسيلة ،
وبرفع الدرجات كفيلة . وأشهد أن محمداً عبده ورسوله الذي بعثه وطرق الإيمان
قد عَفَّتْ آثارها ، وَخَبَتْ أَنْوارها . ووهت أركانها ، وجعل مكانها . فَسَيِّدُ
مُحَمَّدٌ ﷺ من معالمها ما عفا ، وشق من العليل في تأييد كلمة التوحيد ما كان على شفا .
وأوضح سبيل الهداية لمن أراد أن يسلكها ، وأظهر كنوز السعادة لمن أحب أن
يمسكها . وميز شرف الحق بعد أن كان مبهماً ، وأقام ميزان الشرع باتباع الأمر
والنهي بعد أن كان الوجود قد خلا منهما . ﷺ وعلى آله وصحبه أهل المجد والعلا ،

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والمنة ، على ما علمناه من على الكتاب والسنة ، وجعلهما لنا عمدة وعدة
وحسناً وُجْنة . والصلاة والسلام على أول من يقرع باب الجنة . وعلى آله الذين
هم لكل هداية مظنة ، بل مثنة

وبعد فله حراش يهتدى بأنوارها من اقتطف من نورها وجنى من ثمارها .
علقها على (عمدة الاحكام) للحافظ عبد الغنى وشرحها للامام المحقق ابن دقيق العيد
محمد بن علي ، أحلهما الله أعلى درجات الجنات ، وضاعف لهما الأجر والحسنات . كان
جرى قلم تعليقها بمكة المشرفة عند قراءة ذينك الكتاتين على من ألقى إليه أزمة

الذين تجلوا من المحاسن بأبهى الحلى . فأصبحوا شهداء الله في أرضه ^(١) ، وقاموا من أوامره بسنته وفرضه . وفتحوا من الإيمان باباً مُرتجماً ، وتزلوا من العباد منازل النجوم ^(٢) التي منها معالم الهدى ^(٣) ومصاييح تجلو الدُجى . فهم وسائل النجاة ، والمشار

الفتوى في الحرم المكي الشيخ العلامة التقي محمد بن أحمد الأسدى ، أنزله الله من جناته في الجنب العلى . ثم نسجت عليها عناكب الاشتغال ، وضربت عليها من أكف النسيان أقفال ، حتى عطف الله بعطف العنان للتدريس في ذينك الكتاتين لجماعة من عيون الأعيان ، فأعدت النظر فيما علقته أولاً ، وأطلقت لسان البسط والتفصيل لما كنت أشرت إليه مجملاً ، وحررت ما كنت أرجو نفعه في الدارين ، وأن يكون من الآثار المحموده بعد العين . ومن الله الإعانة في البداية والنهاية ، وعليه التعويل في قههم على الرواية والدراية

(١) قوله ^(١) « شهداء الله في أرضه » أقول : إشارة الى ما أخرجه الطبراني عن سلة بن الأكوع مرفوعاً « أتم شهداء الله في أرضه ، والملائكة شهداء الله في السماء » ، وحديث أنه مر عليه صلى الله عليه وآله وسلم بمنامة ، فأتوا عليها خيراً ، فقال « وجبت » . ثم مر عليه بأخرى ، فأتوا عليها شراً ، فقال « وجبت » . الى أن قال صلى الله عليه وآله وسلم « أتم شهداء الله في أرضه » أخرجه الطيالسي وأحمد والشيخان وغيرهم

(٢) قوله « وتزلوا من العباد بمنزلة النجوم » أقول : إشارة الى ما أخرجه عبد ابن حميد من حديث ابن عمر مرفوعاً « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم » إلا أن فيه حمزة النصيني ضعفه ^(٢) وغيره من الضعفاء

(٣) قوله « معالم » أقول : المعالم جمع معلم كمقعد ، قال في القاموس : ومعلم الشيء مظلته وما يستدل به كالعلامة كرمانة . والمصاييح جمع المصباح السراج ، وفيه إشارة

(١) أى قول عماد الدين اسماعيل ابن الاثير مستمل هذا الشرح من مؤلفه الإمام العلامة ابن دقيق العيد

(٢) هو موضوع باتفاق أهل العلم بالحديث

إليهم بقوله عز وجل (٨٥ : ١١) يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات (صلاة دائمة ما عِلِمَ عالم، وشُيِّدت للدين معالم

وبعد فإنه لما كان العلم أشرف ما خلق في الوجود، وأعز ما ينعم الله به على عباده ويوجد به شرف من اختاره منهم بهذا الشعار، وملكهم به ملابس التقوى والوقار، لما اعتز غيرهم منها بالثوب المعار. وخصهم من المزية أن قرن ذكرهم بذكره، وأكرمهم بالشهادة على وحدانيته (١) فما أجدرهم بشكره، وأورد وصفهم لوصفه ثانياً (٢)، وجعل سجى السعادة منهم بهذا القرب دانياً. وفضلهم على كثير من خلقه، وأرشد بهم عباده إلى سبل الحق وطرقه. وأراد بهم خيراً حيث فقههم في الدين (٣)، وأمر

إلى أن الصحابة فيهم مصاييح قد أضاعت. وأخرجت الناس أنوارها إلى الأنوار من الظلمات، وذلك كالحلفاء ومن ضاهاهم في الإضاءة بأنوار علومه وجهاده، وهذا الوصف مشتق لهم من وصفه صلى الله عليه وآله وسلم فإنه وصفه الله بأنه سراج منير كما وصفت الشمس بأنها سراج وهاج، إلا أنه وصف بأنه منير لا وهاج لما في الإنارة من الإضاءة من دون إحراق، بخلاف الوهج فإن فيه إحراقاً، ومنهم من هو مظنة للهدى ودليل يحتاج إليه عند طلب الهداية، ولا شك أن من قد أضاء وسطع نوره أنفع وأكمل، فإنه قد جمع بين وصفى الهداية والدلالة والإضاءة بالفعل، ومنه يعلم ما في الفقرة من الترتي، ولا يخفى ما فيه من الاستعارة

(١) قوله « بالشهادة على وحدانيته، أقول : هذا إشارة إلى قوله تعالى ﴿ شهد الله أنه لا إله إلا هو والملائكة وأولو العلم ﴾

(٢) وقوله « ثانياً، أراد به ما بعد الأول وإلا فإنه تعالى أورده (١) ثالثاً، والمراد أنه وصفهم بأنهم شهداء لوصفه تعالى لهم بالشهادة

(٣) قوله « وأراد بهم خيراً حيث فقههم في الدين، أقول : هذا إشارة إلى ما أخرجه الشيخان وأحمد مرفوعاً « من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين،

الخلايق باتباعهم^(١) لما تمسكوا بجبل الله المتين . وأعزهم باختصاص كل منهم واصطفائه ، وأكرمهم بأن جعلهم ورثة أنبيائه^(٢) . وفضل العلم على العبادة^(٣) ما لم تكن به مقترنة . وقال ﷺ : « بين العالم والعابد مائة درجة ، بين كل درجتين مُحَضَّر

(١) قوله « وأمر الخلايق » أقول الأمر منه تعالى « باتباعهم » مأخوذ من قوله ﴿ فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾ اذ المستول متبع ، ومن غيرها من الآيات والأحاديث

(٢) قوله « ورثة أنبيائه » أقول : فيه إشارة الى ما أخرجه ابن النجار عن أنس « العلماء ورثة الأنبياء » يحبهم أهل السوء وتستغفر لهم الحيتان في البحر اذا ماتوا الى يوم القيامة ، وأخرجه الديلمي في مسند الفردوس من حديث أم هانئ مرفوعاً « العلم ميراثي وميراث الأنبياء قبلي » وأحسن بعض الحفاظ حيث قال^(١) :

العلم ميراث النبي كذا أتى في النص والعلماء هم ورثته
ما خلف المختار غير حديثه فينا فذاك متاعه وأثاثه
فلنا الحديث وراثته نبوية ولكل محدث بدعة احداثه

(٣) قوله « وفضل العلم على العبادة » . أقول : هذا إشارة الى ما أخرجه الخطيب وابن عبد البر في العلم عن ابن عباس مرفوعاً « العلم أفضل من العبادة ، وملاك الدين الورع ، ومثله أخرجه البيهقي في الشعب عن بعض الصحابة ، ووجهه أن العبادة تقع خاص لا يتعدى صاحبه ، والعلم تقع يعم صاحبه وغيره ، والنفع المتعدى أفضل ، ولأن العالم يحتاج اليه العابد الجاهل فهو أفضل ، ولأنه أشد على الشيطان لما أخرجه الترمذي وابن ماجه مرفوعاً « فقيه واحد أشد على الشيطان من ألف عابد » ونظمه من قال :

وان فقيها واحداً غير عابد أشد على الشيطان من ألف عابد

الجواد المضمر سبعين سنة^(١) . وما أراد بذلك إلا العلم النافع^(٢) الذى يُبَلِّغ به من رضى الله الأمل ، والذى ينفع معه القليل من العمل^(٣)

(١) قوله وقال صلى الله عليه وآله وسلم « بين العالم والعابد . . الخ » أقول : أخرجه الديلمى فى مسند الفردوس بلفظ « بين العالم والعابد سبعون درجة » وفى معناه أحاديث ، والمراد أن بينهما هذا القدر فى الجنات أو فى القرب من الله تعالى أو فى القدر عند الملائكة ، وهى متلازمة . والحضر بضم الحاء المهمة وسكون الضاد المعجمة العدو

(٢) قوله « وما أراد بذلك إلا العلم النافع » أقول : لما كان العلم يطلق على كل صورة حاصلة عند العقل أو فيه أبان أن مراده بإيراد الفضائل نوع خاص وهو النافع نقعاً خاصاً وهو المبلغ للعبد الى رضا مولاه الذى هو متبى الآمال ، وما ينفع معه القليل من الأعمال ، وهو علم الكتاب والسنة ، كما أخرجه أبو داود وابن ماجه والحاكم من حديث ابن عمر مرفوعاً^(١) العلم ثلاثة وما سوى ذلك فضل : آية محكمة ، أو سنة قائمة ، أو فريضة عادلة ، وأحسن من قال^(٢) :

العلم قال الله قال رسوله إن صح ، والإجماع فاجده
وحذار من نصب الخلاف جهالة بين النبي وبين رأى فقيهه

(٣) قوله « الذى ينفع معه القليل من العمل » أقول : يدل له ما أخرجه الشيرازى عن على رضى الله عنه مرفوعاً « ركعتان من عالم خير من ألف ركعة من جاهل بالله » وذلك أن العالم يقبل بقلبه على مناجاة مولاه عارفاً بما يستحقه من التعظيم والتوقير والإجلال ، عارفاً بكيفية التأدب فى عبادته والاقبال على طاعته وكيفية العبادة على الصفة المأمورها ، وهذا النافع إنما هو العلم مع العمل به الذى وقر فى القلب كما فى

(١) الحديث مروي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ، وهو صحيح . وعن عبد الله ابن عمر بغير هذا اللفظ ، وهو ضعيف

(٢) هو الحافظ الذهبي

ولما عرفت هذه الحالة ^(١) ، علمت أنى فى الإعراض عن ذلك على غرر من أمرى ، وقلت : إن الخسران موجود عندى ، فى ليال تمر بلا نفع وتحسب من عمرى . فأثرت أن أتمسك من أخبار الرسول ﷺ بما أرجو به النجاة من هذا الخطر ، وأبلغ من اتباع الشريعة المطهرة وأحكامها الوطر ^(٢) . فاخترت حفظ الكتاب المعروف « بالعمدة » للإمام الحافظ عبد الغنى رحمه الله تعالى ^(٣) الذى رتبته

الحديث الحسن مرسل عند ابن أبى شعبة والحكيم ^(١) وأخرجه الخطيب عن جابر مرفوعاً « العلم علمان : فعمل فى القلب فذلك النافع ، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم ، والمراد أنه إذا قرئ فى القلب أثمر العمل ، فإن كونه فى القلب عبارة عن اليقين به والتصديق الذى لا بد وأن يتأثر عنه العمل ، وإلا فإن الكل لا بد وأن تنقش صورته عند النفس فكان نافعاً ، وإن كان على اللسان من دون عمل فذلك من الذين يقولون بأفواههم ما ليس فى قلوبهم ، وهذا هو أخوف ما خافه صلى الله عليه وآله وسلم على أمته ، كما أخرجه ابن عدى من حديث ابن عمر مرفوعاً « أخوف ما أخاف على أمتى كل منافق عليم اللسان ،

(١) قوله « هذه الحالة » أقول : هى مجموع ما سلف من فضل العلم النافع وأهله

(٢) « الوطر » الحظ والنصيب

(٣) قوله « عبد الغنى » أقول : هو الامام محدث الإسلام تقي الدين أبو محمد المقدسى الحنبلى الجماعلى ، صاحب التصانيف ، ولد سنة إحدى وأربعين وخمس مائة ، سمع من أئمة كبار وكتب ما لا يوصف كثرة ، وما زال ينسخ ويصنف ويحدث ويفيد حتى أتاه اليقين . وكان كثير العبادة ورعاً متمسكاً بالسنة على قانون السلف ، صنف المصباح فى ثمانية وأربعين جزءاً اشتمل على أحاديث الصحيحين ، وكتاب نهاية المراد فى السنن نحو مائتى جزء لم يبيضه ، عد له الذهبى فى التذكرة مع هذه عشرة تصانيف

(١) هو الترمذى فى النوادر

على أبواب الفقه ، وجعله خمسمائة حديث . فوجدت الأحاديث كل لفظة منها تحتاج إلى بحث وتدقيق ، وتنتقل إلى كشف وتحقيق . لأن كلامه ﷺ بحر يغاص فيه على جواهر المعاني ، ولا يستخرج حكمه إلا الراسخون في العلم الذين أضحت خواطرهم به أهلة المعاني . فرقتُ من ذلك للقاضي عياض - رحمه الله - على الكتاب المعروف « بالإكمال » ، فوجدته قد احتوى في شرحه على التفصيل والإجمال . لكنه اقتصر على شرح أحاديث الإمام مسلم بن الحجاج ، فاخترت أن أعلم معاني الأحاديث التي أوردها صاحب « العمدة » ، وأسندها إلى الإمامين ^(١) البخاري ومسلم - رحمهما الله - فلم أجد من علماء الوقت من يعرف هذا الفن إلا واحداً عصره ، وفريد دهره ، واسطة عقد الفضائل ، ملحق الأواخر بالأوائل ، الشيخ العالم الفاضل ، الورع

فأكثر ، قال : وما ألفه بلا إسناد العمدة جزآن ^(٢) قال : كان لا يكاد أحد يسأله عن حديث إلا ذكره له وبينه ، ولا يسأله عن رجل إلا قال هو فلان ابن فلان وبين نسبه ، قال الضياء المقدسي : سمعت اسماعيل بن ظفر يقول : جاء رجل إلى الحافظ عبد الغني فقال : رجل حلف بالطلاق أنك تحفظ مائة ألف حديث . قال : لو قال أكثر لصدق . وأطال الحافظ الذهبي في أوصافه . توفي يوم الاثنين الثاني - أو الرابع - والعشرين من شهر ربيع الأول سنة ست مائة رحمه الله ، ودفن بالقرافة بتربة الحنابلة

(١) قوله « وأسندها إلى الإمامين » ، أقول : الإمامان أبو عبد الله محمد بن اسماعيل البخاري ومسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري ، قال الحافظ عبد الغني في خطبة العمدة « أما بعد فإن بعض أخواني سألني اختصار جملة من أحاديث الأحكام مما اتفق عليه الإمامان . . فأجبت إلى سؤاله ، وأسأل الله أن ينفعنا به ومن كتبه أو سمعه أو نظر فيه ، انتهى . قلت : ومن نظر فيما يأتي له وجده لم يلتزم ما اتفقا عليه لفظاً ، بل قد يكتفي في مواضع باتفاقهما عليه معنى كما في بعض ألفاظ الحديث الرابع . وقد تعقبه الزركشي في أحاديث ، وقد نقلنا كلامه مشيرين إليه ، وسيمر بك في هذه الحاشية المسماة بالعدة على شرح العمدة

(١) الظاهر أنه يريد بالجزء ما يبلغ الكرامة

الزاهد ، خجة العلماء ، قدوة البلغاء ، أشرف الزهاد ، بقية السلف ، مفتي المسلمين ،
أبا الفتح تقي الدين محمد ^(١) ، ابن الشيخ الإمام مجد الدين أبي الحسين علي بن وهب
ابن مطيع القشيري رحمه الله ، العامل بعلمه ، المحقق في إفهامه وفهمه ، المتبع ما أمر
الله به من حكمه . رحمه الله تعالى ، ونفع به . فإنه الذي فاق النظراء والأمثال ،
واتصف من المحاسن بما تضرب به الأمثال . فوجت وجه آمالي إليه . وعولت في
فهم معاني هذا الكتاب عليه . وعرفت القصد بما أريد ، وأصغيت لما يبدى فيه من
القول وما يعيد . فأمل على من معانيه كل فن غريب ، وكل معنى بعيد على غيره أن

(١) قوله . أبو الفتح محمد ، أقول : هو المعروف بابن دقيق العيد ، قال السبكي
في حقه في الطبقات ^(١) : شيخ الاسلام ، الحافظ الزاهد الورع الناسك ، المجتهد المطلق ،
ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة ، الجامع بين العلم والدين ، والسالك سبيل السادة
الأقدمين ، أكل المتأخرين . قال الحافظ فتح الدين بن سيد الناس : لم أر مثله فيمن
رأيت ، ولا حملت عن أجل منه فيمن رأيت ورويت . وكان للعلوم جامعاً ، وفي فنونها
بارعاً . مقدماً في معرفة علل الحديث على أقرانه ، منفرداً بهذا الفن النفيس في زمانه ،
لا يشق له غبار ولا يجري معه في مضمار . ولم يزل حافظاً للسانه ، مقبلاً على شأنه .
وقف نفسه على العلوم وقصرها ، ولو شاء العاد أن يمحصر كلماته لحصرها . وقال
الشيخ تاج الدين السبكي : لم أر أحداً من أسيادنا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو
العالم المبعوث على رأس المائة السابعة المشار إليه في الحديث ، فإنه استاذ زمانه علماً
وديناً ، له (الإمام) في الحديث ، وشرحه انذى لم يؤلف أعظم منه لما فيه من
الاستنباطات العظيمة . هكذا أطلقه ابن السبكي فأوهم أنه كل . وفي التذكرة للذهبي :
وعمل كتاب الإمام في الأحكام لو كل تصنيفه وتبويضه لجاء في خمسة عشر مجلداً ،
اتمى . فأفاد أنه لم يكمل وهو المعروف . وشرح العمدة ، والاقتراح في مصطلح الحديث
وشرح العيون في أصول الفقه ، وكتاب في أصول الدين ، وله ديوان خطب وشعر
حسن . مات يوم الجمعة حادى عشر شهر صفر سنة اثنتين وسبعين وسبع مائة

يخطر بباله وهو عليه قريب . فعلمت ما أورده^(١) ومحت على منهل فضله ، رجاء أن أريد ما ورده . فإنه لما كان طلب العلم على كل مسلم واجبا^(٢) ، اخترت أن أكون من طلبته . فإن لم أمت علما مت طالبا لعل الله أن يكفر بالإخلاص في ذلك بعض تحملي لأوزار الدنيا واعترافي ، ويساعني بعفوه عن ذنوب إذا ادعى علي بها لم يكن لي حجة فيها إلا اعترافي . وقد وثقت آمالي بالنجح اعتماداً على ما وردت به السنة . وتأملت معنى قوله ﷺ « من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سهل الله له طريقاً إلى

(١) قوله « فعلمت ما أورده » أقول : فيه اعلام أن ابن دقيق العيد كان يعمل هذه الأبحاث ويعلقها عنه ، فآرايته من الاضطراب في بعضها والاختلاف في نسخها من قبل المستمل ، فان الإملاء ليس كالكتب ، حتى سرى ذلك الاضطراب الى الخطبة ، ومن ذلك زيادة في ألفاظ الخطبة هنا يوجد في بعض النسخ دون بعض منها

(٢) قوله « لما كان طلب العلم على كل مسلم واجباً » أقول : هو إشارة الى ما أخرجه البيهقي في الشعب وابن عدى عن أنس مرفوعاً « طلب العلم فريضة على كل مسلم » ، وأخرجه بلفظه الطبراني في الصغير والخطيب من حديث الحسين بن علي رضي الله عنهما ، وأخرجه أيضاً الطبراني في الأوسط عن ابن عباس رضي الله عنهما ، وأخرجه أيضاً تمام في فوائده عن ابن عمر رضي الله عنهما ، وأخرجه الطبراني في الكبير عن ابن مسعود رضي الله عنه ، وأخرجه الخطيب عن علي رضي الله عنه ، وأخرجه الطبراني في الأوسط والبيهقي في الشعب عن أبي سعيد ، وأخرجه آئمة عن جماعة من الصحابة رضي الله عنهم بلفظه وزيادة . والمراد به علم الكتاب والسنة الذي لا بد للعبد في تمام العبودية والامتثال من معرفته ، وفريضته معلومة قطعاً من بعثة الرسل ، فانهم بعثوا معلمين ، وكل أحد جاهل لا يعلم إلا ما عليه الله ﷻ وأالله أخرجهكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم تشكرون ﷻ فهذه المشاعر لم تجعل للعباد إلا ليشكروا الله بها ، ولا يعرف الشكر إلا بمعرفة المشكور تعالى ، ولا كيفية الشكر إلا بتعليم ما جاءت به الرسل

الجنة^(١)، وسميت ما جمعت من فوائده، والتقطته من فرائده به بإحكام الأحكام،
في شرح أحاديث سيد الأنام، ﷺ وشرف وكرم
جعل الله ذلك إلى يوم القيامة باقياً، ومن مكروه الذنوب منجياً وواقياً. إنه على
كل ما يشاء قدير

(١) قوله « من سلك طريقاً، أقول: أخرجه الترمذى من حديث أبي هريرة
وحسنه، وابن ماجه عن أبي الدرداء كما تقدم



واعلم أن هذه الخطبة وهذا الكلام كله من إنشاء ابن الأثير المستمل عن ابن
دقيق العيد الطالب له تأليف هذا الشرح، وليس هو أحد الثلاثة المعروفين
— الأديب، والمؤرخ، والمحدث — الذين جمعهم من قال:

بنو الأثير الذين كانوا ثلاثة ضمهم إخوان
مؤرخ عالم أديب العز والمجد والضياء

بل هو الحافظ اسماعيل بن أحمد بن سعيد الشيخ عماد الدين ابن الصدر تاج الدين
ابن الأثير الفقيه الكاتب، ولى كتابة مصر، ثم تركها تورعاً. وله مؤلفات منها
بمجموع خطب ورسائل، ومنها تاريخ ذكره القشيري في تاريخه^(١)

(١) واسمه (عبرة أولى الأبصار، فى ملوك الأمصار) فى مجلدين، اقتصر فيه على
الملوك والخلفاء فى البلاد الإسلامية من غير تعرض للوفيات؛ انظر كشف الظنون؛ وله
غيره كتاب (كنز البلاغة) فى مجلد اختصره ولده؛ وله (شرح قصيدة ابن عبدون)
للتاريخية، وتقدم ذلك فى ترجمته ص ٢٩

مقدمة متن العمدة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الملك الجبار ، الواحد القهار . وأشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، رب السموات والأرض
وما بينهما العزيز الغفار . وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
المصطفى المختار ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه الأطهار
الأخبار

أما بعد فإن بعض الإخوان ، سألني اختصار جملة في
أحاديث الأحكام ، بما اتفق عليه الإمامان : أبو عبد الله محمد
ابن إسماعيل بن إبراهيم البخاري ، ومسلم بن الحجاج بن
مسلم القشيري النيسابوري . فأجبتُه إلى سؤاله رجاء المنفعة

به

وَأَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَنْفَعَنِي بِهِ ، وَمَنْ كَتَبَهُ ، أَوْ سَمِعَهُ ،
أَوْ قَرَأَهُ ، أَوْ حَفِظَهُ ، أَوْ نَظَرَ فِيهِ . وَأَنْ يَجْعَلَهُ خَالِصًا لِرُوحِهِ
الكَرِيم ، مُوجِبًا لِلْفَوْزِ لَدَيْهِ فِي جَنَّاتِ النَّعِيم . فَإِنَّهُ حَسْبُنَا
وَنِعْمَ الْوَكِيل

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رَبِّ أَعْيُنِ وَوَقِّ

الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على محمد وعلى آله وأصحابه وسلم تسليماً كثيراً

كتاب الطهارة^(١)

١ — الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : سمعت^(٢)

(١) « كتاب الطهارة ، أقول : لما كان جمع هذه الأحاديث فى الأحكام كما يشعر به الاسم وأهمها الإيجاب للإثابة فى فعله والعقاب على تركه ، وأقدم الواجبات الفعلية وأهمها الصلاة إذ هى عماد الدين كما أخرجه البيهقى فى الشعب عن عمر والديلى فى مسند الفردوس عن على رضى الله عنه بزيادة « وعموده » ، كما أخرجه أبو نعيم الفضل ابن دكين لأنها مفتاح الجنة ، والطهور مفتاحها ، كما أخرجه أحمد والبيهقى فى الشعب من حديث عمر « مفتاح الجنة الصلاة ، ومفتاح الصلاة الطهور ، وأحمد وأبو داود والترمذى وابن ماجه عن على « مفتاح الصلاة الطهور ، وحيث كان الطهور مفتاح الصلاة حسن تقديمه عليها ، إذ لا يدخل المنزل إلا بعد حيازة مفتاحه ، بدأ المصنف بكتاب الطهارة ، وحيث كانت النية مبدأ كل عمل حسن تقديمها على الكل فبدأ بمديثها

(٢) قوله « قال سمعت » ، أقول : قال الزركشى : هذا مما يتكرر كثيراً . وقد اختلف فى المنصوين بعد « سمعت » فالجمهور على أن الأول مفعول به وجملة يقول حال ، ثم الأول على تقدير حذف مضاف أى سمعت كلام رسول الله ، لأن السمع لا يقع على الذوات ، ثم بين المحنوف بالحال المذكورة وهى « يقول » وهى حال مبنية لا يجوز حذفها . والقول الثانى أن الواقع بعد سمعت إن كان ما يسمع تعدى إلى مفعول واحد نحو سمعت القرآن والحديث ، وإن كان ما لا يسمع تعدى الى مفعولين

رسول الله ﷺ يقول : « إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ » ^(١) — وفي رواية : بِالنِّيَّةِ —

نحو سمعت رسول الله ﷺ يقول ، فجملة يقول على هذا مفعول ثان ، وهو الذى اختاره الفارسي فى الإيضاح ، وقد ردوا عليه بأنه لو كان مما يتعدى لكان إما أن يكون من باب أعطيت أو ظننت ، لا جائز أن يكون من باب أعطيت لأن ثانى مفعوليه لا يكون جملة ولا مخبراً به عن الأول وسمعت بخلاف ذلك ، ولا جائز أن يكون من باب ظننت لصحة قولك سمعت كلام زيد فتعديه الى واحد ، قال : ولا ثالث للباين وقد بطلا فيتمين القول الأول . انتهى . قلت : وفيه نظر ، قال ابن الدهان : فإن قلت سمعت زيدا قائلاً لم يكن بالمختار عند بعضهم ، لأن تعلقه بشيء آخر ، لأن قائلاً موضوع للذوات والذوات ليست موضوعاً للسمع ولهذا تقول : رأيت القائل ، فلو كان مما يسمع لم يُر . انتهى

(١) قال « بالنيات ، أقول : جمع نية بالتشديد والتخفيف ، فالتشديد هو المشهور من نوى ينوى وأصل النية نوية بكسر النون وسكون الواو فقلبت الواو ياء لسكونها بعد كسرة ثم أدغمت فى الياء بعدها ، والتخفيف من وفى مثل وعد يعد عدة ومعنى وفى أبطأ وتأخر ، وأطلق هنا لأن النية تحتاج فى تصحيحها الى إبطاء ، كذا قيل . واعلم أنه لم يتكلم الشارح المحقق على رسم النية ، وكأنه لوضوحها لديه ، قال الحافظ ابن حجر فى الفتح : قال البيضاوى النية انبعاث القلب نحو ما يراه موافقاً لغرض من جلب نفع أو دفع ضرر حالاً أو مآلاً ، والشارع خصها بالإرادة المتوجهة نحو الفعل لا بتغاء رضوان الله وامثال حكمه ، وأقره الحافظ ، ونقله الشيخ ابراهيم الكردى فى رسالته فى النية وأقره أيضاً وقال : هذا تعريف شامل لأفراد النية المأجور صاحبها . قال الحافظ : والنية فى الحديث محمولة على المعنى اللغوى ليحسن تطبيقه على ما بعده . قال الشيخ ابراهيم ^(١) وكذلك المراد بها المعنى اللغوى فى حديث عمر مرفوعاً

(١) هو الشيخ ابراهيم الكردى ؛ ولعله والد الشيخ طاهر بن ابراهيم بن حسن الكردى المندى أحد الذين أخذ المؤلف عنهم فى حجة الاولى سنة ١١٢٢

وَأَنَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، فَهِيَ هِجْرَتُهُ

عند ابن أبي الدنيا ، إنما يبحث المقتولون على نياتهم ، وعد أحاديث في معناه ، قال : وكذا حديث ابن مسعود عند أحمد ، رب قتل بين الصفين الله أعلم بنيته ، وحديث عبادة عند النسائي ، من غزا ولا ينوي إلا عقالا فله نيته ، الى غير ذلك . قال : فالشرع قد اعتبر القصد الأعم ورب عليه أحكاما دنيوية وأخرية ، فتختلف أحكام الصور باختلاف نياتها ، أما الدنيوية فكما تختلف أحكام صور القتل باختلاف كونه عمداً أو خطأ أو شبه عمد ، وكما تختلف أخذ الدائن من مال المدين باختلاف قصده الاستيفاء وغيره الى غير ذلك . وأما الآخورية فلأنهم يبدئون على نياتهم مع اختلافها فيجازون عليها ، كما يوضحه حديث أبي هريرة عند مسلم في الأربعة الذين هم أول من يقضى بينهم يوم القيامة : رجل استشهد - وفيه - فيقال له كذبت ، ولكنك قاتلت ليقال جرى . فقد قيل ، وفي قارى القرآن كذلك ولكنك قرأت ليقال قارى فقد قيل ، ومثله في العالم والمنفق . وحديث ابن عمر عند أبي داود ، إن قاتلت صابراً محتسباً بعثك الله صابراً محتسباً ، وإن قاتلت مكائراً مرئياً بعثك الله مكائراً مرئياً ، انتهى . وأقول : هذا التقسيم لانية وإن جرى عليه أئمة أعلام فلا يخفى ما فيه على ذوى الأفهام ، وهو أن النية من أفعال القلوب كما رسموها بقولهم : انبعث القلب الخ ، وأفعال القلوب كأفعال الجوارح لم ينقل الشارع مسماه عن الاسم اللغوي إذا لم يقصد بها وجه تعالى ، فإن الشارع لم ينقل حركة البدن بالسجود لله عن مسماها بالسجود للصنم بل الكل سجود ، ولا نقل حركته بالطواف لله عن مسماه بالطواف للصنم بل الكل باق على مسماه اللغوي ، فإن حركة البدن بالصلاة لله لم تنقل بالصلاة رياء وسعة عن مسماها بل المسمى في الكل واحد : سجود وطواف وصلاة ، من غير نقل ولا زيادة قيد ، لكن هذا مأمور به وهذا منهي عنه ، فكذلك حركة القلب بالنية وانبعائه باق على مسماه لغة لم ينقلها الشرع ولا خصصها ولا هنا معنى لغوي ومعنى شرعي كما قال الحافظ محمول على المعنى اللغوي وقال البيضاوي والشرع خصصها ، وقال الشيخ إبراهيم قد استعملها الشرع في المعنيين ، بل نقول : الشارع لم ينقلها ولم

إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى دُنْيَا يُصِيبُهَا أَوْ امْرَأَةٍ يَبْتَزَّجُهَا ،

يُخَصِّصُهَا وَإِنَّمَا جَاءَ الشَّارِعُ بَيَانُ أَنَّ الدَّاعِيَ وَالْبَاعِثَ لِهَذِهِ النِّيَّةِ إِنْ كَانَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاةِ اللَّهِ وَاتِّبَاعِ أَمْرِهِ فَهِيَ الَّتِي طَلَبَهَا اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ ﴿ وَمَا أَمَرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ ﴾ فَكَانَ صَاحِبُهَا مَاجُوراً وَإِنْ كَانَ الْبَاعِثُ غَيْرَ ذَلِكَ فَانْكَرَ مَا نَهَى عَنْهُ تَعَالَى كَالرِّبَا وَالسَّمْعَةِ كَانَ مَازُوراً كَمَا أَفَادَهُ حَدِيثُ الْأَرْبَعَةِ ^(١) الَّذِينَ هُمْ أَوَّلُ مَنْ تَسْعَرُ بِهِ النَّارُ ، وَحَدِيثُ « يَبْعَثُ مَرَاتِباً مَكَاثِرَ » ، وَإِنْ كَانَ مَا أَبَاحَهُ اللَّهُ كَالْفِرِّقَةِ لِقَصْدِ الْقَنِيمَةِ كَانَ لَهُ مَا نَوَى كَحَدِيثِ « مَنْ غَزَا لَا يَنْوِي إِلَّا عَقْلًا فَلَهُ مَا نَوَى ، وَالْأَظْهَرُ أَنَّهُ لَا يَكُونُ آمَنًا لِأَنَّهُ طَلَبَ مَا أَحْلَاهُ اللَّهُ وَوَعَدَهُ بِ﴿ وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا ﴾ وَإِنْ كَانَ قَصْدُ الْمَقْصَدِ الْآدَنِيِّ بِجِهَادِهِ ، فَانَّ الْمُجَاهِدَ مِنْ قَاتِلٍ لَتَكُونَ كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعَلِيَا ، فَالْقَوْلُ بِأَنَّ حَدِيثَ « يَبْعَثُ الْمَقْتُولُونَ عَلَى نِيَّتِهِمْ » وَنَحْوُهُ وَرَدَّ عَلَى الْمَعْنَى الْأَعْمِ غَيْرَ صَحِيحٍ ، بَلْ وَرَدَّ عَلَى بَيَانِ اخْتِلَافِ أَحْوَالِ الْقَتْلِ فِي الْجُزْءِ عَلَى حَسَبِ الدَّوَاعِي وَالْبَوَاعِثِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ حَدِيثُ الْأَرْبَعَةِ ^(٢) مِنْ قَوْلِهِ « لِيَقَالَ ، فَإِنَّهُ بَيَانُ لِلدَّوَاعِي الْحَامِلَةِ عَلَى تَعَلُّمِ الْعِلْمِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ وَالْجِرَاءَةِ وَالْجُودِ وَكَذَلِكَ مَكَاثِرُ مَرَاتِباً » ، وَكَحَدِيثِ الْبَابِ فَإِنَّهُ قَسَمَ الْهَجْرَةَ بِاعْتِبَارِ ذَلِكَ كَمَا يَأْتِي تَقْرِيرُهُ بَيَاناً لِلْحَوَامِلِ وَالْبَوَاعِثِ ، وَإِنَّمَا عُبِّرَ بِالنِّيَّاتِ فِي هَذَا وَفِي حَدِيثِ الْبَابِ أَيْضاً تَعْبِيراً عَنْ السَّبَبِ بِاسْمِ الْمُسَبَّبِ بِمَجَازٍ وَإِنْ كَانَ الْأَصْلُ الْحَقِيقَةُ فَالْصَّارِفُ مَا ذَكَرْنَاهُ مِنَ الصَّرَاحِ ، وَلَا يَقَالُ فَلْيَعْكَسْ وَيَدْعَى الْمَجَازَ فِيمَا عُبِّرَ فِيهِ بِالنِّيَّاتِ كَحَدِيثِ الْبَابِ وَنَحْوُهُ لِأَنَّا نَقُولُ الْعَكْسُ لَا يَتِمُّ إِلَّا بَعْدَ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى نَقْلِ النِّيَّةِ وَلَا دَلِيلٌ وَلَا مُلْجِئٌ ، بَلِ الدَّلِيلُ الْقَاهِرُ قَائِمٌ عَلَى أَنَّهُ لَا يَصِحُّ دُخُولُ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ الَّتِي زَعَمَ الشَّيْخُ إِبْرَاهِيمُ ^(٣) أَنَّهَا دَاخِلَةٌ تَحْتَ الْمَعْنَى الْأَعْمِ إِذَا الْأَحَادِيثُ سَيَقَتْ لِيَبَانَ انْقِسَامُ النَّاسِ فِي الْآخِرَةِ إِلَى مَتَابِينَ وَمُعَاقِبِينَ بِالْبَوَاعِثِ وَالْحَوَامِلِ ، فَحَدِيثُ « يَبْعَثُ الْمَقْتُولُونَ عَلَى نِيَّتِهِمْ » وَرَدَّ فِي الْقَوْمِ يَهْلِكُونَ يَهْلِكُوا وَاحِداً وَيَصْدُرُونَ مَصَادِرَ شَتَّى ، أَيْ مُنْقَسِمِينَ إِلَى مُعَاقِبٍ وَمَتَابٍ ، فَهِيَ الْمَتَابُ

فَهَجَرَتْهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ،

ولا يدخل تحت المعنى اللغوي إذا لم يصرح فيه بقيد ابتغاء رضوان الله ولا عدمه ، والمعاقب أيضا إذا لم يصرح فيه بعدمه لا يدخل تحته ، وحيث فلا يتم حمل الحديث على المعنى اللغوي أصلا ولا على الشرعي لأنه أخذ فيه قيد ابتغاء رضوان الله فلا يشمل إلا قسما واحداً ، وهو تقصير بالحديث عن معناه وإخراج له عما أريد به ، فعرفت أنه لا يتم حمله على أى المعنيين ، وإن حمل على معنى ثالث شامل للمعنيين ليشمل القسمين فما فى المعنيين لا يشمل ، ثم الحمل على المعنيين فرع ثبوت الشرعي وهو محل النزاع إذ لم يثبت بدليل ، ونحن باقون على الأصل وهو عدم اثبات معنى شرعي ، وبه يعلم بطلان قول الشيخ إبراهيم ^(١) انه ورد على المعنى الأعم وقساده ، ويعلم أنه محمول على معناه اللغوي أى يبعثون على قيد بواعثهم ودواعيهم بين مثاب ومعاقب ، فالأحاديث كلها وإرادة إخباراً على أن أفعال العباد دارت على البواعث والدواعي إثابة وعقوبة ، وتحقيقه ما قاله الغزالي : إن العضو لا يتحرك إلا بالقدر ، والقدرة تنتظر الداعية الباعثة ، والداعية تنتظر العلم والمعرفة أو الظن والاعتقاد ، فاذا جازمت المعرفة بأن الشيء موافق له فلا بد أن يفعل ، وسلبت عن معارضة باعث آخر صارف عنه انبعثت الإرادة ، فاذا انبعثت الإرادة انبعثت القدرة بتحريك الأعضاء ، فالقدرة خادمة للإرادة ، والإرادة تابعة لحكم الاعتقاد والمعرفة انتهى . فهذا الباعث الصادر عن الاعتقاد والمعرفة إن كان ما أمر به الشارع فالتنية المثارة عنه موافقة لمراده تعالى مثاب فاعلها وإلا فلا ، وقد أخبر الله تعالى عن هذه البواعث المأمور بها والمنهى عنها بقوله ﴿ إِنَّمَا نَطْعُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نَزِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا ﴾ ، ﴿ وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى ﴾ ، ﴿ تَرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يَرِيدُ الْآخِرَةَ ﴾ . وبهذا عرفت أن التنية غير منقسمة إلى شرعية ولغوية ، وعرفت أنه لا وجه لجعل التنية ذات أفراد وتقاسيم ورسوم متغيرات تقضى بتغاير ماهيتها وأعم

(١) الكردى المذكور قريبا

وأخص وإدخال بعض الأحاديث في الأعم بما قد صح لك بطلانه ، بل الأحاديث كلها على معنى واحد ، والنية شيء واحد تعددت أحكامها إلى إثابة وعقوبة بالنظر إلى تعدد البواعث ، وكذا اختلف أخذ الدائن مال المدين لاختلاف البواعث أيضا ، واختلاف القتل العمد والخطأ وشبه العمد قليل في البواعث

ومن هنا علمت أن المراد بالنية في حديث الباب هو هذا المعنى اللغوي ، وأن تقسيم النية الذي في أثناء الحديث باعتبار بواعثها ، فمن كان باعث هجرته رضا الله ورسوله فهجرته مقبولة مثاب صاحبها ، ومن كان باعث هجرته المرأة أو الدنيا فهجرته لا أجر فيها ولا وزر . ويحتمل أن يكون مأزورا لأنه طلب الدنيا بما صورته عمل الآخرة ، أى في هذا الحديث لقرينة السياق . وأما في غيره فمدار الإثم والاثابة على تحقق قصده ، فان قصد الأمر المباح غير مغرر بمحض الطاعة فلا إثم عليه ، إذ طلب المباح غير إثم من حيث هو طلب مباح ، وإلا كان أثما بالتغريـر

والحاصل أن هنا صورا أربعة : الأولى أن يقصد أمرا محرما كالزنا والسمعة كان أثما لحديث الأربعة . الثانية أن يقصد أمرا غير محرم كإعلاء كلمة الله فقط كان مأجورا أجر المجاهد المخلص . الثالثة أن يقصد أمرا مباحا فقط كالغنيمة فقط فانه إذا تجرد قصد المجاهد لها لا غير لم يأتهم إن صحبتها نية أنها كسب من الحلال أجر أجر كاسب الحلال . الرابعة أن يقصد الغنيمة وإعلاء كلمة الله كان له أجر الجهاد وهي رتبة أدنى من لم يلاحظ الا على إعلاء كلمة الله فقط . وإذا عرفت هذا عرفت بطلان القول بأن الحديث محمول على المعنى اللغوي ليحسن تطبيقه على ما بعده ، وتقسيم أحوال المهاجر فانه تفصيل لما أجمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وإنما قلنا إنه باطل لأن المعنى اللغوي لم يعتبر فيه إثابة ولا عقوبة كما عرفت . والتقسيم في أثناء الحديث اعتبر فيه ذلك أو بعضه ، ومعنى المقسم معتبر في الأقسام ضرورة دخولها تحت دخول الأخص تحت الأعم ، وإلا لما كانت أقسامه . فالتحقيق ما سمعت من أنه تقسيم للحوامل والبواعث في فوات الأعمال بالحوامل والبواعث ، فباعث النية في هذا الفعل وهو الهجرة إن كان ابتغاء مرضاة الله ورسوله فهي هجرة لله ورسوله ،

١ - أبو حفص عمر بن الخطاب^(١) بن نفيل بن عبد العزى بن رياح - بكسر

وإن كانت المرأة والدنيا فليست لله ورسوله ، لا يقال يحمل قولهم في رسم اللغوى حالا وما لا وجلب نفع ودفع ضرر على ما يشمل الإثابة والعقوبة فيتم التقسيم في حديث الباب لأنا نقول منع منه أمران : الأول أن الإثابة والعقوبة أمور شرعية لا يعرفها أهل اللغة قبل الشرع ، والثاني لو أنه أريد ذلك لما احتيج الى القول بأنه خصصها الشرع ولما اقتصر الى تقسيمها الى لغوى وشرعى ولا يصح ، فهذا الحمل لا يصح . ثم لا يخفى ان رسم البيضاوى شامل لأفراد النيسة المأجور صاحبها كما عرفت ، إلا أنه لا يخفى أنه أوردته رسماً للنيسة العامة كما عرفت من سياقه ، وقد طال الكلام حتى كاد أن يكون رسالة مستقلة ، ولا ينكر طوله فانه في حديث مفرد يأتى بجمع ، ولذا قيل إنه ثلث العلم

فقد أطال ثنائى طول لابسه إن التناء على التنبال تنبال

(١) قوله « أبو حفص » أقول : الحفص الأسد ، وبه كنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر بن الخطاب كما فى القاموس ، وفيه مشروعية الكنية ، ومشروعية الكنية ثابتة بأحاديث فى الأمهات ولو باسم حيوان ، وإن كان له ولد كابى بكر . ثم تكنيته صلى الله عليه وآله وسلم عمر بهذا رمز الى ما كان عليه من الشدة والشجاعة ، فانه يعبر السامع من الاسم الى المسمى ومن اللفظ الى المعنى كما سعى على عليه السلام حيدرة ، وفى شعره :

أنا الذى سمتى أمى حيدره^(١)

وفى هذه الأسماء روعة فى قلب السامع ، ولهذا كان العرب يمتارون التسمية بأسد ونمر وكلاب ونحوها ، وسئل بعض العرب : لم تسمون أولادكم بالأسامى الشنع كمره

(١) قاله على رضى الله عنه لما بارز مرجأ اليهودى بخير ، وتمته :

كليت غابات كربه المنظره
أكيلكم بالسيف كيل السندره

الراء المهملة بعدها ياء آخر الحروف^(١) ، وبعدها حاء مهملة . ابن عبد الله بن قُسط
ابن رزاح ، بفتح الراء المهملة بعدها زاي معجمة وحاء مهملة . ابن عدي بن كعب
القرشي العدوي . يجتمع مع رسول الله ﷺ في كعب بن لؤي . أسلم بمكة قديما^(٢) .
وشهد المشاهد كلها . وولي الخلافة بعد أبي بكر الصديق . وقتل سنة ثلاث وعشرين
من الهجرة في ذي الحجة لأربع مضي ، وقيل لثلاث

ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه^(٣) :

أحدها : أن المصنف رحمه الله بدأ به لتعلقه بالطهارة . وامثل قول من قال^(٤)
من المتقدمين : إنه ينبغي أن يتبدأ به في كل تصنيف . ووقع موافقا لما قال

وكلاب ، وتسمون عبيدكم بالأسماء الحسنة كفلاح ويسار ومبشر ؟ فقال : نحن نسمى
أولادنا لأعدائنا ، وعبيدنا لأنفسنا

(١) قوله . آخر الحروف ، أقول : أي آخر حروف المعجم ، وهي عبارة
قليلة في ضبط هذا الحرف ، والأكثر يقولون بمثناة تحتية . و«قرط» بضم
القاف وسكون الراء المهملة بعدها طاء مهملة أيضا

(٢) قوله . أسلم قديما ، أقول : قال ابن الأثير : سنة خمس ، بعد أربعين رجلا
ولاحى عشرة امرأة ، وقيل : به تمت الأربعون ، وظهر الإسلام بأسلامه ، ووفاته
يوم الأحد غرة المحرم سنة أربع وعشرين ، وعمره ثلاث وستون سنة وقيل غير
ذلك ، وخلافته عشر سنين ونصف

(٣) قوله . الكلام على هذا الحديث من وجوه ، أقول : لم يجعل ما قدمه كلاما
على الحديث لأن المراد به الكلام على معانيه وذلك كلام في روايه

(٤) قوله . قول من قال ، أقول : هو عبد الرحمن بن مهدي كما نقله البخاري
والترمذي عنه ، وعمل بذلك البخاري بفعله أول حديث في صحيحه ، واستشكل لأنه
ترجم أول كتابه بيده الوحي ثم أتى بحديث النيات المذكور ، وأطال الأئمة على ذلك
اعتراضا وتوجيها بما هو مبسوط في فتح الباري ، وكذلك بدأ به السيوطي جامع

الثاني : كلمة « إنما » للحصر ، على ما تقرر في الأصول (١) ، فإن ابن عباس رضى

الصغير مع أنه ليس على وفق ترتيبه كما بيناه في شرحه (التنوير) فقد عمل العلماء بوضعية ابن مهدى ، ومراده يبدأ به في أول مقاصد التصنيف فلا يلزم أنه يبدأ به على التسمية . نعم النية نفسها مبدأ كل فعل وقول ، فهي قبل التسمية وغيرها ، لكن الكلام في حديثها

(١) قوله « على ما تقرر في الأصول » أقول : هي خلافة ، وابن الحاجب في مختصره اختار عدم إفادتها ذلك ، والشارح استدل بتقرير الصحابة لما فهمه ابن عباس رضى الله عنهما من الحصر المفاد لإثبات فدل أنهم فهموا ما فهمه وفهم أهل اللغة والأفهام السليمة ففهمهم حجة . قال ابن حجر في فتح الباري : وتعقب باحتمال أن يكونوا تركوا المعارضة لذلك تنزلاً ، ثم قال : وأوضح من هذا حديث « إنما الماء من الماء » فإن الصحابة الذين ذهبوا إليه لم يعارضهم الجمهور في فهم الحصر وإنما عارضهم في الحكم بأدلة أخرى كحديث « إذا التقى الختانان » انتهى . والعجب من فعله أوضح ، وهما من واد واحد واستدلال متحد ، والتعقب الذى أسفله يرد هنا فيقال : يحتمل أن يكونوا تركوا المعارضة لذلك تنزلاً ، وأحسن من هذا في الرد لإفادة إنما الحصر ما قاله ابن الحاجب وشرح كتابه : ان الحصر استفيد في حديث الباب من تعريف المسند إليه تعريف الجنس المفيد لقصر جنس العمل على المقترن بالنية ، ويجرى مثله في « إنما الربا في النسيئة »، وحيد لا نسلم أن ابن عباس رضى الله عنهما فهم الحصر من كلمة إنما بل من تعريف المسند إليه ، وإقرار الصحابة على الفهم من هذا لا من إنما ، غاية لو سلم فهاهنا مفيد ان للحصر في دليل ابن عباس رضى الله عنهما وهو إنما وتعريف المسند إليه فلا يتم تعيين أحدهما للإفادة دون الآخر فلا يتم قول الشارح ، وفي ذلك اتفاق على أنها أى إنما للحصر يعنى اتفاق ابن عباس والصحابة في أنه يقال الاتفاق وقع على إفادة تركيب إنما الربا في النسيئة للحصر ، وقد اشتمل على مفيدين له : إنما وتعريف المسند إليه ، فمن أين أتى الاتفاق على إفادة إنما له ؟ لم لا يجوز أن يكون ذلك لتعريف المسند إليه أولها معا ؟ إن قيل على أنه التحقيق أن الصحابة لم يوافقوا ابن عباس

الله عنهما فهم الحصر من قوله ﷺ « إنما الربا في النسبة » . وعورض بدليل آخر يقتضى تحريم ربا الفضل ^(١) . ولم يعارض في فهمه للحصر . وفي ذلك اتفاق على أنها للحصر . ومعنى الحصر فيها : إثبات الحكم في المذكور ، ونفيه عما عداه . وهل نفيه عما عداه بمقتضى موضوع اللفظ ، أو هو من طريق المفهوم ؟ فيه بحث ^(٢)

في فهمه فانه فهم الحصر الحقيقي وأنه لا ربا أصلا إلا في النسبة ، والصحابة فهموا أنه قصر لإضافي بقرينة أدلة ربا الفضل ، ثم وافقهم ابن عباس على ذلك كما هو معروف . فان أراد الشارح أنهم وافقوه في إفادتها مطلق الحصر فلا يتم أن ابن عباس فهم نوعا خاصا منه فلم يتحد محل فهمهم وفهمه ، فتأمل

(١) قوله « وعورض بدليل آخر يقتضى تحريم ربا الفضل ، أقول : هو ما يأتي للمصنف من حديث أبي سعيد في قصة بلال وغيره

(٢) قوله « فيه بحث ، أقول : تعرف حقيقته بعد معرفتك بحقيقة المنطوق بتقسيميه ، فان حقيقة المنطوق ما أفاده اللفظ من أحوال مذكورة ، فان ذكرت الحال فنطوق صريح ، وان لم تذكر فنطوق غير صريح ، ومراد من ذكرها أن يأتي في الكلام ما يفيدها وهو قولك ما زيد إلا عالم ، أفاد إثبات العلم له وهو منطوق صريح لأنها ذكرت الحال ، وهى العلم بعد إلا فهو حال مذكور لمذكور ، وأفاد نفي الجمل عنه وهو منطوق صريح أيضا لانه قد ذكر لفظ ما على وجه العموم إذ المراد من ذكر الحال أن يذكر ما يدل عليه في الكلام سواء كان خاصا فيها أو عاما لها ولغيرها ، وهنا نقول : قد أفادت العبارة إثبات الحكم وهو صحة « الأعمال بالنيات ، مثلا بالمنطوق الصريح ، إذ الصحة حال المذكور هو العمل ، لكنه من غير الصريح لأنها إنما ذكرت بالالتزام ، إذ هى من دلالة الاقتضاء لتوقف الصدق عليها ، ونفيه وهو عدم الصحة عند عدم النية وهو منطوق غير صريح أيضا ، أما أنه منطوق فلا أنه أى عدم الصحة حال المذكور وهى الأعمال ذكرت بما يدل عليها بالالتزام ، فإن الإثبات يدل على النفي التزاما ، وقد صرح ابن أبي شريف بأن المنطوق غير الصريح هو دلالة اللفظ على ما لم يوضع له ، بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ، وأما أنه غير صريح فلما قررناه آنفا .

الثالث : إذا ثبت أنها للحصر : فتارة تقتضى الحصر المطلق ^(١) ، وتارة تقتضى حصرًا مخصوصًا ^(٢) . ويفهم ذلك بالقرائن والسياق . كقوله تعالى ﴿ ١٣ : ٧ ﴾ إنما أنت منذر ﴿ وظاهر ذلك الحصر للرسول ﷺ في النذارة . والرسول لا ينحصر

فعرفت من هذا أن دلالة حديث الباب على النفي والإثبات من المنطوق ، وقد وهم في هذا أئمة ، حتى قال شارح الغاية : إن الحصر بالنفي والاستثناء يفيد النفي منطوقا والإثبات مفهوما ، وقد أسلف رسم المنطوق بما سمعت وتقسيمه كما سمعت تقريره ، فلم يوافق تقريره تعريفه وتأصيله تقريره ، فقول المحقق « فيه بحث » كأنه يشير إلى أنه قد قيل إن النفي مفهوم ، أو إلى أنه قد وقع خلاف بين أهل الأصول في رسم المنطوق والمفهوم حتى جعل البعض دلالة الاقتضاء وغيرها من المفهوم

(١) قوله « المطلق » أقول : هو المعروف في البيان بالحقيقى ، وهو تخصيص الشيء بالشيء بحسب الحقيقة ونفس الأمر بأن لا يتجاوز به إلى غيره أصلا . وهو نوعان : قصر صفة على موصوف ، أو موصوف على صفة . والثانى لا يكاد يوجد كما صرح به علماء البيان لتعذر الإحاطة بصفات الشيء ، إذ ما من متصور إلا وله صفات يتعذر إحاطة المتكلم بها ، فكيف يصح قصره على صفة ونفى ما عداها بالكلية ، والأول كثير ، والذي هنا من قصر الموصوف على الصفة اذ هو فى قوة « ما الأعمال إلا بالنيات ، إن لم يلاحظ المقدر ، وكذا إن لوحظ أيضا لانه جزء ما أضيف إليه فله حكمه ، على أن الحكم للفظ المذكور

(٢) قوله « مخصوصا » أقول : هو المعروف فى البيان أيضا بالاضافى ، وهو تخصيص الشيء بالشيء بالنسبة ، والنظر الى شيء آخر لا الى الحقيقة ونفس الأمر ، والأصل هو الحقيقى كما أفاده قوله ان هذا « يفهم بالقرائن والسياق » ، وعطف السياق عليها عطف الخاص على العام ، اذ هو منها ، وكما قال فظاهر ذلك الحصر للرسول فى النذارة وهو فى الآية أيضا من قصر الموصوف وهو الرسول على الصفة وهى النذارة ، وهو من الذى لا يكاد يوجد

في ذلك ، بل له أوصاف جميلة كثيرة ، كالبشارة وغيرها . ولكن مفهوم الكلام (١) يقتضى حصره في النذارة لمن لا يؤمن ، ونفى كونه قادراً على انزال ما اقتراحه الكفار من الآيات . وكذلك قوله ﷺ « انما أنا بشر » (٢) ، وانكم تختصمون الى ، معناه : حصره في البشرية بالنسبة الى الاطلاع على بواطن الخصوم ، لا بالنسبة الى كل شيء . فإن للرسول ﷺ أوصافاً أخرى كثيرة . وكذلك قوله تعالى ﴿ انما الحياة الدنيا لعب ولهو ﴾

(١) قوله « ولكن مفهوم الكلام » أقول : من غير نظر الى القرائن ، والا فقد عرفت أن هذا النوع من القصر لا يكاد يوجد حقيقياً ، فهذا المفهوم انما هو مع الإغماض عن كل شيء من القرائن والسياق وغيرهما . وقوله « لمن لا يؤمن » يريد بواسطة السياق ، والا فهو نذير للمؤمنين أيضاً من شؤم الذنوب كما قال ﴿ انما تنذر الذين يخشون ربهم بالغيب ﴾ ، ﴿ انما أنت منذر من يخشاها ﴾ ، ووجه الحصر هنا أن انذار الكفار كلا انذار لعدم انتفاعهم به ، فهو ادعائى ، وقوله « ونفى كونه » عطف على حصره في النذارة أى يقتضى حصره أى اثبات صفة النذارة له ، ونفى كونه ينزل من الآيات ما يشاء كما هو مقترح الكفار الذين وردت الآية ردّاً لقولهم انه ينزل آية ، فالقصر قصر افراد لأن الكفار اعتقدوا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتصف بالنذارة وبالإتيان بما اقترحوه من الآيات ، ويحتمل أنه قصر قلب وأنهم كانوا يعتقدون أن النبي ليس الا من يأتى بما اقترحوه من الآيات فقلب عليهم

(٢) قوله « انما أنا بشر » أقول : ان قيل هم يعلمون أنه بشر بالمشاهدة التى تفيد عين اليقين فكيف يخبرهم بذلك ؟ قلت : لما كانوا قد علموا أن الله أطلعه على كثير من الغيب جوز صلى الله عليه وآله وسلم أن يتوهموا أنه يعلم ما في بواطنهم فلا يحكم الا بالنظر الى ذلك لا الى البينة ، وأنه جامع بين كونه بشراً وبين كونه يعلم البواطن ، فقصر لهم صلى الله عليه وآله وسلم صفته في البشريه قصر تعيين لقطع ما جوز بوجههم له من نفى الجمع بالاخبار بتعيين الصفة المعلومة ونفى ما عداها ، ومحط الفائدة نفى ما عداها ، وفي تعليقه النبي والإثبات بالبشرية رمز الى أن البشر من حيث صفة البشرية لا يعلم شيئاً من المغيبات

يقتضى - والله أعلم - الحصر باعتبار من آثرها ^(١) . وأما بالنسبة إلى ما هو في نفس الأمر فقد تكبرن سيلا إلى الخيرات ، أو يكون ذلك من باب التغليب للأكثر في الحكم على الأقل . فإذا وردت لفظة « إنما » ^(٢) ، فاعتبرها ، فإن دل السياق والمقصود من الكلام على الحصر في شيء مخصوص فقتل به ، وإن لم يدل على الحصر في شيء مخصوص فأحمل الحصر على الإطلاق . ومن هذا قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات »

(١) قوله « باعتبار من آثرها » أقول : هو بالمد من أثره إذا أكرمه كما في القاموس . والمراد قدمها بالاكرام على الآخرة ، فها هي الالعب وهو لا ينال منها فائدة كما لا ينال اللاعب اللاهي ، وأما بالنسبة إلى ما خلقت له فانها خلقت طريقا إلى الخيرات وسيلا إلى النجاة أو نظر في الحصر إلى الأكثر وهم الذين آثروها فغلبوا على الأقل ، وهم الذين جعلوها لجة واتخذوا صالح الأعمال فيها سفنا ، فالقصر على الأول إضافي وعلى الثاني ادعائي

(٢) قوله « لفظة إنما » أقول : أي مثلا ، وإلا فان هذا حكم مع كل ادوات القصر ، وقوله « فأحمل الحصر على الإطلاق » أي على كونه حقيقيا ، ومنه حديث الباب ، أي ليست صحة الأعمال إلا بالنيات ، فان خلت عن النيات فلا صحة لها ، ففي حديث الباب قد تم الحصر للموصوف في الصفة ^(٣) مع عزته لغة للدليل الشرعي . ثم هنا بحث وهو أن الذي قال يحمل عليه الحصر ان فقدت القرائن هو الحقيقي وهو نوعان كما عرفت : قصر الصفة على الموصوف ، وقصر الموصوف على الصفة . والأول كثير ، نحو ما في الدار إلا زيد ، والثاني لا يكاد يوجد نحو ما زيد الا كاتب ، فان أريد أنه يحمل عند فقد القرائن على الحقيقي وان كان من الثاني فشكل ، اذ هو حمل على النادر ، والنادر غير المتبادر ، والحمل للفظ انما هو على الأعم الأغلب الذي يتبادر عند الإطلاق ، بل في المطول ان هذا النوع من القصر يفضي إلى المحال ، وبينه هنالك . وان أريد الثاني فصحيح ، لكن عبارته مطلقة وهي في سياق ما هو من القسم النادر كما عرفت

(١) وهي قصر الصفة على الموصوف ، أي لا يكون للعمل نتيجة مقبولة إلا بالنية

الرابع : ما يتعلق بالجوارح وبالقلوب ، قد يطلق عليه عمل^(١) ، ولكن الأسبق الى الفهم تخصيص العمل بأفعال الجوارح ، وان كان ما يتعلق بالقلوب فعلا للقلوب^(٢)

(١) قوله « قد يطلق عليه عمل » أقول : فسر القسطلاني في شرح البخارى العمل بحركة البدن ب كله أو بعضه ، وفي القاموس فسر العمل بالفعل ، وفسر الفعل بحركة الانسان فلاق تفسير القسطلاني . وفي فتح البارى : لفظ العمل يتناول فعل الجوارح حتى اللسان فتدخل الأقوال . انتهى . فالأقوال داخلة في العمل على هذا التفسير . ولا شك أنها داخلة في الحكم وهو اختلافها بالنيات ، كما يدل له حديث أنس عند البخارى « ولا اله الا الله كلمة عظيمة كريمة على الله من قالها مخلصا دخل الجنة ومن قالها كاذبا عصمت ماله ودمه وكان مصيره الى النار » ، ومن ذلك ما تقدم من حديث الأربعة^(٣) الذين هم أول من تسعر بهم النار ، وفيه وقراءة القرآن ليقال ، فاختلف القول لاختلاف النية ، ومن اطلاق العمل عليها حديث « من قال لا اله الا الله مائة مرة - الى أن قال - ولم يرفع لأحد يومئذ عمل أفضل منه الا من قال مثل قوله ، أخرجه الديلى في مسند الفردوس عن أبى ذر رضى الله عنه ، وقد ثبتت عدة أحاديث أن التحميد والتكبير والتسبيح صدقة ، وثبت أن الصدقة من أفضل الأعمال ، والأصل الحقيقة ، وثبت في تفسير قوله تعالى ﴿ لعلى أعمل صالحا ﴾ عن ابن عباس أنه قول لا اله الا الله ، ومنه ﴿ ووجدوا ما عملوا حاضراً ﴾ لقوله ﴿ ما يلفظ من قول الا لديه رقيب عتيد ﴾ فهى مما يجدونها محضرة ، وبهذا يعرف صحة قول الشارح « ولا تردّ عندى فى أن الحديث ، الخ

(٢) قوله « فعلا للقلوب » أقول : قال الشيخ ابراهيم قال القسطلاني : وقد أطلق أى العمل على حركة النفس ، فعلى هذا يقال : العمل إحداث أمر - قولا كان أو فعلا - بالجراحة أو بالقلب انتهى . قال الشيخ ابراهيم : اذا جعل الحركة المأخوذة فى تعريف الفعل المفسر به العمل أعم من الحسية والمعنوية كانت أفعال القلوب كلها داخلة فى

الأعمال ، ويدل لكونها أعم من الحسية والمعنوية أنه ورد الأمر بالتفكير في خلق الله والنهي عن التفكير في ذات الله في غير ما حديث وآية ، والتفكير حركة معنوية في المعقولات كما هو مقرر في مظانه ، وفي القاموس : الفكر بالكسر ويفتح إعمال النظر في الشيء ، وقال : أعمل رأيه عمل به ، وقد فسر العمل بالفعل والفعل بالحركة فهي أعم من الحسية والمعنوية ، والفكر يختلف باختلاف النيات فإن الله تعالى أثنى على الذين يتفكرون في خلق السموات والأرض اعتباراً ، وذم من يتفكر في أمر القرآن ليطعن فيه حيث قال ﴿ إنه فكر وقدر ﴾ الآيات . وبالمجمله فالقلب له أفعال تخصه وتختلف باختلاف النيات ، فلا وجه لإخراجها من عموم الأعمال . ويزيده وضوحاً وتأييداً قول أبي في الصحيح « أفضل الأعمال إيمان بالله ورسوله » وحديث ماعز عند أحمد « أفضل الأعمال الإيمان بالله وحده » وحديث رجل من خثعم « أحب الأعمال الى الله إيمان بالله » وحديث عبادة عند أحمد والطبراني مثله حديث أبي ذر في الصحيح بمثله انتهى . وأقول : لا شك في اختلاف أفعال القلوب باختلاف النيات ، وهل الرياء والإخلاص والحب في الله أو في غيره والبغض كذلك الا من أفعالها ، وأن الأفكار سالحة وغير سالحة ؟ وأدلة ذلك كثيرة غير حديث الباب ، وإنما الكلام في تسميتها عللاً لغة حتى يشملها الحديث ، فإن تعميم الحركة على الحسية والمعنوية محل وقف ، إذ اللغوى لا يلاحظ بالحركة ويريد إلا الحسية فإنه يسمى من كان في فكرة وهو قار الجوارح^(١) ساكناً ، ولا يثبت للقلب صفة الجوارح الا مجازاً من باب :

وتلفتت عيني فذ خفيت عنها الطلول تلفت القلب

وكلام القاموس يحتمل أنه فسر العمل بالفعل أى المنسوب الى الجوارح الظاهرة ، وهب أنه أراد الأعم فغاية هذا الدليل في الفكر من أفعال القلوب ، فأين الحب في الله

أيضاً . ورأيت بعض المتأخرين^(١) من أهل الخلاف خصص الأعمال بما لا يكون قولاً ، وأخرج الأقوال من ذلك ، وفي هذا عندي بعد . وينبغي أن يكون لفظ « العمل » يعم جميع أفعال الجوارح . نعم لو كان خصص بذلك لفظ « الفعل » لكان أقرب . فإنهم استعملوها متقابلين فقالوا : الأفعال ، والأقوال^(٢) . ولا تردد عندي .

والبعض فيه وعكسهما والاعتقادات الكفرية وضدها فإنها تختلف أيضاً ولا حركة فيها حساً ولا معنى ، وأما الاستدلال بالأحاديث فإن أراد أن الإيمان يسمى عملاً وهو فعل القلب فهذا لا يتم إلا على رأى المرجئة المردود عند كل العلماء أن الإيمان التصديق فقط ، وأما على ما يختاره غيرهم ومنهم المستدل من أنه مجموع ما في حديث على رضى الله عنه وهو معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان فهو ثلاثة أركان ركنان منهما أفعال لغوية ، فاطلاق العمل على المجموع تغليظاً فلا يدل أنه أطلق على فعل للقلب أنه عمل حقيقة فلا يتم به زيادة المدعى وضوحاً

(١) قوله « ورأيت بعض المتأخرين » أقول : لا كلام في بُعد ما قاله ذلك البعض إلا إذا أطلقت الأعمال في مقابلة الأقوال فهي غير داخلة فيها كحديث ابن مسعود مرفوعاً عند ابن أبي الدنيا « لا ينفع قول إلا بعمل » ، ولا ينفع قول وعمل الابنية ، ولا ينفع قول وعمل ونية إلا بما يوافق السنة ، ومثل حديث على عند ابن ماجه مرفوعاً « الإيمان معرفة بالقلب وقول باللسان وعمل بالأركان » انتهى . قلت : ولك أن تقول : المراد من القول في الحديث شيء خاص هو كلمة الشهادة ، وأنه لا ينفع هذا القول صاحبه إلا بالأعمال الواجبه ومنها الأقوال ، وكذلك قوله وعمل بالأركان يراد به ما شمل اللسان ، فالإيمان قول كلمة الشهادة مع الأعمال الواجبه ومنها الأقوال فلا يتم أن العمل هنا غير شامل للأقوال ، غاية أنه خص بعض الأقوال بالإفراد بالذكر ولا يلزم خروج سائر الأقوال

(٢) قوله « فقالوا الأفعال والأقوال » أقول : من ذلك قسمة السنة النبوية الى أفعال وأقوال

في أن الحديث يتناول الأقوال أيضا ^(١) . والله أعلم

(١) قوله « يتناول الأقوال أيضا ، أقول : كما يتناول الأعمال ، وأما التروك فلم يتكلم عليها . وقال الشيخ إبراهيم الكردي : الترك إذا أريد به كف النفس فهو فعل اختياري ، وكل فعل اختياري يختلف باختلاف النيات ، وقد صح « إذا أراد عبدي أن يعمل سيئة — الى قوله — وإن تركها من أجلى فاكتبوها له حسنة » ، ومفهومه أنه إذا لم يتركها من أجل الله لا تكتب له حسنة ، وهو كذلك كما قاله الغزالي وغيره . قلت : بل قد نقل الشيخ نفسه أنه قد قيل إذا تركها لخوف المسلمين كان آثما . قال الشيخ : ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه ^(٢) ، فنقول : الكف ان كان تركا للشر لله فهو خير ^(٣) ، وإن كان تركا لخير بلا عند فهو شر ، والعمل قد أطلق على الخير والشر قال الله ﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ﴾ ، ويوضحه أن الكف قد أطلق عليه أنه صدقة كما في حديث أبي ذر « كف شرك عن الناس فانها صدقة منك على نفسك » أخرجه ابن أبي الدنيا ، وفي حديث معاذ عند الديلمي « أفضل الصدقة حفظ اللسان ، والأصل الحقيقة ولا صارف ، ولا سيما وقد ورد « كل معروف صدقة » وترك الأذى والشر من المعروف ولا شبهة ، والصدقة قد عدت من أفضل الأعمال فالكف عن الأذى والشر من أفضل الأعمال ، فالتروك من الأعمال ، وهو المطلوب . انتهى . أقول : قد أقر هو نفسه تفسير العمل بحركة البدن ببعضه أو كله ، وفي عموم الحركة المعنوية ما سبق . على أنه لو سلم عمومها لها فالتروك لا حركة فيه أصلا . ثم إذا كانت التروك مقابلة للأعمال لغة وقسمة لها لا قسما منها كما زعم ^(٤) ﴿ أتدعون بعلا وتذنون أحسن الخالقين ﴾ وهو كثير فإدراجها في لفظ الأعمال في غاية البعد ، نعم لو أراد أن لها حكم الأعمال من إثابة وعقوبة لهذه الأدلة التي سردناها لكان قولنا مريضيا

(١) هو لفظ حديث مخرج في الصحيحين

(٢) أى ترك الشر خوفا من الله

(٣) أى زعم أن قول الله تعالى ﴿ أتدعون بعلا ﴾ الآية ان دعوة بكل قسم من

دعوة الله ، وليس الامر كذلك وإنما هي قسيمة لها ، ولذا صارت شركا مع الله

الخامس : قوله **بِإِلَّهِ** ، الأعمال بالنيات ، لا بد فيه من [التقدير ^(١) على] حذف مضاف . فاختلف الفقهاء في تقديره . فالذين اشتروا النية قدره : « صحة الأعمال بالنيات ، أو ما يقاربه . والذين لم يشترطوها قدره » كمال الأعمال بالنيات ،

(١) قوله « لا بد من التقدير » أقول : لما أنه معلوم وجود صورة العمل من دون نية فلا بد من التقدير لتوقف الصدق على المقدّر ، ولذا قيل إنه من المجمل لتردده بين المحتملات ، والجمهور على خلافه ، لسبق المقصود الى الفهم عرفاً فتقدر الصحة ، أى لا صحة للأعمال إلا بالنيات . ورجح بأنه الأقرب الى نفي الذات لأن ما لا يصح كالعدم . قلت : إنما لاحظوا الأقرب الى نفي الذات لأن الكلام ظاهر في نفيها والحرف موضوع لذلك ، اذ قولك لا رجل في الدار يراد به نفي الذات أى نفي صفة استقرار الذات في الدار ، وكأنهم يتساحون في العبارة . قال الحلبي : ولأن اللفظ دل على نفي الذات بالتصريح وعلى نفي الصفات بالتبع ، فلما منع الدليل دلالة على نفي الذات ثبت أن دلالة على نفي الصفات مستمرة ، بحيث ولا بد من مقدر يتوجه النفي اليه فاهو في حكم العدم ، والشارح ذكر مرجحاً آخر وهو أن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال ، يريد أن الأفعال الصحيحة أكثر وجوداً من الأفعال الكاملة ، فيتوجه النفي الى ملازم الحقيقة ، فكان نفي الملازم بالفتح وهو ملاق للأول إذ نفي الملازم كنفي الملازم . وقوله « لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب الى خطوره بالبال » وهو ملاق لقول أهل الأصول لسبق المقصود الى الفهم . قلت : وهنا مرجح أوضح وهو أن خطابات الشارع محمولة على تعريفه وتعليمه للكلفين التكاليف الصحيحة اذ هي المطلوبة منهم ، ولذا حملت الخطابات المطلقة في مثل (حتى تسكح زوجا غيره) على النكاح الصحيح لأنه مطلوب الشارع لا الفساد ، فلا يكون محلاً . فكذلك يكون مطلوب الشارع تعريف العباد صحيح التكاليف التي يسقط بها الطلب وتستحق به الإثابة ، وأما الكمال فهو مطلوب ندباً لا وجوباً وإلا لزم أن لا يجرى إلا الكامل من الأفعال لا الصحيح ، على أني أقول : وهنا مانع عن تقدير الكمال ، وهو أنه سيق الحديث لبيان الأعمال التي يثاب عليها العباد ، فلو قدر الكمال لزم أن لا يثاب العباد ،

أو ما يقاربه . وقد رجح الأول بأن الصحة أكثر لزوماً للحقيقة من الكمال ، فالخلف

فلو قدر الكمال على الأفعال الصحيحة حتى تتصف بالكمال وهو باطل^(١) ، ثم الكمال يتفاوت بتفاوت رتب العاملين فصلاة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكمل الصلوات ، ثم تختلف رتبه على اختلاف طبقات الأتقياء فأى كمال المقدر^(٢) فالقول بتقديره كالأحوال على مجهول ، مع أن الكمال ليس بملازم لجميع الأفعال والحديث عام لجميعها ، بخلاف الصحة فهي شئ واحد ملازم لكل ما يسقط التكليف وهي ترتب الآثار ، فعرفت أن تقدير الكمال غير صحيح هنا ولا ملجئ إليه إلا الدليل الناهض كما نهض على تقديره في حديث « لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد » ، إن ثبت ، وذلك أنه ثبت « صلاة الرجل في جماعة تزيد على صلاته في بيته وصلاته في سوقه خمساً وعشرين درجة » ، الحديث^(٣) عند أحمد والشيخين من حديث أبي هريرة ، وقول الشارح المحقق : إن من لم يشترط النية يقدر الكمال فيه بحث ، لأننا لا نعلم قائلًا يقول إنها لا تشترط النية في شئ من الأعمال حتى يقدر في جميعها الكمال ، إنما وقع خلاف في مسائل وفروع من العبادات ، وإلا فالكل يتفقون على شرطيتها في مواضع من المسائل ، مع أن من لم يشترطها في بعض المواضع لا يقدر الكمال فيها وحينئذ لا يتم له تقدير الكمال هنا ، لأن هذا الحديث عام لكل عمل كما عرفت ، ومن الأعمال ما هي شرط في صحته عنده فلا يتم هذا الإطلاق إلا أن يثبت أن قائلًا يقول لا تشترط النية في عمل من الأعمال ، ولا أظنه يوجد من يقول هذا ، إلا أن يكون مراده أن من لازم كل عمل النية وأن شرطيتها لغو لأنها أمر لا بد منه كما قال بعض المتأخرين : إنه لو كلف بعمل بلا نية

(١) الكلام فيه ركاكة أو تحريف ، والصواب : فلو قدر الكمال لزم أن لا يثاب العباد ، إذ تقدير الكمال على الأفعال الصحيحة حتى تتصف بالكمال باطل

(٢) الصواب أن يقال : فأى كمال يقدر

(٣) كأن المحشى رحمه الله يذهب الى عدم وجوب الصلاة جماعة بدليل المضاعفة وهو مذهب ضعيف

عليها أولى ، لأن ما كان ألزم للشيء كان أقرب إلى خطوره بالبال عند إطلاق اللفظ ، فكان الحمل عليه أولى . وكذلك قد يقدرونه ، إنما اعتبار الأعمال بالنيات ^(١) ، وقد

لكان من تكليف مالا يطاق . على أن هذا لا يتم به حمل الحديث على الكمال ، بل يقول الحديث أنى لطلب أن يكون باعث النية ابتغاء رضا الله ، ولا تقدر صحة ولا كمال ، فالكلام صادق عنده لأنه لا يوجد عمل إلا بنية

(١) قوله « إنما اعتبار » أقول : هو كتقدير الصحة لأن ما لا يعتبر كالعدم ، وقوام كل شيء ما يتقوم ويتحصل به ، قال في القاموس : قوام كسحاب الغذاء وما يعاش به . وفي الصحاح قوام الأمر بالكسر نظامه وعياده ، يقال فلان قوام لأهل بيته وهو الذى يقيم شأنهم ، فما لا نية فيه لا قوام له فلا حصول . واعلم أن الحديث مسوق لبيان أن كل عمل من الأعمال - طاعة كان في الصورة أو معصية - يختلف باختلاف النيات ، فكلمة لا إله إلا الله تكون أعظم الطاعات بنية التوحيد والإخلاص ، وتكون معصية بنية النفاق والرياء . ولطم اليتيم يكون معصية بقصد إهائته وطاعة بقصد تأديبه ، فالحديث إخبار عن انقسام الأعمال الى طاعات ومعاصي بالنيات وغيرها كما دل له التقسيم في آخره ، وهو كلام طلي ليس ابتدائياً ، والقصر فيه للتممين ، لأن المخاطب به من اعتقد أن الهجرة تكون لله وللرأة مثلاً فليل له : ما عملك إلا بالنية ، إن نويت هذا فهو لك ، أو هذا فهو لك . أو قلب إن كان يعتقد أن صورة الهجرة وإن كان لطلب المرأة هجرة لله تعالى . ثم الأعمال كما قال الحافظ ابن حجر تقتضى عاملين ، والتقدير الأعمال الصادرة من المكلفين ، وعلى هذا فهل تخرج أعمال الكفار ؟ الظاهر أنها تخرج ، لأن المراد من الأعمال أعمال العبادة وهى لا تصح من الكافر . انتهى . قال الشيخ إبراهيم : أقول هذا عجيب منه ومن قال بقوله من السابقين واللاحقين ، إذ لا دليل في الحديث على أن المراد من الأعمال أعمال العبادة ، لأن الأعمال جمع محلى بأل وهو من صيغ العموم ، فيعم كل فعل اختياري طاعة كان أو معصية أو مباحاً من كل مكلف مؤمن أو كافر ، ولا يخص لها بالعبادات لا متصلاً

قَرَّبَ ذلك بعضهم بنظائر من المُثَل ، كقولهم : إنما الملك بالرجال ، أى قوامه ووجوده . وإنما الرجال بالمال ، وإنما المال بالرعية ، وإنما الرعية بالعدل . كل ذلك يراد به أن قوام هذه الأشياء بهذه الأمور

ولا منفصلا . ثم ذكر ما ورد من أن الكفار مختلفون في دار العقاب^(١) : منهم من تأخذه النار الى كعبه ، ومنهم من تأخذه الى حجزته ، ومنهم من تأخذه الى تراقيه . ولا شك أن أعمالهم تختلف باختلاف النيات كأعمال المسلمين ، فلا وجه لإخراجها من شمول الأعمال لها وشمول النيات لنياتهم فانه تخصيص من غير مخصص انتهى . أقول : قد عرفت أن الكلام سيق لبيان تفاوت الأعمال في الإثابة وغيرها كما دلت له القصة أولا والقصر والتقسيم آخرا ، وخرط به من هو طالب له أو منزل منزلته ، ولم يلاحظ فيها اختلاف أعمال العقوبات الى ما يقتضى أشدها وأخفها ، مولا هو مراد المتكلم ولا مقام الخطاب يقتضيه ، إنما بعث عليه من أحدث الهجرة لطلب امرأة ظانا أنها تكون لها والله ، ولا منافاة ، وأن ضرورة الهجرة تكون لله وان كانت لطلب امرأة ، فأخبر أن أعمال المؤمنين إنما تكون بالنيات منوبة وغيرها ولا تعرض فيه لأعمال الكفار في أنها تشتد العقوبة بالنيات وتخف بها ، فهذا أمر غير مراد ، ولو سلم أنه لا يصلح له اللفظ فانه لا يحمل إلا على ما يقتضيه الخطاب ، والمقام والنظر الى اللفظ العام من دون نظر إلى مقام الخطاب جمود ، فاقاله الحافظ ابن حجر هو الأظهر ، ولولا أن هذا القائل قد اختار أن لا يقدر لفظ الصحة لكان فساد قوله أوضح ، وأما الحافظ مع تقديره له يتعين ما قاله من خصوص الأعمال بالمؤمنين ، إلا أنه يلزم هذا القائل أن يقدر « إنما مقادير الأعمال » ، ليشمل اختلاف مقادير عقوبات الكفار كما قاله ، على أن مقادير العقوبات مختلفة في حق عصاة المؤمنين ، لكن هذا الاختلاف غير منظور اليه ولا مراد من الكلام ولا يقبله السياق

(١) هذا التقسيم ورد في العصاة من المسلمين من جميع الامم ، أما الكفار فانهم يقدفون في طبقاتها بحسب كفرهم

السادس : قوله ﷺ « وإنما لكل امرئ ما نوى »^(١) ، يقتضى أن من نوى شيئاً يحصل له ، وكل ما لم ينوه لم يحصل له ، فيدخل تحت ذلك ما لا ينحصر من المسائل .

(١) قوله « وإنما لكل امرئ ما نوى » أقول : اختلف الناظرون هل هذه الجملة مؤكدة لما قبلها أو لا ، والذي يظهر أنها مستأنفة ، لأنه بين في الأولى أن صحة الأعمال بالنيات ، وهو حكم للأعمال صريح ، ثم بين في هذه الجملة ما يخص العاملين . وقول الشارح يقتضى أن من نوى شيئاً حصل له أى سواء عمله أو منعه عنه مانع يعند شرعاً معه بعدم عمله ، وهذا صحيح موافق للأحاديث الكثيرة الواردة بثبوت الأجر لمن نوى خيراً ولم يعمل ، كحديث « رجل آتاه الله مالا وعلماً فهو يعمل بعلمه في ماله وينفق في حقه » ، ورجل آتاه الله علماً ولم يؤته مالا فهو يقول : لو كان لى مثل مال هذا علمت فيه مثل العمل الذى يعمل ، فيها فى الأجر سواء ، إلا أنه قد خرج بدليل آخر من هذه القاعدة عدة مسائل : فتها ذكر الله كالتسبيح فانه لا يحتاج الى النية لأنه يتميز بنفسه ، وإنما يحتاج الى القيد . ومنها الألفاظ الصريحة من المعاملات فى الطلاق والنكاح ونحوها ، ومنها إذا وقع فى الماء الكثير ثوب متنجس فانه يطهر ، ومنها من حج أو اعتمر عن غيره ولم يكن قد أدى ذلك عن نفسه فانه ينقلب له مع أنه نواه عن غيره ، ومنها إذا أحرم بالحج فى غير أشهره فانه ينقلب عمرة ، وغير ذلك مما يعرفه من تتبع فروع الكليات . وقوله « وما لم ينوه لم يحصل له » ، ولو عمله ، وللحافظ ابن حجر فى فتح البارى هنا كلام طويل ، قال القرطبي : هذه الجملة مؤكدة لاشتراط النية الذى أفادته الجملة الأولى . وقال ابن عبد السلام : الجملة الأولى لبيان ما يعتبر من الأعمال ، والثانية لما يترتب عليها من الثواب فى الآخرة . وقال الخطابى والنووى : أفادت الثانية اشتراط تعيين المنرى ، فمن عليه صلاة فائتة لا يكفيه أن ينوى الفائتة فقط حتى يعينها ظهراً أو نحوه . وقال ابن السمعاني فى أماليه : أفادت الجملة الثانية أن الأعمال الخارجة عن العبادة لا يحصل بها الثواب إلا اذا نوى بها فاعلمها القرية كالأكل اذا نوى به القوة على الطاعة

ومن هنا عظموا هذا الحديث ، فقال بعضهم^(١) : يدخل في حديث « الأعمال بالنيات ، تلك العلم ، فكل مسألة خلافية حصلت فيها نية فلك أن تستدل بهذا على حصول المنوى ، وكل مسألة خلافية لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل بهذا على عدم حصول ما وقع فيه النزاع . وسيأتى ما يقيد به هذا الإطلاق^(٢) . فإن جاء دليل من خارج يقتضى أن المنوى لم يحصل ، أو أن غير المنوى يحصل ، وكان راجحاً^(٣) عمل

(١) قوله « فقال بعضهم ، أقول : هو عبد الرحمن بن مهدي والشافعي وأحمد وعلي بن المديني وأبو داود والدارقطني وحمزة الكنعاني ، قالوا : إنه تلك الاسلام ووجه الیهى ذلك الى أن كسب العبد يقع بقلبه ولسانه وجوارحه ، فالنية أحد اقسامه الثلاثة وأرجحها لأنها قد تكون عبادة مستقلة وغيرها يحتاج اليها ، قال الحافظ ابن حجر : كلام الإمام أحمد يدل أنه أحد القواعد الثلاث التي يرجع اليها جميع الأحكام عنده وهى : هذا ، و« من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » ، و« الحلال بين والحرام بين ، الحديث انتهى . وبعضهم قال : إنه ربيع العلم ، ونظمه مع الثلاثة الأربع فقال من قال :

عمدة الخير عندنا كلمات أربع قالهن خير البريه
إتق الشبهات وازهد ودع ما ليس يعينك واعملن بنيه

(٢) قوله « ما يقيد هذا الإطلاق ، أقول : ينبغى عوده الى الجملة الآخرة أعنى « وكل مسألة لم تحصل فيها نية فلك أن تستدل به على عدم حصول ما وقع فيه النزاع » . قالوا فانه قد تحصل فضيلة تحية المسجد لمن دخله فصلى الفريضة وان لم ينوها ، وعللوا ذلك بأن القصد بالتحية شغل البقعة ، وقد حصل ، وهو الذى أفاده قوله « أو أن غير المنوى يحصل » ، إلا أن عبارته قاضية بجواز أن يأتى دليل يقتضى أن المنوى لا يحصل وهو بعيد ، وفي قولهم إن فضيلة التحية تحصل لمن دخل المسجد يصل الفريضة وتأمل لأنه لم يقصدها ولا هو مخاطب بفعلها بل بالفريضة التي أتى بها ، وقد أسار الأسنوى الى قريب من هذا

(٣) قوله « وكان راجحاً ، أقول : كأنه أراد به وكان صالحاً للتخصيص ،

به وخصص هذا العموم

السابع : قوله « فن كانت هجرته إلى الله ورسوله » اسم « الهجرة » يقع على أمور^(١) ، الهجرة الأولى : إلى الحبشة . عند ما أذى الكفار الصحابة . الهجرة الثانية : من مكة إلى المدينة . الهجرة الثالثة : هجرة القبائل إلى النبي ﷺ لتعلم الشرائع ، ثم

والأفلا تعارض بين الخاص والعام حتى يرجح بينهما

(١) قوله « الهجرة تقع » أقول : وحقيقتها الترك ، والهجرة إلى الشيء الانتقال إليه عن غيره ، وفي الشرع : ترك ما نهى الله عنه . وهذه الهجرة التي عدّها عائدة إلى أمرين : الأول الخروج من دار الخرف إلى دار الأمن ، وهذا وقع للصحابة ثلاث مرات : هجرتان إلى الحبشة ، قبل سجد المشركين هجرة وبعدها هجرة ، والثالثة خروجهم إلى المدينة قبل خروجه صلى الله عليه وآله وسلم وقبل نشر الإسلام فيها . والثاني الخروج من دار الكفر إلى دار الإيمان ، وكانت أول الأمر تختص بالخروج من مكة إلى المدينة مثلاً إلى أن فتحت مكة وانقطع الاختصاص ، وعليه حديث « لا هجرة بعد الفتح » أي من مكة ، وبقى عموم الهجرة وهي الانتقال من دار الكفر لمن قدر عليه . وأما قول الشارح « الثالثة هجرة القبائل » فهذه وفادة وليست هجرة ، لأنهم خرجوا من دار قومهم وهم مسلمون ، ولذا يرجعون إليهم ويعلمونهم ما تعلّموه ، وهذه هي المراد من قول الله تعالى ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم ﴾ وقد يقال : الوفود صنفان : منهم من نفذ من قوم كافرين فيكون مراد الشارح . وقد قسم الأسيوطي في (منتهى الآمال) الهجرة إلى ثمانية أقسام وعد ما ذكره الشارح وزاد عليه

قوله « إلى دنيا » أقول : اختلف في حقيقة الدنيا على قولين للتكلمين ، أظهرهما كل المخلوقات من الجواهر والأعراض الموجودة قبل قيام الساعة ، وثانيهما ما على وجه الأرض من الجو والهواء . وحققنا الدنيا بغير ما ذكره في رسالة جواب سؤال من حديث « الدنيا ملعونة ملعون ما فيها »

يرجعون إلى المواطن ، ويعلمون قومهم . الهجرة الرابعة : هجرة من أسلم من أهل مكة ليأتى إلى النبي ﷺ ، ثم يرجع إلى مكة . الهجرة الخامسة : هجرة ما نهى الله عنه . ومعنى الحديث وحكمه يتناول الجميع ، غير أن السبب يقتضى أن المراد بالحديث الهجرة من مكة إلى المدينة ، لأنهم نقلوا أن رجلاً هاجر من مكة إلى المدينة ، لا يريد بذلك فضيلة الهجرة وإنما هاجر ليتزوج امرأة تسمى أم قيس . فسُمي مهاجر أم قيس ^(١) ، ولهذا خص في الحديث ذكر المرأة ^(٢) ، دون سائر ما تنوى به الهجرة من أفراد

(١) قوله « فسمى مهاجر أم قيس » ، أقول : قال ابن دحية اسمها قَيْسَة بفتح القاف واللام بينهما مثناة تحتية ساكنة ، قيل ولا يعرف اسم الرجل ستراً له ، أى لم ينقلوه ستراً له ، وهل هذا المهاجر لهذا الشأن آثم أم لا ؟ قلت : قد سبقت إليه إشارة ولم أجد فيه كلاماً لأحد ، والذي يقضى به النظر أن ترتب الإثم وعدمه على القصد ، فإن قصد بخروجه طلب ما يحل له من النكاح فلا إثم عليه ، وإن قصد التفرير والإيهام بخروجه في صورة من هو راغب في هذه الطاعة العظمى وهى الخروج من الأوطان حباً لله ورسوله وقصده غير ذلك كان بهذا الإيهام آثماً . وقال الحافظ ابن حجر : لم ينقل أن هجرته كانت مذمومة مطلقاً ، وإنما هو احتمال مع احتمال أنه نوى بهجرته مفارقة دار الكفر وتزوج المرأة معاً ، ويحتمل أنه قاصد للزواج فقط للإعفاف فيكون مثاباً ، لكن دون من قصد بالهجرة الإخلاص لله تعالى . واختار الغزالي أنه إن كان الأغلب [الإخلاص فهو] ثواب ، وإن كان الأغلب هو الدنيا فيثاب بقدره ، وإن تساوى فلا ثواب لتردد القصد بينهما . ونقل أبو جعفر الطبري عن جمهور السلف فيمن نوى عبادة وغالطها شيء ينأى الإخلاص أن الاعتبار بالابتداء ، فإن كان في ابتدائه خالصاً لم يضره ما عرض له بعد ذلك من إعجاب وغيره . انتهى

(٢) قوله « خص في الحديث ذكر المرأة » ، أقول : فكان من ذكر الخاص بعد العام لنسكتة الاهتمام لكونه السبب وزيادة التحذير من الافتتان بالنساء ، وتعقب بأنه لا عموم في لفظ « دنيا » ، اذ هى نكرة لا تعم في الإثبات فلا تدخل المرأة فيها ، وتعقب بكونها في سياق الشرط فتعم

الأغراض الدنيوية ثم أتبع بالدنيا

الثامن : المتقرر عند أهل العربية : أن الشرط والجزاء ، والمبتدأ والخبر ، لا بد وأن يتغيرا . وهنا وقع الاتحاد في قوله « فن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله » وجوابه : أن التقدير ^(١) : فن كانت هجرته إلى الله ورسوله نية وقصداً ، فهجرته إلى الله ورسوله حكماً وشرعاً

(١) قوله « وجوابه أن التقدير الخ ، أقول : اعترض على تقديره في ^(١) بأن المقدر - بال مبنية فكيف يحذف؟ ولهذا منع اليزيدي في شرح الجمل جعل بسم الله متعلقاً بجمل محذوف أى أبتدى متبركاً ، قال : لأن حذف الحال لا يجوز ، فالأولى تأويله على إرادة المعهود المستقر في النفوس من غير ملاحظة حذف كقولهم : أنت ، أنتى . يعنى أنه إذا اتحد لفظ الشرط والجزاء علم منه المبالغة إما في التعظيم أو التحقير كأنت أنت أى العظيم أو الحقير بقرينة المقام والخطاب ، وقيل الخبر محذوف في الجملة الثانية منهما أى فهجرته إلى الله ورسوله محمودة أو مثاب عليها أو فهجرته إلى ما هاجر إليه مذمومة أو غير مقبولة ، وإنما وضع الظاهر موضع الضمير تعظيماً لشأنه وتفخيماً لشأن من قصد إليه المهاجر والبدء ^(٢) إذا يذكر الله ورسوله ، وقال في الأخير إلى ما هاجر إليه تحقيراً لشأن الدنيا والمرأة وإهانة ما قصد تقييحاً لما آثره بالهجرة واعلم أن حديث الأعمال أخرجه أحمد بن حنبل في مسنده والبخارى في سبعة مواضع من صحيحه في أوله ثم في آخر الإيمان ثم في أول العتق ثم في أول الهجرة ثم في أول النكاح ثم في أواخر الإيمان والنور ثم في أول ترك الحيل . وأخرجه مسلم في أول الجهاد من سبع طرق ، وأخرجه أبو داود في الطلاق ، والترمذى في الجهاد والنسائي وابن خزيمة وابن الجارود في الطهارة وابن ماجه في الزهد وابن حبان في صحيحه والطحاوى في الصيام من شرح معاني الآثار والبيهقي في سننه ، كلهم من

(١) يياض بالأصل

(٢) كذا بالأصل . ولعل الصواب ولذا بدأ بذكر الله ورسوله

التاسع : شرع بعض المتأخرين من أهل الحديث في تصنيف في أسباب الحديث^(١) ، كما صنف في أسباب النزول للكتاب العزيز . فوفقت من ذلك على شيء يسير له . وهذا الحديث - على ما قدمنا من الحكاية عن مهاجر أم قيس - واقع على سبب يَدْخُلُه في هذا القليل . وتنضم إليه نظائر كثيرة لمن قصد تتبعه

العاشر : فرق بين قولنا « من نوى شيئاً لم يحصل له غيره » وبين قولنا « من لم ينو الشيء لم يحصل له » ، والحديث يحتمل للأمرين . أعنى قوله ﷺ « إنما الأعمال بالنيات » وآخره يشير إلى المعنى الأول ، أعنى قوله « ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه » ،

طريق يحيى بن سعيد الأنصارى عن محمد بن إبراهيم التيمي عن علقمة بن وقاص عن عمر

(١) قوله « في تصنيف في أسباب الحديث » أقول : أى أسباب صدوره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الحافظ الأسيوطى في الاتقان : زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ ، وأخطأ في ذلك ، بل له فوائد : منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم ، ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب ، ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال . قال الواحدى : لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها . وقال ابن دقيق العيد : بيان سبب النزول طريق قوى في فهم معانى القرآن . وقال ابن تيمية : معرفة سبب النزول تعين على معرفة فهم الآية ، فإن العلم بالسبب علم بالمسبب . ثم سرد آيات أشكلت على جماعة فأزيل إشكالها لما عرفوا سبب النزول . انتهى . قلت : من مارس علم التفسير حصل له اليقين بصحة ما قاله الواحدى ، لا كما قال ابن تيمية أن معرفته معينة بل محصلة للفهم أصالة ، لكن هذا في بعض الآيات لا على الإطلاق . وهذه الفوائد تجرى في معرفة أسباب صدور الأحاديث النبوية أيضاً ، ومنها هذا الحديث ، فإنه اتضح معناه بمعرفة سبب صدوره عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وارتفع ما كان قد يشكل من ذكر المرأة بخصوصها فيه

٢ — الحديث الثاني : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « لَا يَقْبَلُ اللَّهُ صَلَاةَ أَحَدِكُمْ إِذَا أَحْدَثَ حَتَّى يَتَوَضَّأَ » (١) .

٢ — « أبو هريرة ، في اسمه اختلاف شديد » (٢) . وأشهره : عبد الرحمن

(١) قوله « الحديث الثاني قال : لا يقبل الله الخ ، أقول : أخرجه البخارى في كتاب الوضوء بلفظ « لا تقبل صلاة من أحدث ، قال الحافظ في الفتح : كذا في روايتنا بالضم على البناء لما لم يسم فاعله ، وأخرجه المصنف أيضا في ترك الحيل عن اسحق بن نصر ، وأبو داود عن أحمد بن حنبل كلاهما عن عبد الرزاق بلفظ لا يقبل الله تعالى

(٢) قوله « اختلاف شديد ، أقول : قال ابن الأثير قال الحاكم أبو أحمد : أصبح شيء عندنا في اسم أبي هريرة عبد الرحمن بن صخر ، وظلت عليه كنيته فهو كمن لا اسم له . وقال ابن عبد البر : لا يصح في اسمه ونسبه - مع الخلاف الكبير الذى فيه - شيء . وقال الذهبي في التذكرة : كان اسمه في الجاهلية عبد شمس ، وقال : كنانى أبى هريرة ، لأنى كنت أرعى غنما فوجدت أولاد هرة وحشية ، فلما أبصرهن وسمع أصواتهن أخبرته ، قال : أنت أبو هريرة . قدم مهاجراً ليالى فتح خيبر ، قال أبو هريرة : لما قدمت على النبي صلى الله عليه وآله وسلم قلت في الطريق :

يا ليلة من طولها وعنائها على أنها من دارة الكفر نجت

حفظ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الكثير ، وعن الشيخين وأبى بن كعب وجماعة من الصحابة رضى الله عنهم ، سمع منه أمم ، قال البخارى : روى عنه ثمانمائة نفس أو أكثر ، وكان من أئمة العلم ومن كبار أئمة الفتوى ، مع الجلالة والعبادة والتواضع . وأسند عن أبى عثمان النهدي قال : تضيفت أبا هريرة سبعا ، فكان هو وامرأته وعادمه يعتقبون الليل أثلاثاً : يصلى هذا ، ثم يوقظ هذا الآخر فيصلى ، ثم يوقظ الثالث . كان له خيط فيه ألف عقدة لا ينام حتى يسبح به . وقال : قال لى

ابن حجر . أسلم عام خير سنة سبع من الهجرة ، ولوم رسول الله ﷺ . وكان من أحفظ الصحابة ، سكن المدينة وتوفي بها . قال خليفة ^(١) ، سنة سبع وخمسين . وقال الهيثم ^(٢) : سنة ثمان ، وقال الواقدي ^(٣) : سنة تسع وخمسين ، وهو الأصح ، وهو ابن ثمان وسبعين سنة .

ثم الكلام عليه من وجوه :

أحدها : « القبول » ^(٤) ، وتفسير معناه . قد استدلت جماعة من المتقدمين باتفاه

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا تسألني من هذه الغنائم » ؟ قال : أسألك أن تعلمني بما عليك الله ، فزعم نمره على ظهري فبسطها بيني وبينه ، فحدثني ، حتى إذا استوعب حديثه قال « اجمعها فصرها إليك » . قال : فأصبحت لا أسقط حرفاً مما حدثني . وأحوال هذا الصحابي واسعة . توفي بعد الحس والخمسين ^(٥) واختلف في سنة ووفاته على ثلاثة أقوال كما قال الفارح

(١) قوله « خليفة » أقول : هو أبو عمرو خليفة بن خياط البصري المعروف صاحب الطبقات ، كان حافظاً عارفاً بالتواريخ وأيام الناس غزير الفضل ، وروى عنه البخاري في الصحيح وغيره من الأئمة ، توفي سنة أربعين - وقيل ست وأربعين - ومائتين

(٢) قوله « الهيثم » أقول : هو ابن عدي كان راوية أخباراً ، نقل من كلام العرب وأشعارها وأخبارها ولغاتها الكثير ، له عدة مؤلفات ، ولادته قبل سنة ثلاثين ومائة ، قال ابن قتيبة : توفي سنة تسع ومائتين

(٣) قوله « الواقدي » أقول : هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن واقد ، كان إماماً عالماً له التصانيف في المغازي وغيرها ، ولأه المأمون القضاء وكان يكرم جانبه ويبالغ في إكرامه ، وضعفه في الحديث وشكوا فيه ، ولادته سنة ثلاث وثمانين ومائة ، ووفاته سنة تسع وثلاثين ومائتين

(٤) قوله « القبول » أقول : هو مصدر قبله كملبه قبولاً بالفتح وقد يضم كذا في القاموس ، قلت : وهو من المصادر التي جاءت على فعول بالفتح للفاء وهي قليلة ،

(٥) توفي عام ثمان وخمسين كما في تاريخ ابن كثير

القبول على انتفاء الصحة ، كما قالوا في قوله ﷺ على ما روى : لا يقبل الله صلاة حائض إلا بنهار ^(١) ، أى من بلغت سن الحيض

والمقصود بهذا الحديث ^(٢) الاستدلال على اشتراط الطهارة من الحدث في صحة الصلاة . ولا يتم ذلك الاستدلال إلا بأن يكون انتفاء القبول دليلاً على انتفاء الصحة . وقد حرك المتأخرون في هذا بحثاً . لأن انتفاء القبول قد ورد في مواضع مع ثبوت الصحة ، كالعبء إذا أبق لا تقبل له صلاة ^(٣) ، وكما ورد فيمن أتى عرافاً ^(٤) . وفي

قال الرضى : لم يأت [على هذا الوزن] إلا خمس كلمات ، وقد نظمها بعض علماء الصرف ، وزيد عليه ألفاظ قليلة

(١) قوله « ما روى : لا يقبل الله الخ ، أقول : أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه ، وقوله « من بلغت سن الحيض ، تفسير للحائض لثلاث يظن أنها من قام بها الحيض اذ لا صلاة عليها حينئذ ، لأن لفظ حائض يطلق على من هى في حال سيلان دمها كحائضة كما في كتب اللغة ، ومن قال لا يطلق عليها في ذلك الحال إلا حائضة فقط فليس بصحيح ، والخمار بكسر الخاء المعجمة النصف وكل ما يستر شيئاً فهو خماره كما في القاموس

(٢) قوله « والمقصود بهذا الحديث ، أقول : الذى قصده الشارع إخبار الأمة بهذا الحكم ، وهو أن الطهارة شرط لصحة الصلاة . وقول الشارح « والمقصود - أى مقصود مؤلف العمدة - الاستدلال الخ كحديث مسلم عن ابن عمر مرفوعاً « لا يقبل الله صلاة بغير طهور ، وهو عند أبى داود وغيره من غير رواية ابن عمر ، وشرطية الوضوء للمحدث في صحة الصلاة معلومة من ضرورة الدين

(٣) قوله « كالعبء إذا أبق ، أقول : أخرجه مسلم من حديث جرير مرفوعاً « اذا أبق العبد لم تقبل له صلاة ،

(٤) قوله « وكما ورد فيمن أتى عرافاً ، أقول : أخرجه مسلم وأحمد عن بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « من أتى عرافاً فسأله عن شيء لم تقبل

شارب الخمر^(١)

فإذا أريد تقرير الدليل على انتفاء الصحة من انتفاء القبول فلا بد من تفسير معنى القبول ، وقد فسر^(٢) بأنه ترتب الغرض المطلوب من الشيء على الشيء . يقال : قبل فلان عند فلان : إذا رتب على عنده الغرض المطلوب منه ، وهو نحو الجنابة والذنب

فإذا ثبت ذلك فيقال مثلاً في هذا المكان : الغرض المطلوب من الصلاة وقوعها بمنزلة بمطابقتها للأمر^(٣) . فإذا حصل هذا الغرض^(٤) ثبت القبول ، على ما ذكر

له صلاة ، والعراف - بالعين المهملة مفتوحة والراء مشددة ثم فاء بينهما ألف - من يسعى المعرفة بالمغيبات

(١) قوله « وفي شارب الخمر ، أقول : أخرجه الطبراني في الكبير عن السائب ابن يزيد مرفوعاً بلفظ « من شرب مسكراً لم يقبل الله له صلاة أربعين يوماً ، فهذه الأحاديث قد نفت القبول عن صلاة من ذكر ، مع أنها صحيحة بالإجماع ، ولذا لم يؤمروا بأعادتها ، فالقول بأن نفى القبول في حديث الباب نفى للصحة مخالف لهذه الأحاديث ، وحمل لفظ واحد على معنى في محل وعلى معنى آخر في غيره من دون دليل محكم ، فلا بد من القول بأنه لا صحة في الكل ، أو أنها تصح في الكل ، أو إقامة دليل على الفرق

(٢) قوله « وقد فسر ، أقول : نقل هذا التفسير أيضاً المناوى في مهمات التعاريف

(٣) قوله « بمطابقتها للأمر ، أقول : أى أمر الشارع ، والظرف متعلق بمنزلة والباء سببية ليلاقى ما يأتي من تفسير الأجزاء بأنه مطابقة الأمر . وفي مقاليد العلوم أن الأجزاء هو الأداء الكافي لسقوط التعبد به ، وقيل سقوط القضاء . انتهى

(٤) قوله « هذا الغرض ، أقول : وهو وقوعها بمنزلة ، وهو معنى الصحة ، فإنها فسرت بترتب الآثار ، والآثر موافقة الأمر وسقوط القضاء على الخلاف ، فالأجزاء

من التفسير . وإذا ثبت القبول على هذا التفسير ثبتت الصحة ، وإذا اتى القبول على هذا التفسير انتفت الصحة

وربما قيل من جهة بعض المتأخرين^(١) : إن «القبول» كون العبادة بحيث يترتب الثواب والدرجات عليها . و «الإجزاء» كونها مطابقة للأمر . والمعنيان إذا تبايها ، وكان أحدهما أخص من الآخر ، لم يلزم من نفي الأخص نفي الأعم . و «القبول» على هذا التفسير أخص من الصحة ، فإن كل مقبول صحيح ، وليس كل صحيح مقبولا . وهذا إن تقع في تلك الأحاديث — التي نفي عنها القبول مع بقاء الصحة —

يلاقها ، ولذا لم يذكر تعريفها الشارح المحقق^(٢) ، قال الحافظ ابن حجر في الفتح : المراد بالقبول هنا ما يرادف الصحة وهو الإجزاء ، وحقيقة القبول ثمرة وقوع الطاعة مجزئة رافعة لما في الذمة ، ولما كان الإتيان بشروطها مظنة الإجزاء الذي القبول ثمرته عبر عنه بالإجزاء مجازاً . انتهى . فالمراد بلا تقبل لا تجزئ ، فعرفت أن الصحة والإجزاء مترادفان ، وحصول الإجزاء يتوقف على الإتيان بها مطابقة للأمر ، فالآتي بالصلاة بالوضوء مثلاً قد أوقعها مطابقة لما أمر به من الوضوء عند القيام إليها ، فالغرض المطلوب من الصلاة وقوعها مجزئة ، ومن العذر نحو الذنب ، فالشيء الأول هو الصلاة مثلاً ، والشيء الثاني هو الصلاة أيضاً يقال قبل الله الصلاة إذا رتب عليها الإجزاء ، وقيل فلان عند فلان إذا رتب عليه نحو الذنب ، فقوله «على الشيء» يتعلق بترتب «و«من الشيء» بالمطلوب ، فالشيء المتعلق بالمطلوب هو المفعول ، والشيء المتعلق بالترتب هو القبول وهو شيء واحد في المصدقة^(٣) مختلف بالاعتبار

(١) قوله «ربما قيل من جهة بعض المتأخرين» أقول : لعله الذي حرك البحث الماضي أو بعضهم مؤيداً لذلك البحث بأن القبول أخص من الصحة ، الزيادة فيه ترتب الثواب والدرجات فعليه القبول كون العبادة مجزئة يترتب عليها ما ذكر فإذا نفي القبول لم تنتف الصحة اذ لا يلزم نفي الأعم من نفي الأخص ، فصلاة الآبق والشارب والآتي عرافاً صحيحة غير مقبولة

فانه يضر^(١) في الاستدلال بنفى القبول على نفي الصحة ، كما حكينا عن المتقدمين اللهم إلا أن يقال^(٢) : دل الدليل على كون القبول من لوازم الصحة . فإذا اتفى

(١) قوله « فانه يضر » أقول : الاضرار مراد الباحث من المتأخرين فانه يقول لا يتم الاستدلال بنفى القبول عن صلاة المحدث على نفي صحة صلاته بل يتطلب دليلاً آخر غيره للمدعى ، إلا أنه يشكّل لأنه أيضاً لا يصح حمله على نفي القبول الذي هو الأخص ، اذ لا طائل تحت الاخبار بأنه لا إثابة على صلاة ليس لها صحة إذ هو كالمسألة فوقنا ، بخلاف نفي القبول عن صلاة الآبق فقد تم حمله على معنى صحيح

(٢) قوله « اللهم إلا أن يقال الخ » أقول : هذا مبني على تسليم أخضية القبول من طرق المتقدمين ، وأستبعده كما أشعرت به العبارة ، لأن الدليل الذي دل على لزوم الصحة للقبول لم يذكر بل الأصل عدم ملازمة الأعم للأخص والا لما كان كذلك ، إلا أنه لا يخفى أن دليل هذه الدعوى ما يأتي من قضاء القواعد الشرعية أن العبادة إذا أتى بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب ، وهو دليل ناهض لا تستبعد تلك الدعوى بعد ربطها به ، إلا أن الشارح المحقق كأنه لم يجد هذا الدليل للمتقدمين بل استخرجه بشريف ذهنه فأجراه على ما يرد على المتأخرين . ولا شك أن الله في كتابه رتب على الأعمال الصالحة الإثابة ودخول الجنات ورفع الدرجات ورتب عليها رضاه ﴿ إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك هم خير البرية ، جزاؤهم عند ربهم جنات عدن تجري من تحتها الأنهار خالدون فيها أبداً ، رضي الله عنهم ورضوا عنه ﴾ والآيات لا تنحصر في هذا ، والأحاديث في معناها ، وهي قواعد الشريعة ، فالشارع لم يرسل إلينا إلا ليعرفنا بما يستحق الثواب وينجو به من العقاب ، ولم يردنا في التعريف على الأمور التي توجب صحة العبادات ، ولو كان للقبول أمر آخر لا يلزم الصحة تترتب عليه الإثابة لعرفنا به ، اذ هو من تمام ما بعث به ، وبه تحصل لك صحة التلازم إن قلت ترد صلاة الآبق فقد صرح الشارع بعدم قبولها مع صحتها ، قلت هذه خصها الشارع بفك التلازم اذ هو شرعي لا عقلي ، وليس لنا أن نقيس عليه غيره ، على أن =

= دعوى صحتها تقتصر الى دليل ، لا يقال لا دليل ذلك الاجماع^(١) لما عرف في الأصول من إحالته عند الفحول . والحاصل إنه تعارض المانع والمقتضى ، فان صحة الصلاة لاستكمال شرائطها مقتضى لقبولها ، ولكن إباق فاعلها مثلاً مانع عن قبولها والحكم للمانع عن قبولها لا سيما على القول بأنه جزء من المقتضى ، ان قلت قد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم حدث جماعة على الشرب ولم يأمرهم بقضاء الصلاة والمقام مقام البيان ، ما ذلك إلا أنها مسقطه للقضاء ، قلت : لك أن تقول إن المحدودين لا نعلم أنهم صلوا صلاة واحدة بعد الشرب قبل التوبة بل ثبتت توبتهم ، وعدم القبول إنما هو في حق من لم تثبت له توبة ، لما تقرر من أن التائب من الذنب كمن لا ذنب له ، فقول الشارح إنها تحتاج تلك الأحاديث الى تأويل كأن يراد لا يقبلها الله قبول الكاملة وإلا فإنه يثبت عليها فاعلها^(٢) ، أو تخريج جواب بنحو ما أسلفناه ان قلت هذا التلازم الذي قضت به القواعد يرده قوله تعالى ﴿ إنما يتقبل الله من المتقين ﴾ إذ مفهومه أن أعمال غير المنفى وان صحت فلا قبول لها لتعليقه القبول بالتقوى لا بالصحة ، وفي كلام السلف كثير : لأن تقبل لى صلاة واحدة خير من كذا ، مع تحريم بفعل شرائط الصحة . قلت : أما الآية فنقل ابن تيمية عن المعتزلة والخوارج أن الله لا يقبل حسنة إلا من اتقاه مطلقاً ولم يأت كبيرة ، وعند أهل السنة والجماعة يتقبل الله من اتقى الشرك ، فجعلوا أهل الكبائر داخلين في اسم المتقين ، فعندهم يتقبل الله العمل من اتقاه فيه فعلم خالصاً موافقاً لأمر الله ، فمن اتقاه في عمل يتقبل الله منه وإن كان عاصياً في غيره ، ومن لم يتقه فيه وإن كان مطيعاً انتهى ، فرجع الى المتقى من هو ؟ فإن ظهر أنه المؤمن — والمعتزلى يخرج فاعل الكبيرة عن كونه مؤمناً ، والحق دخوله كما بين في غير هذا — قلت : إلا أنه لا يخفى أن الآية تدل للمعتزلة ، إذ من المعلوم أن ابن آدم الذى لم يتقبل قربانه لم يكن مشركاً ، إذ لا يعرف في أولاد آدم لصلبه مشرك اذ لا يقرب إلا وهو موحد ، فعمل انه لم يتقبل قربانه إلا لكبائر آخر =

(١) أى لا يقال لا يصح الاجماع دليلاً لذلك

(٢) أى دون إثابة الكاملة ، كما هو مذهب أهل السنة

== وذنوب كان عليها ، ولا تكون إلا كباثر لاتفاق الفريقين أن فاعل الصغائر متقى ، فالآية دليل للتعزلة ، إلا أن منهم مشكل جداً لأنه إذا كان لا يتقبل لمرتكب كبيرة طاعة وقد ثبت قرآناً وسنة ووزن الأعمال وإن منهم من تنقل أوزان حسناته ومنهم من تخف ، وثبت قوله تعالى ﴿ وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ﴾ وثبت أنه يقتصر للظالم من المظلوم فتؤخذ حسناته ، وكل هذه الأدلة قاضية بأن لمرتكب الكبائر الهالك بلا توبة أعمال صالحة تقبل ويخفف بها من عذابه ، وإذا عرفت هذا فالآية هنا مشكلة . وأما ما في كلام السلف فلأن كل تقى يظن أنه لم يأت بكل ما أمر به في صلاته وغيرها لمعرفته بعظمة حق الله وأنه يقوم مناجياً له فلا يدرى أقام بواجب الخضوع والخشوع وسائر الواجبات القلبية أم لا ، فهم الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم فيما أخرجه الترمذى من حديث عائشة أنها قالت : قلت يا رسول الله الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة ، أم الذين يشربون الخمر ويسرقون ؟ قال : لا يابنت الصديق ، ولكنهم الذين يصومون ويتصدقون ويخافون أن لا يقبل منهم ، وقال ابن العربي : القبول في السنة السلف الرضا ، يقال قبلت الشيء رضيته وأردته والتزمت العوض عنه ، فقبول الله العمل هو رضاه به وثوابه عليه ، وكذا فسر صاحب المشرق والنهاية القبول بالحجة والرضى . والذي يذبحى أن يقال في اختلاف الأحاديث التي ذكرها وكونها مستوية في نفى القبول فاتفقت الصحة معه في بعضها دون بعض أنه لا يلزم من نفى القبول نفى الصحة ، لكننا ننظر في المواضع التي نفى فيها القبول : فإن كان ذلك العمل قد اقترفت به معصية علمنا أن عدم قبوله إنما هو لوجود تلك المعصية ، فمن هذا الوجه كان ذلك العمل غير مرضى ، لكنه صحيح في نفسه لاجتماع الشروط والأركان فيه ، وذلك كصلاة الأبق ومن ذكر معه ، فهؤلاء إنما لم تقبل صلاتهم للمعصية التي ارتكبوها مع صحة صلاتهم ، وإن لم يقترن بذلك العمل معصية فعدم قبولها إنما هو لفقد شرط من شروطه ، فهو غير صحيح لأن الشرط ما يلزم من عدمه العدم ، وهذا كصلاة المحدث فعدم قبولها إنما هو لأن ضد الحدث الذي هو الطهارة شرط في صحة الصلاة . انتهى . وهو وجه للفرق مبنى على تقرير الفرق وأنه لا نزاع فيه ، وإنما ==

انفت ، فيصح الاستدلال بنفي القبول على نفي الصحة حيثئذ . وبحاج في تلك الأحاديث - التي أتى فيها نفي القبول مع بقاء الصحة - إلى تأويل ، أو تخريج جواب على أنه يرد على من فسر القبول ، بكون العبادة مثاباً عليها ، أو مرضية ، أو ما أشبه ذلك - إذا كان مقصوده بذلك أن لا يلزم من نفي القبول نفي الصحة - أن يقال : القواعد الشرعية تقتضي أن العبادة إذا أتى بها مطابقة للأمر كانت سبباً للثواب والدرجات والإجزاء . والظاهر في ذلك لا تنحصر

الوجه الثاني في تفسير معنى الحدث ، : فقد يطلق ^(١) بإزاء معان ثلاثة أحدها : الخارج المخصوص الذي يذكره الفقهاء في باب نواقض الوضوء ، ويقولون : الأحداث كذا وكذا
الثاني : نفس خروج ذلك الخارج
الثالث : المنع ^(٢) المرتب على ذلك الخروج . وبهذا المعنى يصح قولنا : رفضت

= يبحث عن وجهه ، وإلا فلو قيل : إعلام الشارع بأن صلاة الأبق مثلاً لا تقبل كإعلامه بأن صلاة المحدث لا تقبل ، فالتفرقة تحتاج إلى دليل قاهر ، وإلا فالظاهر أن الكل شرط في صحة الصلاة ، وقد عرفت ما أسلفناه فيه قريباً . ثم إن كلامه لا يلائم مذهب أهل السنة وهو أن المعصية لا تمنع من القبول ، إنما يلائم كلام المعتزلة كما سمعته من نقل ابن تيمية عن الفريقين ، ومثل كلام ابن العربي نقل النووي في شرح ابن الصلاح قال : وعدم قبول صلاة الأبق للمعصية ، وأما صحتها فوجود شرائطها وأركانها المستلزمة صحتها . واستحسنه النووي ، ولكن في الجميع ما عرفت من علم ملائمة مذهب القائلين به

(١) قوله : معنى الحدث قد يطلق ، أقول كأنه في عرف الفقهاء ، ولذا قال يطلق ولم يقيد به في اللغة ، وليست معاني لغوية

(٢) قوله : الثالث للمنع ، أقول : حذف متعلقه ليحل كل ما يعتبر فيه الطهارة ، فالمراد بالمنع عن كل قرينة تكون الطهارة شرطاً في صحتها ، فيدخل الطواف بالبيت

الحديث ، و «غيرت رفع الحديث» ، فإن كل واحد من الخارج والخروج قد وقع .
وبما وقع يستحيل رفعه ، بمعنى أن لا يكون واقعا . وأما المنع المرتب على الخروج
فإن الشارع حكم به ^(١) ، ومدَّ غايته إلى استعمال المكلف ^(٢) الطهور ^(٣) ، فاستعماله ^(٤)
يرتفع المنع . فيصح قولنا : رفعت الحديث ، و : ارتفع الحديث ، أى ارتفع المنع
الذى كان ممدوداً إلى استعمال المطهر

وبهذا التحقيق يقوى قول من يرى أن التيمم يرفع الحديث . لأننا لما بينا أن

وغيره . وسيصرح الشارح بالمتعلق في قوله : من الأمور المخصوصة ،

(١) قوله : حكم به ، أقول : أى بالمنع ، ولكنه حكم به ومدَّ غايته بخلاف
الأولين فإنه وإن حكم بهما أى جعل لهما حكماً فإنه لم يجعل لرفعهما غاية اذ لا رفع لهما ،
فهذا التركيب من باب أعجبنى زيد وكرمه ، فإن إبانة الفرق بين هذا والأولين إنما هو
بجعل الغاية أى غاية كونه مانعا

(٢) قوله : المكلف ، أقول إشارة الى أن أحدكم فى الحديث ليس مراداً به من
خوطب فلا يشمل التيب والفساء ، بل المراد به المكلف ، وهو مجاز من باب إطلاق
الخاص وإرادة العام ، أو هو حد لحاصل المراد بالخاق غير المخاطبين بطريق القياس ،
تحتل عبارته الأمرين

(٣) قوله : الطهور ، أقول : هو بفتح الطاء اسم الماء ، وبالضم الفعل ، والأول
أوفق بلفظ الاستعمال ، والثانى أوفق بمحل لفظ الحديث حيث قال يتوضأ فإن المراد
به الفعل

(٤) قوله : فاستعماله ، أقول : أى المكلف أو الماء يرتفع المنع المرتب على
الخروج ، والمراد بارتفاعه أن لا يكون واقعا إذ هو المعنى الذى حكم باستحاله فى
الأولين ، وظاهره أنه لا يستحيل فى الثالث وهو كذلك ، فإن ارتفاع المنع بمعنى عدم
وقوعه بعد استعمال الطهور واضح

المرتفع هو المنع من الأمور المخصوصة^(١) ، وذلك المنع مرتفع بالتيمم ، فالتيمم يرفع الحدث^(٢) . غاية ما في الباب أن رفعه للحدث مخصوص بوقت ما ، أو بحالة ما ،

(١) قوله « من الأمور المخصوصة » أقول : أى التى خصها الشارع باشتراط الطهارة ، وبه يعلم أن ذكر الوضوء في الحديث إنما هو لكونه الأصل ، والا فالحكم عام للتيمم للاشتراك في العلة وهى رفع المانع

(٢) قوله « فالتيمم يرفع الحدث » أقول : اختلف في ذلك بعد الاتفاق على أنه مبيح لما قصد به بما شرع له كما يفيد قول الشارح ، وذلك المنع مرتفع بالتيمم ، إنما هل يبقى عليه حكم الحدث ، وهل يجب لمساس بدنه الماء إذا زال موجب التيمم ؟ وقد استدل من قال لا يرفع التيمم بقصة عمرو بن العاص وقد أصابته جنابة - وهو أمير الجيش في غزوة ذات السلاسل - تخاف البرد فتييمم وصلى بأصحابه من دون اغتسال ، فلما أخبر صلى الله عليه وآله وسلم قال « يا عمرو صليت بأصحابك وأنت جنب ، فسماه صلى الله عليه وآله وسلم جنباً حال صلاته . وأجاب منازعهم بأجوبة ذكرها ابن القيم في الهدى ، الأول أنه شكاه أصحابه أنه صلى بهم جنباً ، فاستفهمه عما قالوه ، فاخبره بعذره ، فقال : سمعت الله يقول ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم . إن الله كان بكم رحيماً ﴾ فأقره صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . انتهى . وأقول : مراد المجيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما حكى في استفهامه ما قاله أصحابه ، ولم يسمه صلى الله عليه وآله وسلم جنباً ، فلا حجة فيه . إلا أنه لا يخفى أنه قد قرر صلى الله عليه وآله وسلم كلام أصحابه حين شكوا أنه صلى بهم جنباً ، ولو كان قد ارتفع حدثه بالتيمم لقال لهم صلى الله عليه وآله وسلم إنه ليس يجب فانه قد تيمم ، فلا استدلال بتقريرهم على تسميته لا باطلاقه عند الاستفهام لذلك اللفظ ، وذلك ترجيح غير هذه الرواية عليها وأنه لم يصل بهم إلا متوضئاً . ثم قال^(١) : الثانى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يستعلم فقه عمرو في الاغتسال فقال « صليت بأصحابك وأنت جنب ،

وهي عدم الماء . وليس ذلك ببدع^(١) ، فإن الأحكام قد تختلف باختلاف عاقلها وقد كان الوضوء في صدر الإسلام واجباً لكل صلاة على ما حكوه . ولا شك

فلما أخبره أنه تيمم للحاجة علم فقهه فلم ينكر عليه . قلت : ولا ينبغي أنه يلزم أنه صلى الله عليه وآله وسلم تيمم بالسؤال عن ذلك ، وقد نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن الأغاليط ، إذ كان يكفيه في معرفة فقه عمر و أن يقول له : لم فعلت ذلك ؟ وقوله : غاية ما في الباب - أي باب التفرقة بينه وبين الوضوء - أن رفع التيمم له حالة معينة هي حالة عدم الماء ، فقوله بخصوص أي عن أحكام الوضوء ، وفيه ما يدل أنه كالوضوء في كل حكم إلا في خصوصية إطلاق رفعه الحديث ، فإنه يخالفه ، وهـ أو ، في قوله : في وقت ما أو حالة ما ، للتوسع ، فإن العذر عن استعمال الماء نوعان : أحدهما عدم الماء ، والآخر تعذر استعمال المكلف له . واعلم أن تعيينه لذلك بحالة عدم الماء ناظر إلى القول بأن قيد (لم تجدوا ماء) في الآية عائد إلى ما سبق ذكره فيها من حالتي المرض والسفر وأنه لا يجوز التيمم فيهما إلا عند عدم الماء ، وهذا يروى القول به عن عطاء والحسن ، وهو وإن كان ظاهر السياق إلا أنه استبعد من أنه لو أريد لما كان لذكر المرض فائدة ، لأنه يعلم أنه إذا جاز للصحيح عند عدم الماء فبالأولى جوازه للمرض ، فيكون ذكره حشواً يسان عنه كلام الله عز وجل لأنه عادم ، بل كان مقتضى الإنجاز القرآن أن يقال : فإن لم تجدوا ماء من دون ذكر حالتي المرض والسفر ، لأن المبيح إنما هو عدم الوجدان ، وفي الآية كلام كثير للنظار ، وليس المراد هنا إلا الإشارة إلى ما تقتضيه عبارة الشارح المحقق ، ولك أن تحمل قوله عدم الماء إلى أنها كناية عن إباحة استعمال التراب فلا تكون إشارة إلى ما أسلفناه بل يعم

(١) قوله : وليس ذلك ببدع ، أقول : أي خصوصية رفع التراب للحديث بحالة عدم الماء ليس ببدع في هذا الحكم فيستكر^(٢) بل الأحكام قد ثبت لها مثل هذه

(١) يميل الشيخ رحمه الله إلى أن التراب رافع للحديث ، وهو منذهب كثير من العلماء . غير أن الصحيح أنه مبيح لا رافع ، لقوله يُحِلُّ ، فإذا وجدت الماء فامسه بترتك .

أنه كان رافعاً الحدث في وقت مخصوص ، وهو وقت الصلاة ، ولم يلزم من انتهائه بانهاء وقت الصلاة في ذلك الزمن أن لا يكون رافعاً للحدث . ثم نسخ ذلك الحكم عند الأكثرين . ونقل عن بعضهم أنه مستمر . ولا شك أنه لا يقول إن الوضوء لا يرفع الحدث

نعم هنا معنى رابع ، يدعيه كثير من الفقهاء ، وهو أن الحدث وصف حكمي مقدر قيامه بالأعضاء على مقتضى الأوصاف الحسية . وينزلون ذلك الحكم منزلة الحسي في قيامه بالأعضاء . فاقول فيه : إنه يرفع الحدث - كالوضوء والغسل - يزيل ذلك الأمر الحكمي ، فيزول المنع المرتب على ذلك الأمر المقدر الحكمي . وما نقول بأنه لا يرفع الحدث ، فذلك المعنى المقدر القائم بالأعضاء حكماً باق لم يزل . والمنع المرتب عليه زائل . فبهذا الاعتبار نقول : إن التيمم لا يرفع الحدث ، بمعنى أنه لم يزل ذلك الوصف الحكمي المقدر ، وإن كان المنع زائلاً

، حاصل هذا : أنهم أبدوا للحدث معنى رابعاً ، غير ما ذكرناه من الثلاثة المعاني ، وجعلوه مقدرأ قائماً بالأعضاء حكماً ، كالأوصاف الحسية . وهم مطالبون بدليل شرعي يدل على إثبات هذا المعنى الرابع ، الذي ادعوه مقدرأ قائماً بالأعضاء ، فإنه منى بالحقيقة ، والأصل موافقة الشرع لها ^(١) ، ويبعد أن يأتوا بدليل على ذلك

الخصوصية باختلاف محلها ، فإن الوضوء كان في صدر الإسلام لا يرفع الحدث إلا في حالة مخصوصة وهي وقت الصلاة ، فقد ساوى التيمم في هذا ، مع أنه كان رافعاً للحدث اتفاقاً ، فيرفع التيمم الحدث أيضاً لعدم الفارق . وقوله « على ما حكوه » ، قال شارح مسلم : إنه قال ذلك جماعة من السلف ، واستدل له بما رواه أحمد وأبو داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بالوضوء لكل صلاة طاهراً كان أو غير طاهر ، فلما شق عليه وضع عنه الوضوء إلا عن حدث

(١) قوله « والأصل موافقة الشرع لها » أقول : أي القاعدة المعروفة في موارد الشرع أنه يأتي موافقاً للحقيقة ، لا مخالفاً لها بالأمر الحكيم كما زعم من يدعي ذلك ،

وأقرب ما يذكر فيه : أن الماء للمستعمل قد انتقل إليه للملغ ، كما يقال ، والمسألة متنازع فيها ^(١) . فقد قال جماعة بطهورية الماء للمستعمل . ولو قيل بعدم طهوريته ^(٢) أو بنجاسته لم يلزم منه انتقال مانع إليه . فلا يتم الدليل . والله أعلم

الوجه الثالث : استعمل الفقهاء « الحدث ، عاما » ^(٣) فيما يوجب الطهارة ، فإذا حمل

وإذا كان خلاف الأصل فلا بد من دليل ^(٤) وأقرب ما يستدلون به أنه قد تقرر أن الماء للمستعمل لا يرفع الحدث ، ما ذلك إلا أنه انتقل إليه الأمر المانع القائم بالأعضاء ، فلو لا انتقاله إليه لكان رافعا للحدث ، فهذا الحكم انما ثبت للمستعمل لا انتقال الأمر الحكمي المنزل منزلة الحسى اليه فلم يقف على رفع الحدث ثانيا

(١) قوله « والمسألة متنازع فيها ، أقول : هذا جواب عن الاستدلال بعدم رفع الماء للمستعمل للحدث بأن هذا الدليل غير متفق عليه فقد لا يسلبه الخصم ، فانه قد ذهب جماعة الى طهورية الماء للمستعمل أى كونه مطهراً رافعا للحدث . وفيه قول ثان أنه طاهر غير مطهر ، فمن قال إنه يرفع الحدث قال : لأنه لم يأت مانع رافع له بدليل ، فالأصل بقاؤه على الطهورية الثابتة له خلقة بنص (وأزلنا من السماء ماء طهوراً) والمستعمل لم ينتقل عن هذا الوصف ، وعلى مدعى انتقاله عنه الدليل . والقائلون بأنه طاهر مطهر البصرى والزهرى والنخعي وداود ومالك ، والحق معهم يظهر لمن راجع الأدلة . والقائلون بأنه نجس الخفية ، وقالت الشافعية طاهر غير مطهر ، وهو مذهب الزيدية . وقد جود الشارح الكلام في ذلك

(٢) قوله « بعدم طهوريته ، أقول : لو سلم عدم كونه مطهراً رافعا للحدث مع كونه طاهراً كما تقول طائفة من المانعين ، أو قيل بنجاسته كما هو قول آخرين منهم ، لما لزم أن ذلك لا انتقال مانع اليه ، اذ لا دليل على تعينه ، بل يجوز أن يكون حكماً تعديلاً لا تعرف علته ، أو أنها الاستقذار ، أو غير ذلك مما لا دليل ، فلا دليل

(٣) قوله « استعمل الفقهاء الحدث عاما ، . أقول : يريد والأصل أنه استعمال

الحديث عليه - أعنى قوله «إذا أحدث» - جمع أنواع التواضع على مقتضى هذا الاستعمال ، لكن أبو هريرة راويه قد فسر الحديث في بعض الأحاديث - لما سئل عنه - بأخص من هذا الاصطلاح ، وهو الريح ، إما بصوت أو بغير صوت ، فقيل له : يا أبا هريرة ، ما الحديث ؟ فقال : فساء أو ضراط ، ولعله قامت له قرائن حالبة اقتضت هذا التخصيص

الوجه الرابع : استدلل بهذا الحديث على أن الوضوء لا يجب لكل صلاة ^(١)

لغوى لم يتجدد به عرف ، والراوى لغوى وأعرف بتفسير ما رواه ، ولم يطلقه إلا خاصا كما في صحيح البخارى في كتاب الطهارة أنه قال رجل من حضرموت : ما الحديث يا أبا هريرة ؟ قال : فساء أو ضراط ، فلا بد من الجمع بين الإطلاقين ، فجمع الشارح بينهما بأن أبا هريرة خص في تفسير الحديث الريح بصوت أو بغيره لقريئة قامت له أن ذلك المراد من الحديث ، لأن العموم هو الأصل فيما كان في حيز أداة الشرط فلا يخرج عنه إلا بدليل ، وقال ابن بطال في شرح البخارى : إنما اقتصر أبو هريرة على بعض الأحداث لأنه أجاب به سائلا سأله عن المصلى يحدث في صلاته ، فخرج جوابه على ما يسبق المصلى من الأحداث في صلاته ، لأن البول والغائط والملامسه غير معهودة في الصلاة . انتهى . قلت : إذا ثبت ذلك فهو ما ترجاه الشارح المحقق من القرينة ، وإلا فيحتمل أن أبا هريرة أراد مجرد التمثيل لا حصر الأحداث كلها . وفي فتح البارى : إنما خصهما تنبيها بالآخف على الأغلب ، ولأنهما قد يقعان في الصلاة أكثر من غيرهما

(١) قوله «لا يجب لكل صلاة» ، أقول : كما ذهب إليه جماعة مستدلين بقوله ﴿إذا قمتم إلى الصلاة﴾ فإنه علق إيجاب غسل أعضاء الوضوء بالقيام ، قال القاضى عياض : إنه ذهب إلى فريضة الوضوء لكل صلاة قوم للآية ، وذهب آخرون إلى أنه قد كان ذلك ثم نسخ . وعلى هذا أجمع أهل الفتوى ولم يبق عندهم فيه خلاف ، ومعنى الآية عندهم : إذا قمتم محدثين

ووجه الاستدلال به أنه عليه السلام نفي القبول ممتداً إلى غاية الوضوء ^(١) . وما يعد
الغاية مخالف لما قبلها . فيقتضى ذلك قبول الصلاة بعد الوضوء مطلقاً . وتدخل تحته
الصلاة الثانية قبل الوضوء لها ثانياً

*

٣ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمرو بن العاص ^(٢) وأبي هريرة

(١) قوله « نفي القبول ممتداً إلى غاية الوضوء ، أقول : هي إضافة بيانيته ،
والوضوء هنا بضم فائه وفتحها ^(١) ويقدر مضاف أى استعمال ونحوه ، والذي بعد الغاية
هو القبول ، وهو مخالف لما قبلها بأن يكون القبول ثابتاً مطلقاً من غير قيد فتدخل
الصلاة الثانية ، وهذا الاستدلال يتم عند غير نفاة المفاهيم

(٢) الحديث الثالث . أقول : لم يذكر الشارح شيئاً من حال عبد الله بن عمرو
وعائشة رضى الله عنهما . وأما أبو هريرة فقد تقدم ذكره لبعض أحواله ، مع تعرضه
في الحديثين الأولين لحال روايتهما ، فلنشر إلى شيء من حالهما . فعبد الله هو ابن عمرو
ابن العاص القرشي ، أسلم قبل أبيه ، وكان أبوه أكبر منه بثلاث عشرة سنة ^(٢) وكان
عابداً عالماً حافظاً ، قرأ الكتب ، واستأذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أن يكتب
حديثه فأذن له . واختلف في وفاته ومحل وفاته على أقوال ذكرها ابن الأثير في رابع
الجامع . روى عنه مسروق وسعيد بن المسيب وخلق سواهما . وأما عائشة فقالت
الزركشي إنها بالهمزة ويقرأها عوام المحدثين بالياء وهو ملحون . انتهى . قلت : هي
اسم فاعل من عاش ، مثل قائل وبائع ، والكل بالهمز . وقد وقع هذا الوم للحريرى
في الرسالة الرقطاء من المقامات . هذا وعائشة أم المؤمنين وتكنى بأُم عبد الله ابن
اختها أسماء ، كناها بذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بنت أبي بكر ، تزوجها
صلى الله عليه وآله وسلم بمكة في شوال سنة عشر من النبوة قبل الهجرة بثلاث سنين ،

(١) أى وضوء بضم الواو ، ووضوء بفتحها . ويطلق الاول على الماء ويطلق الثاني
على الفعل

(٢) عبد الله بن عمرو أصغر من أبيه بأحدى عشرة سنة

وعائشة رضي الله عنهم قالوا : قال رسول الله ﷺ «وَيْلٌ» للأعقابِ مِنَ النَّارِ.

وأعمرس بها في المدينة في شوال سنة اثنتين من الهجرة ولها تسع سنين ، وبقيت معه تسعا ، مات وهي في ثمانى عشرة سنة . كانت فقيهة عالمة فصيحة فاضلة كثيرة الحديث عنه صلى الله عليه وآله وسلم عارفة بأيام العرب وأشعارها . وروى عنها جماعة من الصحابة والتابعين . ماتت بالمدينة سنة سبع - وقيل سنة ثمان - وخمسين لسبع عشرة خلت من رمضان ، ودفنت ليلا بالبيقع ، وصلى عليها أبو هريرة رضي الله عنه في أيام معاوية

(١) قوله «ويل» أقول : هو مصدر في الأصل بمعنى هلاك ، لا فصل له من لفظه ، مرفوع على الابتداء ، وفي القاموس : وادٍ في جهنم أو بئر فيها أو باب من أبوابها ، فلا يرد هنا أنه كيف ابتدأ به وهو نكرة ، ويجب عنه بأنه من باب سلام عليكم ، نعم يصح إن أريد هلاك للأعقاب فيكون من باب : فترب لأفواه الوشاة وجندل ، فيكون دعاء . ثم يحتمل على تقدير أنه أريد به هلاك للأعقاب الإخبار أنه قد أعد الله ذلك لمن ذكر ، وعلى كل تقدير فهو يدل على وجوب إمساس الأعقاب للباء ، فإن العقوبة من لوازم الوجوب ، وليس الإيجاب مقصوراً على صيغة الطلب ، وإن كان قد علم الإيجاب لما ذكر من آية الوضوء ، فمن هنا قال الشارح المحقق «فيه دليل على وجوب تعميم الأعضاء» وإنما قال «تعميم» لأنه ورد في ترك بعض العضو ، والآية قد دلت على وجوب تعميم القدمين لما قيدت بالكعبين ، فلا يقال يجوز أنه أريد فيها بأرجلكم بعض القدم كما أريد بذلك من قوله تعالى ﴿فاقطعوا أيديهما﴾ إلا أنه قد يقال : غاية ما في الآية أنه يجب إنهاء الغسل إلى الكعبين ، وغاية ما في الحديث وجوب إمساس الأعقاب ، وذلك يتم مع عدم تعميم أجزاء القدم ، فمن أين أفيد لإيجاب التعميم لأجزاء القدم ؟ ويجب عن هذه المناقشة بأنه يعلم من الوعيد على الأعقاب أنه لم يرد لخصوصية العقب ، فانه وسائر أجزاء القدم سواء في شمول الآية

الحديث فيه دليل على وجوب تعميم الأعضاء بالمطهر^(١)، وأن ترك البعض منها غير مجزئ^(٢). ونصه إنما هو في الأعقاب —————. اب. وسبب

لها ، فلما ترك عن إمساس الماء ورد للوعيد عليه ، فدل أن غيره من أجزاء القدم مثله للاستواء في الوجوب وعدم التخصيص ، واليه أشار الشارح المحقق بقوله « وسبب التخصيص ، أى للأعقاب بالذكر ، أو بأنه دل الوعيد بتركهم الأعقاب أنهم قد علموا وجوب التعميم من الآية أو من أحاديث تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم الوضوء ، وأنهم تركوه عالمين بوجوبه وإلا لما توعد ، وإذ لا وعيد إلا على من علم الوجوب

(١) قوله « تعميم الأعضاء بالمطهر » أقول : أعضاء الوضوء ستة ، والحديث ورد في الأعقاب فدل على وجوب تعميم القدمين كما قررناه آتفا . وأما سائر الأعضاء فدلالته على وجوب التعميم فيها إنما هو بالقياس لعدم الفارق ، كأنه أشار الى ذلك بقوله « ونصه إنما هو في الأعقاب » انتهى . إلا أن لك أن تقول : قد دلت الآية أو تعليمه صلى الله عليه وآله وسلم على وجوب التعميم فيها لما قررناه من أن الوعيد فرع العلم بالوجوب ، ولا يقال الوعيد في الأعقاب ، فالدلالة في الآية على تعميم الأقدام لا سائر الأعضاء ، لأننا نقول : إذا فهم وجوب التعميم منها في الأقدام فقد فهم في غيرها من الأعضاء لاتحاد مورد الخطاب ومحل الفهم ، لأن الباء لما دخلت في المسوح وهو الرأس خدشت في الدلالة على التعميم فيه كما عرف ويأتى ، فينخص من تعميم الأعضاء . وقوله « بالمطهر » كان الأحسن بالماء ، لأن التراب لا يعم الأعضاء ولا يعم به ما يجب فيه كما يأتى ، وهو يسمى مطهراً كما يأتى للشارح في حديث الركوع

(٢) قوله « غير مجزئ » ، أقول : في ترجمة البخارى إشارة الى استدلاله بالحديث على عدم إجزاء المسح ، قال الحافظ : اتزع منه البخارى أن الإنكار عليهم كان بسبب المسح لا بسبب الاقتصار بهذا الحديث ، ورد عليه ذلك بقريب مما ذكرناه ، فلعل الشارح أشار الى البخارى بقوله فاستدل به وقوله « غير مجزئ » ، أى غير مسقط لوجوب الوضوء ، لا يقال الوعيد دل على تجريم عدم التعميم فيجوز أن

التخصيص^(١) أنه ورد على سبب ، وهو أنه وَاللَّهُ رأى قوماً وأعقابهم تلوح ، أى تبرق . والآلف واللام^(٢) تحتمل العهدة . والمراد : الأعقاب التى رآها كذلك لم

يجزى رؤيتهم ، لأننا نقول : قد عرفت أن وجوب التعميم أفادته الآية ، فسمى الوضوء المأمور به هو ما عمت به الأعضاء ، فما لا تعمم فيه لا يكون وضوءاً شرعياً فلا أجزاء

(١) قوله « وسبب التخصيص » ، أقول : هو جواب ما يقال : إذا كان التعميم واجباً لكل أعضاء الوضوء فلم خص الوعيد بالأعقاب ؟ فقال : لأنها السبب الباعث عليه . إلا أنه لا يخفى أن هذا السؤال لا يرد إلا بعد معرفة أن إيجاب التعميم عام ولا يعرف من نفس هذا الحديث ، فكان الأولى أن يقول : قد دلت الآية وأحاديث التعليم على وجوب التعميم ، وتخصيص الأعقاب هنا لأنها السبب

(٢) قوله « والآلف واللام » ، أقول : هى عبارة مستفيضة عند العلماء ، وإن كانت الآلف لا دخل لها فى معنى اللام إنما هى وصلة المنطق به لا غير ، فإن اللام هى حرف المعنى والآلف من حروف المثانى لا دخل لها فى المعانى ، وإن كان الخلاف شهيراً فى آلة التعريف أى أ ل أم اللام فقط ، فالحق ما سمعت ، وتسميتها ألفاً باعتبار صورتها الخطية ولا ففى همزة مع أنها تكتب بصورة الواو والياء إذا ضمت أو كسرت ولا تسمى واواً وياء . وقوله « للعهد » أى الذكرى ، ويقال الخارجى أى الذى تقدم له ذكر وجود فى الخارج فصار معهوداً بين المتكلم والمخاطب ، وقد يكتفى عن تقدم ذكره بعلم المخاطب به كما يقال : دخل الدار أغلق الباب ، ومنه هنا تعريف الأعقاب وهذا واضح . وأما الاحتمال الآخر فهو أن يراد باللفظ معنى صالح لما أطلق عليه ولغيره بقرينة المقام ، كأنه قيل : أكل عقب لم يمسه الماء أو الأعقاب لم يمسه الماء بجعل [ال] للاستغراق أو للعهد الذهنى ، وتدخل هذه الأعقاب التى قد تحقق لها عدم مس الماء دخولا أولياً ، وهذا المعنى يناسب أخلاقه صلى الله عليه وآله وسلم فى أنه كان لا يواجه أحداً بما يكرهه ، بل يقول : ما بال قوم يفعلون كذا ؟ إن أراد ذكر

يمسحها الماء . ويحتمل أن لا تختص بتلك الأعقاب التي رأها كذلك . وتكون الأعقاب التي صفتها هذه الصفة ، أى التي لا تعم بالمطهر . ولا يجوز أن تكون الألف واللام للعموم المطلق . وقد ورد في بعض الروايات « رأنا ونحن نمسح على أرجلنا . فقال : ويل للأعقاب من النار ، فاستدل به على أن مسح الأرجل غير مجزئ » . وهو عندى ليس بجيد . لأنه قد فسر في الرواية الأخرى أن الأعقاب كانت تلوح ، لم يمسحها الماء . ولا شك أن هذا موجب للوعيد بالاتفاق^(١)

ما يكره مما وقع ، ويصح بعد كون اللام للعموم المطلق الصادق على من مس الماء عقيه ومن لا ، إلا أنه لا يجوز شرعاً لأنه يكون دعاء من المعصوم على من لا يجوز الدعاء عليه ، أو إخباراً منه عن كون الويل له وليس بصادق ، فلذلك قال الشارح « ولا يجوز أن تكون الألف واللام للعموم المطلق »

(١) قوله « بالاتفاق » أقول : يريد اتفاق الخصمين لا اتفاق الأمة ، لأنه سيأتي له قريباً بأن ثمة من يقول بكفاية التطهير لما دون العقب ، ومراده أنه قد ورد الحديث بالفاظ منها « واعقابنا تلوح لم يمسحها الماء » ، ومنها « ونحن نمسح على أرجلنا ، فالوعيد على ترك الإمساس للأعقاب لأنه اتفاق بين من استدل برواية المسح وبرواية أنها تركت الأعقاب تلوح أن تركه محل الوعيد ، فمن حمله على ذلك فقد عمل بالروایتين لأنه حمل رواية المسح على أن الوعيد فيها مراد به ما في الرواية الأخرى وهو عدم إمساس الأعقاب الماء جمعاً بين الروایتين ، ومن حمل الوعيد على نفس المسح فقد أخل بالرواية الأخرى ، ولذا قال الشارح « وليس فيها ترك بعض العضو » ، يعنى وقد ورد الوعيد عليه بلا ريب فكيف أهمل ، ولا يقال تحمل تلك الرواية على الوعيد على المسح والأخرى على الوعيد على ترك الأعقاب ، لأننا نقول : هي رواية واحدة وواقعة واحدة ، ولا من جمع حديثهما على معنى واحد وقد أمكن على أحد اللفظين دون الآخر فيتعين ويكون المراد يرانا نمسح على أرجلنا أى نغسلها تاركين للأعقاب ، أما حمل المسح على الغسل فجاز من باب الاستعارة المصروفة للإشارة الى

والذين استدلووا على أن المسح غير مجزئ إنما اعتبروا لفظ هذه الرواية فقط ، وقد رُتّب فيها الوعيد على مسمى المسح . وليس فيها ترك بعض العضو ، والصواب - إذا جمعت طرق الحديث - أن يستدل ببعضها على بعض ، ويجمع ما يمكن جمعه . فيه يظهر المراد . والله أعلم

ويستدل بالحديث^(١) على أن «العقب ، محل للتطهير ، فيبطل قول من يكتفى بالتطهير فيما دون ذلك»^(٢)

خفة الغسل مسارعة لإرهاق الصلاة لهم وهي قرينة المجاز ، وتبينه الرواية الأخرى . وأما التقييد بتاركين غُمل للمطلق على المقيد . قلت : وهنا ما هو أوضح في رد الاستدلال بالحديث على عدم إجزاء المسح ، هو أنه لو أريد ذلك لقال ويل للأرجل لأنها التي رآها تمسح

(١) قوله «ويستدل بالحديث ، أقول : هذا عطف على قوله «فيه دليل ، أي ويستدل بالحديث على أن العقب محل التطهير الواجب . ووجه الدلالة أنه حين رآها تلوح ذكر الوعيد وخصها بالويل تنصيها على ذلك وإلا فالويل لأهلها فهو على حذف مضاف ، ويحتمل أنه لا حذف ، ونسب الويل إليها لأن تركها سبب ، وأنه خصها بالعقاب كما عوقب السارق بقطع العضو الذي تناول السرقة وإن كان الألم للبدن جميعا

(٢) قوله «فيبطل قول من يكتفى بالتطهير بما دون ذلك ، أقول : كأنه يشير إلى قول الإمامية وغيرهم من القائلين بالمسح ، فانهم يقولون : لا يجب تعميم القدم بالمسح . قال العامل من الإمامية في شرح الأربعين له ما لفظه : لا يجب استيعاب الرجلين بالمسح ، بل يكفي المسح من رهوس الأصابع إلى الكعبين ولو بأصبع واحدة ، وهو إجماع فقهاء أهل البيت . انتهى . والكعب عندهم - كما نقله العامل أيضا في شرحه عن الفخر الرازي - عظم مستدير مثل كعب الغنم والبقر موضوع تحت عظم الساق حيث يكون مفصل الساق والقدم ، ويجب عندهم استيعاب القدم طولا فقط من رهوس الأصابع إلى الكعب . انتهى . ومنه تعرف أنه لا يجب عندهم مسح الأعقاب لأن

٤ - الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « إذا توضأ ^(١) أحدكم فليجعل في أنفه ماء ، ثم ليفتنز . ومن استجمر فليوترز . وإذا استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يديه قبل أن يدخلهما في

العقب مؤخر القدم ، ومن لا يجب عنده استيعاب ظهر القدم لا يجب عنده مسح العقب ، وأما من أوجب الغسل فلا أعلم قائلًا منهم يقول إنه لا يجب غسل العقب ^(٢)

(فائدة) قال الزركشى : هذا الحديث من رواية عائشة ، تفرد به مسلم ولم يخرج به البخارى ، به عليه عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين . قلت : فليس شرط المصنف كما عرفت . وأما حديث ابن عمرو فأخرجه أحمد والشيخان وأبو داود والترمذى وابن ماجه وأصحاب المستخرجات . وأما حديث عائشة فأخرجه مسلم من أربع طرق ، وأخرجه أيضا ابن ماجه . وفى الباب عن جماعة من الصحابة فى بعضها « ويل للأعقاب من النار » وفى آخره « آمنوا الوضوء » ، ويل للأعقاب من النار ،

(١) قوله « إذا توضأ » أقول : إذا شرع فى الوضوء أو أخذ فيه . وقوله « ليفتنز » هذا اللفظ لأبى داود ، والأصل بوزن ليفتعل ولغيرهما بمثلثة مضمومة بعد التون الساكنة . قال الفراء : يقال ثر الرجل وأنثر واستنثر إذا حرك الثرة وهو طرف الأنف ، أفاده فى الفتح . قوله « وإذا استيقظ » قال الحافظ فى فتح البارى : هكذا عطفه المصنف ، واقتضى سياقه أنه حديث واحد ، وليس هو كذلك فى الموطأ ، وقد أخرجه أبو نعيم فى المستخرج من الموطأ رواية عبد الله بن يوسف شيخ البخارى مفردا ، وكذا أخرج مسلم الحديث الأول من طريق ابن عينة عن أبى الزناد ، والثانى من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن أبى الزناد . وعلى هذا فكان البخارى يرى جمع الحديثين إذا اتحد سياقهما فى سياق واحد ، كما يرى جواز تفريق الحديث الواحد إذا

(١) هذا البحث قد أورده شارح الطحاوية ، وذكر منهج المعتزلة . ثم رد عليهم . وهو بحث نفيس جدا فراجع

الإِنَاءِ ثَلَاثًا^(١) . فَإِنَّ أَحَدَكُمْ لَا يَدْرِي أَيُّنَ بَأْتَتْ يَدُهُ ،

وفي لفظ لمسلم « فَلَيْسَتْ تَنْشِقُ بِمَنْخَرَيْهِ مِنَ الْمَاءِ^(٢) » ،

وفي لفظ « مَنْ تَوَضَّأَ فَلَيْسَتْ تَنْشِقُ » ،

فيه مسائل^(٣) : الأولى . في هذه الرواية : « فليجعل في أنفه » ، ولم يقل « ماء » ، وهو مبين في غيرها ، وتركه لدلالة الكلام عليه^(٤)

اشتمل على حكيمين مستقلين . وقوله « يديه » المراد بهما الكفان اتفاقاً دون ما زاد عليهما ، وقوله « قبل أن يدخلهما في الإناء » ، هذا لفظ البخاري ، ولفظ مسلم « فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها » ، ولم ينبه عليه الزركشي ، وكأنه ينبه على ما فات أحدهما لا ما اختلف فيه لفظهما مع الاتفاق عليه معنى

(١) قوله « ثلاثاً » ، أقول : قال الزركشي إنه لفظ مسلم ، ولم يذكر البخاري التثنية

(٢) قوله « وفي لفظ لمسلم فليست تنشق بمنخريه » ، أقول : قال الحافظ : إنه ثبت في مسلم من رواية سفيان^(١) عن أبي الزناد ، وثبت أيضاً في البخاري لأبي ذر ، وسقط لغيره ، وكذا اختلف رواية الموطأ في إسقاطه وذكره

(٣) قوله « فيه مسائل » ، أقول : تفنن بالتعبير بالمسائل ، وفيما سلف بالوجوه ، وهي جمع مسألة اسم مكان سأل لأنه يسأل فيها ، ويحتمل غير ذلك

(٤) قوله « لدلالة الكلام عليه » ، أقول : وذلك أن قوله « إذا توضأ » ، معناه إذا استعمل الماء أو إذا فعل الوضوء وكلاهما يدل على الماء والمفعول يحذف لقيام القرينة ، وقد ثبت لفظ ما في البخاري في رواية أبي ذر وسقط في رواية غيره ، وكذا ثبت في رواية مسلم من رواية سفيان عن أبي الزناد كما في فتح الباري

الثانية : تمسك به من يرى وجوب الاستنشاق ، وهو مذهب أحمد^(١) . ومذهب الشافعي ومالك : عدم الوجوب . وحمل الأمر على التنب ، بدلالة ما جاء في الحديث من قوله ﷺ للأعرابي « توضأ كما أمرك الله ، فأحاله على الآية . وليس فيها ذكر الاستنشاق

(١) قوله « وهو مذهب أحمد ، أقول : ومذهب أكثر أهل البيت ، وصيغة الأمر تنصره ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم وفعل المسلمين للوضوء من الصحابة يؤكد ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « كما أمرك الله ، حديث أخرجه الترمذي وحسنه وصححه الحاكم ، يحتمل أنه أراد في الآية ، أو أعم من ذلك فإن الله قد أمر باتباعه صلى الله عليه وآله وسلم ما لم يعم دليل الاختصاص به ، وقد ثبت عنه أنه ما ترك الاستنشاق ، ومع الاحتمال يضعف الاستدلال ، كذا قيل . إلا أنه قد أخرج أبو داود من حديث رفاعة في قصة الأعرابي وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا تتم صلاة أحد حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله تعالى : فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ، ويمسح رأسه ورجليه إلى الكعبين » . انتهى . ففصل له صلى الله عليه وآله وسلم أعضاء الوضوء ولم يذكر المضمضة ولا الاستنشاق ، فدل على أنه أراد ما أمره الله ، أي ما ذكر في الآية لا غير ، وهو دليل ناهض على عدم وجوبها ، لأن المقام مقام تعليم الوضوء الواجب الذي لا تتم الصلاة إلا به^(٢) . وفي شرح مسلم أن المأمور به الانتثار وليس بواجب اتفاقاً ، قال : فان قالوا في الرواية الأخرى « إذا توضأ فليستنشق بمنخره من الماء ثم لينثر » ، قال : فهذا فيه دلالة ظاهرة على الوجوب ، لكن يحمل على التنب للجمع بين الأدلة . انتهى . قلت : هذه الرواية التي شرحها فيها « فليجعل في أنفه ماء » ، وهو الاستنشاق ، والعجب حيث لم يتنبه لها حتى أتى بالرواية الأخرى

(١) هذا الحديث عام خصصه حديث علي وعبد الله بن زيد بن عاصم وغيرهما في وجوب المضمضة والاستنشاق

الثالثة : المعروف أن « الاستشاق » جذب الماء إلى الأنف^(١) . و « الاستنثار » دفعه للخروج . ومن الناس من جعل الاستنثار لفظاً يدل على الاستشاق الذي هو الجذب وأخذه من الثثرة ، وهي طرف الأنف . والاستفعال منها^(٢) يدخل تحته الجذب والدفع معاً . والصحيح هو الأول . لأنه قد جمع بينهما في حديث واحد ، وذلك يقتضى التغاير

الرابعة : قوله بَيِّنَات « ومن استجمر فليوتر » . الظاهر : أن المراد به استعمال الأحجار^(٣) في الاستطابة ، والائتار

(١) قوله « جذب الماء الى الأنف » أقول : في القاموس استشق الماء أدخله في أنفه ، وفسر استثر : استشق بالماء ثم استخرج ذلك بنفس الأنف كاتثر . انتهى . ولم يذكر أنه يأتي لدفع الماء فقط

(٢) قوله « والاستفعال منها » أقول : أى مأخوذ من الثثرة التي هي طرف الأنف ، كأنه طلب منها جذب الماء مثلاً ودفعه ، لأن استفعال للسؤال فيصلح للأمرين ، ويحتمل أنه مأخوذ من ثر الشيء رماء متفرقاً فيلاقى المعنى الذي ذكره الشارح أنه دفع الماء للخروج ، إلا أن أخذه من الثثرة التي هي طرف الأنف ألصق بالمقام . ولك أن تقول : إذا أفرد في الإطلاق كان للبعينين ، وإذا ضم إليه الاستشاق كان للدفع فقط ، فيكون قول الشارح « والصحيح هو الأول ، أى إذا جمع بينهما كما في هذا الحديث . قال النووي : فيه دلالة ظاهرة على أن الائتار غير الاستشاق

(٣) قوله « استعمال الأحجار » أقول : هو من الجمر ، في القاموس : التجمر الاستجماء بالجمر ، والاستطابة الاستجماء . وفي شرح مسلم : يقال الاستجماء والاستطابة والاستجماء لتطهير محل البول والغائط ، فأما الاستجماء فمختص بالمسح بالأحجار ، وأما الاستطابة والاستجماء فيكونان بالماء ويكونان بالأحجار . وقوله « استعمال الأحجار » أقول : إنما كان ظاهراً لأن السياق في الوضوء ، وإزالة النجس ألصق به من المعنى الآخر الذي سنذكره

فيها بالثلاث واجب^(١) عند الشافعي . فإن الواجب عنده - رحمه الله - في الاستحباب أمران . أحدهما : إزالة العين . والثاني : استيفاء ثلاث مسحات . وظاهر الأمر الوجوب . لكن هذا الحديث لا يدل على الإيتار بالثلاث^(٢) . فيؤخذ من حديث آخر^(٣) . وقد حمل بعضُ الذ_____ اس^(٤)

(١) قوله « والإيتار بالثلاث » ، أقول : هل لكل واحد من الفرجين ثلاث فتكون ستة أحجار ؟ الظاهر هذا ، ووجه الإيجاب للثلاث حديث سلمان عن مسلم . ولا يستنج أحكم بأقل من ثلاثة أحجار ، وأخذ به أيضاً أحمد وأصحاب الحديث . فاشترطوا أن لا ينقص عن ثلاث مع مراعاة الإبقاء . قال الخطابي : لو كان القصد الإبقاء فقط لحلا اشتراط العدد عن الفائدة ، فلما اشترط لفظاً وعلم الإبقاء منه معنى دل على إيجاب الأمرين . ونظيره العدة بالآقراء ، فإن العدد مشروط ولو تحققت براءة الرحم

(٢) قوله « لا يدل على الإيتار بالثلاث » ، أقول : لأن الإيتار إذا أطلق يصدق على الواحدة وعلى الثلاث والخمس وغيرها ، فالتخصيص تحكم

(٣) قوله « فيؤخذ من حديث آخر » ، قلت : هو حديث سلمان الماضي ، إلا أنه يחדش في إيجاب العدد عند أبي داود في رواية حسنة الإسناد « من استجمر فليوتر ، من فعل فقد أحسن ومن لا فلا حرج » ، وحينئذ يحمل حديث سلمان على أنه نهى للتنزيه . وقال ابن تيمية^(١) في المنتقى بعد روايته : وهذا محمول على أن القطع على وتر سنة فيما زاد على الثلاث ، جمعاً بين النصوص ، « ومن لا فلا حرج » ، وحينئذ يحمل حديث سلمان على أنه نهى للتنزيه

(٤) قوله « وقد حمل بعض الناس » ، أقول : في الفتح أنه حكاه ابن حبيب عن ابن عمر قال : ولا يصح عنه ، وابن عبد البر عن مالك ، وروى ابن خزيمة عنه في صحيحه خلافاً

(١) هو المجد عبد السلام جد شيخ الاسلام ابن تيمية

الاستجمار على استعمال البخور^(١) للتطيب . فإنه يقال فيه : تَجَمَّر واستجمر . فيكون الأمر للنسب على هذا^(٢) . والظاهر هو الأول ، أعني أن المراد : هو استعمال الأحجار

الخامسة : ذهب بعضهم^(٣) إلى وجوب غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء^(٤) في

(١) قوله : على استعمال البخور ، أقول : وصورته أن يأخذ منه ثلاث قطع أو يأخذ منه ثلاث مرات يستعمل واحدة بعد أخرى ، قاله النووي في شرح مسلم

(٢) قوله : للنسب على هذا ، أقول : كأنه لأن نفس البخور غير واجب اتفاقاً ، فلا تجب كيفية

(٣) قوله : الخامسة ذهب بعضهم ، أقول : هو شروع في شرح قوله : وإذا استيقظ ، وظاهر صنع عبد الغنى في العمدة أنه حديث واحد مسرود هكذا كما سرده ، وكذلك هو في البخارى ، لكن قال الحافظ ابن حجر في الفتح في شرح قوله : وإذا استيقظ ، هكذا عطف المصنف ، واقتضى سياقه أنه حديث واحد الخ ما قدمناه عنه ، وليس هو كذلك في الموطأ ، وقد أخرجه أبو نعيم في المستخرج من الموطأ من رواية عبد الله بن يوسف شيخ البخارى مفرقا ، وكذا هو في موطأ يحيى بن بكير وغيره ، وكذا فرقه الإسماعيلي من حديث مالك ، وكذا أخرجه مسلم : الحديث الأول من طريق ابن عينة عن أبي الزناد ، والثاني من طريق المغيرة بن عبد الرحمن عن أبي الزناد . وعلى هذا كأن البخارى كان يرى جواز جمع الحديثين إذا اتحد سندهما في سياق واحد ، كما يرى جواز تفريق الحديث الواحد إذا اشتمل على حكيمين مستقلين . انتهى . قلت : وتبعه الحافظ عبد الغنى فأورد كما تراه ونسبه الى الشيخين معاً

(٤) قوله : قبل ادخالها في الإناء ، أقول : أسلفنا لك أن لفظ مسلم : فلا يغسل يده في الإناء حتى يغسلها ، قال الحافظ هي أيين في المراد من رواية الإدخال لأن مطلق الإدخال لا تقترب عليه كراهة لمن أدخل يده في إناء واسع فاغترف منه بأناء صغير من غير أن تلامس يده الماء . وقوله : في الإناء ، هو لفظ مسلم والبخارى في رواية

ابتداء الوضوء^(١) ، عند الاستيقاظ من النوم ، لظاهر الأمر . ولا يفرق هؤلاء بين نوم الليل ونوم النهار ، لإطلاق قوله ﷺ : « إذا استيقظ أحدكم من نومه ، وذهب أحمد إلى وجوب ذلك من نوم الليل ، دون نوم النهار . لقوله ﷺ : « أين باتت يده^(٢) ، والمبيت يكون بالليل . وذهب غيرهم إلى عدم الوجوب مطلقاً . وهو مذهب مالك

الكشميني ، وغيره « في وضوء ، ولفظ الإناء تخرج به البرك والحياض التي لا تقسد بغمس اليد فيها على تقدير نجاستها

(١) قوله « في ابتداء الوضوء ، أقول : هذا القيد غير مفاد لحديث الباب الذي الكلام فيه ، نعم قد أخرج الترمذي من وجه صحيح وأخرجه غيره أيضاً كما يأتي بلفظ « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح ، فكأنه يشير الشارح إليه ويجعله قيداً لهذا المطلق . وقوله « ذهب بعضهم إلى وجوب غسل اليدين » ، أقول : ظاهره أن هنا ثلاثة أقوال : وجوبه مطلقاً ، ووجوبه لمن نام ليلاً ، وندبه مطلقاً . وفي فتح الباري : لم ينقل الوجوب إلا عن أحمد ، ولم يذكر الإطلاق الأول لأحد ، وأما الإطلاق الثالث فللجمهور ، ففي المسألة عنده قولان لا غير

(٢) قوله « لقوله أين باتت يده » ، أقول : ولما أخرجه الترمذي من وجه آخر صحيح . ولأبي عوانة في رواية ساق مسلم إسنادها « إذا قام أحدكم للوضوء حين يصبح ، لكن التعليل يقتضي إلحاق نوم النهار بنوم الليل ، وإنما خص نوم الليل بالذكر للغلبة ، قال الرافعي في شرح المسند^(١) : يمكن أن يقال : الكراهة في الغمس لمن نام ليلاً أشد منها لمن نام نهاراً ، لأن الاحتمال في نوم الليل أقرب لطوله عادة . هذا وروى عن أحمد استحبابه في نوم النهار ، وفيه بحث ، لأنه يلزم أن صيغة الأمر حملت على الوجوب والتنب في عبارة واحدة . إن قلت : فلو غمس يده قبل الغسل ماذا يقول الموجب ؟ قلت : في فتح الباري أنهم اتفقوا على أنه لو غمس يده لم يضر الماء . وقال إسحق وداود والطبري : ينجس . واستدل لهم بما روى من الأمر بإراقتها ، لكنه حديث ضعيف . أخرجه ابن عدى

والشافعي . والامر محمول على التنب^(١)

واستدل على ذلك بوجهين . أحدهما : ما ذكرناه من حديث الأعرابي .
والثاني : أن الامر - وإن كان ظاهره الوجوب - إلا أنه يصرف عن الظاهر لقرينة
ودليل ، وقد دل الدليل ، وقامت القرينة هنا . فإنه عليه السلام علل بأمر يقتضي الشك ،
وهو قوله « فإنه لا يدري أين باتت يده » . والقواعد تقتضي أن الشك لا يقتضي
وجوباً^(٢) في الحكم ، إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً . والأصل

(١) قوله « والامر محمول على التنب » أقول : والقرينة الصارفة عن الوجوب
ما ذكره الشارح ، إلا أنه يقال : أما حديث الأعرابي فهو عام في الأحوال ، وهذا
خاص بحال الاستيقاظ ولا ينافيه . ثم هذا ليس من مسمى الوضوء الشرعي ، لأنه
إيجاب مطلق عن قيد إرادة الصلاة ، فإنه يغسل يديه ولو لم يرد الوضوء ، فهو واجب
آخر وحديث الأعرابي ليس إلا في الوضوء للصلاة . نعم لفظ « إذا قام أحدكم للوضوء
حين يصبح » يدل أنه مقيد الأمر به بإرادة الوضوء ولم يزم قيوده بذلك لا أهل التنب
ولا الإيجاب ، على أنه لو سلم فقد سلف لك أن الحق أن أمر الله شامل لما أمر به
صلى الله عليه وآله وسلم ، لا أنه خاص بالآية

(١) قوله « ان الشك لا يقتضي وجوباً » أقول : أى شك من أمر بالفعل ،
والمراد بالشك الظن ، ولا يصح أن يراد به معناه عند أهل الأصول وهو استواء
الطرفين ، وذلك لأنه قد تقرر أن العمل لا يكون إلا عن راجح يحصل عن علم أو
ظن ، والشك استواء الأمرين فلا أرحجية ، فلا يلزم العمل ندباً ولا وجوباً ، فلو
حمل على معناه عندهم لزم إلغاء النص ، فتعين أنه أريد بالشك الظن ، فإنه يطلق عليه
لغة . ويدل له قوله « إذا كان الأصل المستصحب » ، فإنه يدل أنه إذا لم يكن كذلك
وجب ، ولا وجوب مع شك ، بل مع علم أو ظن ، فإذا وجد الأصل المستصحب
فهو يقين لا يعدل عنه الى العمل بالظن وجوباً ، وإذا فقد تعين العمل بالظن ندباً

الطهارة في اليد ، فلتستصحب فيه ، وفيه احتراز عن مسألة الصيد^(١)

لدليله لأنه شرعي^(٢) . هذا تقريره ، وقد تابع الشارح المحقق في هذا التقرير كل ناظر بعده ، ونقل كلامه الحافظ ابن حجر وأقره . وفيه عندي بحث ، لأن الشارع إذا أمر بأمر وجب امتثاله وإن لم نعلم علته ولا ذكرت ، فإن أمره مثير للعلم بوجوب ما أمر به لقيام الحجة على وجوب الامتثال ، وتعليقه بقوله هذا لا يدري ، يحتمل أنه ليس تعليلاً للأمر بالغسل بل تعليل لمقدمة مطوية كأنه قال : فإنه جاهل لا يدري أين باتت يده . ونحن قد عرفناه بأنها باتت في محل واجب عليه غسلها^(٣) فهذا الاحتمال ليس ببعيد ، وهو يخدش في الجزم بعدم الوجوب ، ونظيره قوله تعالى ﴿ وما تدرى نفس ماذا تكسب غداً ﴾ أى بل نحن نعلم ذلك فنأمرها بالاستعداد ، ومثله حديث بريدة وفيه ما معناه : إذا حاصرت قوماً فأنزلهم على حكمك ولا تنزلهم على حكم الله ، فانك لا تدرى تصيب حكم الله فيهم أم لا . فعلى الأمر يقتضى الشك ، والأصل المستصحب على خلافه ، مع أنه يجب إنزالهم على حكم من حاصرهم ، فإنه تعليل لمقدمة مطوية كأنه قال : فانك جاهل لا تدرى بحكم الله فيهم ، وإذا كان جاهلاً فلا يجوز له العمل بما يحمله

(١) قوله « وفيه احتراز عن مسألة الصيد » أقول : إشارة إلى حديث عدى بن حاتم الآتي في باب الصيد ، وفيه « إلا أن يأكل الكلب » ، فإن أكل فلا تأكل ، فإن أخاف أنما أمسك على نفسه ، وما أتى للشارح أن الكلب إذا أكل من صيده ففيه قولان للشافعي : أحدهما لا يأكل لهذا الحديث ولما أشار إليه من العلة ، فإن أكله دليل ظاهر على اختياره الإمساك لنفسه . ثم ذكر القول الآخر وهو جواز الأكل ، وأن النهي هنا للتضرية . وأستضعفه بأنه علل عدم الأكل بخوف الإمساك على نفسه ،

(١) الشك هو التردد ، فإن حصل علم يقيني صار راجحاً ، وإلا فهو ظني ، وإذا استوى الأمران صار شكاً

(٢) حتى لو عرف النائم أين باتت يده وجب عليه غسلها ، ففقد إذاً معرفة العلة

السادسة : قيل : إن سبب هذا الأمر : أنهم كانوا يستجون بالأحجار ، فربما

قال : وهذه علة لا تناسب إلا التحريم أعني الإمساك على نفسه ، اللهم إلا أن يقال إنه علل بخوف الإمساك لا بحقيقة الإمساك . فيجيب عن هذا بان الأصل التحريم في الميتة ، فإذا شككنا في السبب المسيح رجعنا إلى الأصل انتهى . فهذا الذي أشار إلى الاحتراز عنه ، فإنه قد علل بامر يقتضى الشك ، ولكن الأصل المستصحب التحريم . وإنما أطلنا بنقل كلامه لأنه قد خفي على كثيرين ما أراد الشارح . ثم لا يخفاك أن الشك هنا في مسائلة الصيد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيما نحن فيه الشك من المخاطب ، فلك أن تقول : أمره صلى الله عليه وآله وسلم الصادر عن ظنه واجب علينا امتثاله ، لأن أمره واجب علينا الامتثال مطلقا ، فلا يكون ذكر كونه ظاناً للحكم قرينة للنسب فلا حاجة إلى الاحتراز . ثم قد علمت أن الشك في عبارته آنفاً أريد به الظن كما قررناه لأن الخوف هنا الظن كقوله تعالى ﴿ وإن خفتم شقاق بينهما - فان خفتم ألا يقيما حدود الله ﴾ . هذا وفي فتح الباري أنه استدلل أبو عوانة على عدم الوجوب بوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم من الشن المعلق بعد قيامه من النوم كما في حديث ابن عباس رضي الله عنهما ليلة مبيتة عنده . وتعقب بأن قوله « أحكم » يقتضى اختصاصه بغيره صلى الله عليه وآله وسلم ، وأجيب عنه بأنه صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم غسل يديه قبل إدخالها في الإناء حال اليقظة ، فاستجاب به بعد النوم أولى ، ويكون تركه لبيان الجواز . انتهى . قلت : فيه خروج عن محل النزاع ، إذ الكلام في وجوبه عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى الأمة . فدفع بأنه خاص بالأمة أى الوجوب . فاجيب بأنه لا يتم الاختصاص ، أى بل يجب عليه وعليهم ، لأنه قد غسل يديه قبل الإدخال في الإناء في اليقظة فاستجاب به بعد النوم أولى ، فعاد الكلام إلى الاستجباب ، وخرج الجواب عن محل النزاع بالكلية . وقوله « لبيان الجواز » يقال إذا تقرر الاستجباب فنلوازمه الجواز فلا حاجة إلى بيانه ، وكان المراد زيادة البيان . وقوله « أحكم » لا يدل على اختصاص من عداه بالحكم ، فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ، وقال « اذا ولغ الكلب في إناء

وقعت اليد على المحل^(١) وهو عرق ، فتنجست . فإذا وضعت في الماء نجسته ، لأن الماء المذكور في الحديث : هو ما يكون في الأواني^(٢) التي يتوضأ منها . والغالب عليها القلة . وقيل : إن الإنسان^(٣) لا يخلو من حكة^٤ بثرة في جسمه ، أو مصادقة حيوان ذى دم فيقتله ، فيتعلق دمه بيده

أحكم ، ومعلوم أنه لا اختصاص لمن عداه بتلك الأحكام ، بل الأصل دخوله في هذا العموم كما ذهب إليه الجمهور من دخول المخاطب في عموم خطابه . وأما حديث ابن عباس رضي الله عنهما فتاياته أنه لم يذكر ذلك ولا يدل على عدمه ، ولئن سلم فيحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان عالماً أن يده باتت في طهارة ، فلا يرد على من يرى أنها إذا كانت كذلك فلا يلزم غسلها كما سيأتي . ثم قال الحافظ : وأيضاً قد قال في هذا الحديث في روايات لمسلم وأبي داود وغيرهما « فليغسلها ثلاثاً » وفي روايات « ثلاث مرات » ، والتقيد بالعدد في غير النجاسة العينية يدل على النديبه . انتهى . وفيه تصريح بأن التقيد بالثلاث ليس من لفظ البخارى كما سلف عن الزركشى

(١) قوله « على المحل » أقول : أى محل الاستجار . وتعقب بأنه لا اختصاص لذلك المحل ، بدليل ما رواه ابن خزيمة وغيره في هذا الحديث عن أبي هريرة وفيه « أين باتت يده منه ، أو المراد من جسده . قلت : وهذه الزيادة تبطل النكسة التي ذكرها النووي في شرح مسلم وتبعه عليها الحافظ ابن حجر أنه كنى صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « أين باتت » ، تحاشياً عن التصريح بلفظ دبره أو ذكره . ولا يخفك أن هذه الزيادة التي في رواية ابن خزيمة تخدش في كون العلة وقوع اليد على المحل المذكور

(٢) قوله « في الأواني » أقول : قال النووي في شرح مسلم قال أصحابنا : وإذا كان الماء في إناء كبير أو صخرة بحيث لا يمكن الصب منها وليس معه إناء صغير يغترف به فطريقه أن يأخذ الماء بقمحه ثم يغسل به كفيه ، أو يأخذه بطرف ثوبه النظيف أو يستعين بغيره

(٣) قوله « وقيل إن الانسان » أقول : وقد تعقب أبو الوليد الباجي هذا بأنه

السابعة : الذين ذهبوا إلى أن الأمر للاستحباب : استحبوا غسل اليد قبل إدخالها في الإناء في ابتداء الوضوء مطلقاً ، سواء قام من النوم أم لا . ولهم فيه مأخذان . أحدهما : أن ذلك وارد في صفة وضوء النبي ﷺ^(١) من غير تعرض لسبق نوم . والثاني : أن المعنى الذي علل به في الحديث - وهو جَوْلَانِ اليد - موجود في حال اليقظة . فيعم الحكم لعموم علته^(٢)

الثامنة : فرّق أصحاب الشافعي^(٣) ، أو من فرق منهم ، بين حالة المستيقظ من

يستلزم الأمر بغسل ثوب النائم لجواز ذلك عليه . وأجيب بأنه محمول على ما إذا كان العرق في اليد دون المحل . ولا يخفى تداخل الوجهين إذ الكل نجاسة ، إلا أن يقال : أراد حكاية الأقوال التي تظن العلماء بها أنها علة الأمر ، أو أن المستيقظ لا يريد غمس ثوبه في الماء حتى يؤمر بغسله ، بخلاف اليد فإنه محتاج إلى غمسها . قال الحافظ : وهذا أقوى الجوابين . قلت : وإن كان مظنة النجاسة فكأنه عني عنها في ثوبه دون اليد للخرج . ثم لا يخفى أن هذا إن تم بقي الإشكال في حك البثرة ونحوها إذ دُمها يتعدى إلى الثوب غالباً . وضعف هذه الأقوال يشعر بأن الأمر تعبدى

(١) قوله « وارد في صفة وضوئه » أقول : كما رواه عثمان وعبد الله بن زيد في صفة تعليم وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان الأحسن تأخير هذا إذ لم يتقدم له ذكر في الحديث كما نهينا عليه سابقاً

(٢) قوله « فيعم الحكم لعموم علته » أقول : لو تمت العلة لفرّق بأن حال النوم حال غيبة للحس عن إدراك محل ما وقعت عليه ، بخلاف حال اليقظة فإنه يدرك أين وقعت ، بل قالوا إن مفهومه أنه لو درى أين باتت يده بأن لف عليها خرقعة مثلاً فاستيقظ وهي على حالها أن لا كراهة^(١) وإن كان غسلها مستحباً كما في المستيقظ

(٣) قوله « فرّق أصحاب الشافعي » أقول : ووجه الفرق عندهم أن ما ورد النهي

(١) قد ورد أن أعرابياً قال للرسول ﷺ : إني أعلم أين باتت يدي . فأصبح وهي في دبره . وهو ضعيف . والحق أن العلة خفية ، والواجب الامتنال

النوم وغير المستيقظ ، فقالوا في المستيقظ من النوم : يكره أن يغمس يده في الإناء ، قبل غسلها ثلاثاً . وفي غير المستيقظ من النوم : يستحب له غسلها ، قبل إدخالها في الإناء .

وليعلم الفرق بين قولنا « يستحب فعل كذا » وبين قولنا « يكره تركه » ، فلا تلازم بينهما . فقد يكون الشيء مستحب الفعل ، ولا يكون مكروه الترك ، كصلاة الضحى مثلاً ، وكثير من النوافل . فغسلها لغير المستيقظ من النوم ، قبل إدخالها الإناء من المستحبات . وترك غسلها للمستيقظ من النوم من المكروهات . وقد وردت صيغة النهي عن إدخالها في الإناء قبل الغسل في حق المستيقظ من النوم . وذلك يقتضى الكراهة على أقل الدرجات وهذه التفرقة هي الأظهر

التاسعة^(١) : استنبط من هذا الحديث الفرق بين ورود الماء على النجاسة ،

عنه كأدخال اليد في الإناء بعد النوم فانه ورد فيه النهي تنزيها عنهم من حديث أبي هريرة عند أحمد « فلا يضع يده في الوضوء حتى يغسلها » ، فيكون تركه مكروهاً وفعله مستحباً . وما لم يرد فيه النهي مع ورود ما يقتضى ندبه كغسل اليدين للمستيقظ عند ابتداء وضوئه فقد ثبت ندبه كما سلف ، ولم يرد نهى عن تركه ، فلا يكون تركه مكروهاً . ومثله صلاة الضحى ورد بها التنب ولم يرد نهى عن تركها ، وقد أشار الشارح المحقق الى وجه الفرق هذا بقوله : فقد ورد النهي الخ

(١) قوله « التاسعة : الى آخرها » أقول : في نهاية ابن رشد^(١) أنه قال بعض الفقهاء : هذا تحكم ، وذلك أنهم إنما صاروا الى الإجماع على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر في الماء الكثير إذا كان الماء الكثير بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى في جميع أجزائه ، وأنه لا يستحيل عينا عن الماء الكثير . وإذا كان كذلك فلا يبعد أن

(١) هو أبو الوليد بن رشد المالكي ، له (بداية المجتهد ونهاية المقتصد) ذكر فيها أقوال الأئمة الاربعة بطريقة فلسفية متممة

وورود النجاسة على الماء . ووجه ذلك أنه قد نهى عن إدخالها في الإناء قبل غسلها ،

يتوهم أن قدراً من الماء لو دخله قند من النجاسة لسرت فيه ولكان نجساً ، فإذا أورد ذلك الماء على تلك النجاسة جزءاً بجزء فمعلوم أنه يغنى عن تلك النجاسة وتذهب قبل فناء ذلك الماء ، وعلى هذا فيكون آخر جزء ورد من ذلك الماء وقد طهر المحل ، لأن نسبته إلى ما ورد عليه مما بقي من النجاسة نسبة الماء الكثير إلى القليل من النجاسة ، ولذلك كان العلم يقع في هذه الحال بذهاب عين النجاسة ، أعنى وقوع الجزء الآخر الظاهر على آخر جزء يبقى من عين النجاسة ، ولهذا أجمعوا على أن مقدار ما يتوضأ به تطهر قطرة البول الواقعة في الثوب أو البدن . واختلفوا إذا وقعت القطرة من البول في ذلك القدر من الماء ، وبه يبطل احتجاج من احتج بأن قليل النجاسة لو كان ينجس قليل الماء لما كان الماء يطهر أحداً أبداً ، إذ كان يجب على هذا أن يكون المنفصل من الماء عن الشيء النجس المقصود تطهيره أبداً نجساً ، لأننا بينا أن نسبة آخر جزء يرد من الماء على آخر جزء يبقى من النجاسة في المحل نسبة الماء الكثير إلى النجاسة اليسيرة ، فإننا نعلم قطعاً أن الماء الكثير يحيل النجاسة القليلة ويقلب عينها من النجاسة إلى الطهارة ، ولذلك أجمع العلماء أن الماء الكثير لا تفسده النجاسة القليلة ، فإذا أتبع الغاسل الماء على المكان النجس أو العضو النجس فيحيل الماء ضرورة عين النجاسة لكثرتة ، ولا فرق بين الماء الكثير أن يرد على النجاسة الواحدة بعينها دفعة واحدة أو يرد عليها جزءاً بعد جزء ، فإذا هؤلاء إنما احتجوا بموضع الإجماع على موضع الخلاف من حيث لم يشعروا بذلك ، والموضعان في غاية التباين . انتهى . قلت : وحاصله أنه لو سلم أن ورود النجاسة على الماء القليل يفسد ، وأنها لا تفسد ما ورد عليها فليس العلة ورودها عليه أو وروده عليها بل العلة أنه حين يرد عليها شيئاً فشيئاً يغنى عنها ويذهب قبل فوائده فلا يأتي آخر جزء من الماء إلا وقد طهر المحل ، فلا فرق بين هذا وبين الماء الكثير في إفناء الكل للنجاسة ، فالجزء الأخير من الوارد على النجاسة يحيل عنها لكثرتة بالنسبة إلى ما بقي من النجاسة ، فمن قال إنه وقع الاتفاق أن قليل الماء يذهب قليل النجاسة وإلا لما طهر شيء أبداً فهو دليل إذ قليل النجاسة

لاحتمال النجاسة . وذلك يقتضى أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه . وأمر بغسلها بإفراغ الماء عليها للتطهير . وذلك يقتضى أن ملاقاتها للماء على هذا الوجه غير مفسد له ^(١) بمجرد الملاقاة ، وإلا لما حصل المقصود من التطهير

العاشرة : استنبط منه : أن الماء القليل ينجس بوقوع النجاسة فيه . فإنه منع من إدخال اليد فيه ، لاحتمال النجاسة ، وذلك دليل على أن تيقنها مؤثر فيه ، وإلا لما اقتضى احتمال النجاسة المنع . وفيه نظر عندى . لأن مقتضى الحديث : أن ورود النجاسة على الماء مؤثر فيه ، ومطلق التأثير ^(٢) أعم من التأثير بالتنجيس . ولا يلزم من

لا ينجس قليل الماء وقوعه فيه ، فهو كلام ناشئ عن عدم التأمل ، اذ الذى أذهب عين آخر جزء من النجاسة كثير بالنسبة الى ما بقى ، فالاجماع إنما هو على أن النجاسة اليسيرة لا تؤثر فى الماء الكثير إذا كان بحيث يتوهم أن النجاسة لا تسرى فى جميع أجزائه كما فى آخر جزء من الماء ، فتدبر . ثم لا يخفك أن قوله يتوهم أى يظن ، إذ لا أثر للأوهام فى الأحكام ، وفيه اعتبار للظن فى زوال النجاسة . وهذه المناقشة لم نرها فى غير بداية المجتهد . والعجب من الحافظ كرر هذا المأخذ - وهو التفرقة بين الورددين - ولم يذكر المناقشة

(١) قوله : غير مفسد ، أقول : أى غير المفرغ عليها لغسلها فلم تؤثر فيه بأن تمنعه عن إزالتها وتطهيرها ، وهو أقل من المغترف منه بلا شك ، ولم تؤثر هى فيه حتى تمنعه عن تطهيره إياها . وقوله : على هذا الوجه ، أى وجه ملاقاته لليد لأزالة النجاسة عنها ، لا لغیر ذلك من الملاقاة

(٢) قوله : ومطلق التأثير ، أقول : أى الذى دل عليه النهى فإنه لم يدل على التنجيس بل على أنه ممنوع منه ولو منع كراهة ، وثبوت التأثير فى الأعم لا يقتضى ثبوت التأثير فى الأخص فلا دلالة فيه على خصوصية التنجيس ، وحيث فلا يقاوم حديث : خلق الماء طهوراً لا ينجسه شيء ، قال الحافظ ابن حجر : واستنبط قوم من الحديث فوائد أخرى : منها أن موضع الاستنجاء مخصوص بالرخصة فى جواز الصلاة مع بقاء أثر النجاسة عليه ، قال الخطابى : ومنها لإيجاب الوضوء من النوم قاله ابن عبد

ثبوت الأعم ثبوت الأخص المعين . فإذا سلم الخصم أن الماء القليل بوقوع النجاسة فيه يكون مكروهاً ، فقد ثبت مطلق التأثير . فلا يلزم منه ثبوت خصوص التأثير بالتنجيس

وقد يورد عليه : أن الكراهة ثابتة عند التوهم . فلا يكون أثر اليقين هو الكراهة ويحجب عنه : بأنه ثبت عند اليقين زيادة في رتبة الكراهة . والله أعلم

*

٥ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ الَّذِي لَا يَجْرِي ، ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ »^(١)

البر ، ومنها تقوية قول من يقول بالوضوء من مس الذكر حكاه أبو عوانة في صحيحه عن ابن عينة ، ومنها أن الماء القليل يستعمل بادخال اليد فيه لمن أراد الوضوء ، قال صاحب الخصال من الشافعية : ولا يخفى أن هذه الفوائد ما عدا الأولى كل واحدة مأخوذة على بعض التقادير كالتقوية للقول بنقض مس الذكر ، فانها على تقدير أن النوم غير ناقض وغيرها مثلها ، والأولى لا تتم أيضاً إلا على تقدير على أن العلة التأثير بالتنجيس ، وفيها ما سلف ، وكأن الحافظ أشار الى ضعفها بنسبتها الى من قالها بعد استيفائه لفوائد الحديث

الحديث الخامس (١) قوله : « ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ » أقول : قال الزركشي : هو برفع اللام^(١) وهى الرواية الصحيحة كما قاله القرطبي في المفهم والنووى فى شرح مسلم ، أى لا يبل ، ثم هو يغتسل منه . قال القرطبي : ولا يجوز نصبها إذ لا تنصب باضمار =

(١) إشارة الى الحديث « لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ » فمن سكن اللام راعى أن العطف على محل « لَا يَبُولَنَّ » . ومن راعى الضم جعل الجملة اسمية مفصولة عما سبقها وجملة يغتسل خبر المبتدأ

= « ان ، بعد « ثم » ، ثم قال : وقيد بعضهم بحزم اللام عطفاً على « يبولن » ، وليس بشيء ، إذ لو أراد ذلك لقال « ثم لا يغتسلن » لأنه حينئذ يكون عطف فعل على فعل لا جملة على جملة ، والأصل مساواة الفعلين في النهي عنهما وتأكيده بالنون الشديدة ، وأن المحل الذي تواردا عليه شيء واحد وهو الماء ، وعدوله عن « ثم لا يغتسلن » دليل على أنه لم يرد العطف وإنما جاء « ثم يغتسل » للتنبيه على مآل الحال ، ومعناه إذا بال فيه قد يحتاج إليه فيمتنع عليه استعماله لما وقع فيه من البول . ونقل النووي عن شيخه ابن مالك أنه جوز فيه الجزم عطفاً على « يبولن » ، والنصب بإضمار أن باعطاء « ثم حكم واو الجمع » ، قال النووي : فأما الجزم فظاهر ، وأما النصب فلا يجوز لأنه يقتضي أن النهي عن الجمع بينهما دون أفراد أحدهما ، وهذا لم يقله أحد بل البول فيه منهي عنه سواء أراد الاغتسال منه أو فيه أو لا . انتهى . قال ابن دقيق العيد رداً على النووي : وهذا التعليل الذي علل به امتناع النصب ضعيف ، لأنه ليس فيه أكثر من كون هذا الحديث لا يتناول النهي عن البول في الماء الراكد بمفرده ، وليس يلزم أن يدل على الأحكام المتعددة بلفظ واحد ، فيؤخذ النهي عن الجمع من هذا الحديث ، ويؤخذ النهي عن الأفراد من حديث آخر انتهى . قلت : هو احتمال بعيد أنه خبر لمبتدأ محذوف تقديره « ثم هو يغتسل منه » ، ومثله بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا يضرين أحدكم امرأته ضرب الأمة ثم يضاجعها » ، فإنه لم يروه أحد بالجزم لأن المراد النهي عن الضرب لأنه يحتاج في مآل حاله إلى مضاجعتها فتمتنع لإساءته إليها ، فلا يحصل له مقصوده . وتقدير اللفظ هو يضاجعها . وتعقب بأنه لا يلزم من تأكيد النهي أن لا يعطف عليه نهي آخر غير مؤكد ، لاحتمال أن يكون للتأكيد في أحدهما معنى ليس للآخر . انتهى . قلت : هو احتمال بعيد ، فإن النهي عن الاغتسال حقه أكد لأنه تلوث بالنجاسة ، بخلاف البول في الماء فغايته أنه إفساد له والتلوث أشد . وقول ابن دقيق العيد « من حديث آخر » ، قال الحافظ ابن حجر : قلت هو ما رواه مسلم من حديث جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن البول في الماء الراكد . وعنده من طريق السائب عن أبي هريرة بلفظ « لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة » ، قلت : فتحصل من أقوال هؤلاء الأئمة جواز الثلاثة الأوجه في لام

ولمسلم^(١) «لَا يَغْتَسِلُ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ وَهُوَ جُنُبٌ»

يعتسل ، وذلك دليل أنه لم يثبت الاقتصار في الرواية على أحدهما كما ثبت ثم يضاجعها ، وإن كان قد قال القرطبي : الرواية الصحيحة الرفع ، لكن حيث قد بقي غيرها حصة من الملاحظة ، فالذي يقوى عندي أن الأرجح رواية الجزم لإفادتها النهي عن الأفراد والنهي عن الجمع ، فانه إذا علم النهي عن الأفراد فمن الجمع أولى . وحمل كلامه صلى الله عليه وآله وسلم على الأكثر فائدة متعين لمناسبته لحاله ، لأنه أوتي جوامع الكلم وهو الدلالة على المعاني المتكثرة باللفظ القليل

(١) قوله «ولمسلم» أقول : انفرد بهذه الرواية مسلم ، وهي تفيد النهي عن اغتسال الجنب في الماء الدائم بغير قيد البول فيه ، ولم تقده الرواية الأولى بل يفيد مفهومها خلافه ، وتام الحديث في مسلم فقال : كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولا . أى قال السامع سائلا لأبي هريرة . قال النووي في شرح مسلم : قال العلماء من أصحابنا يكره الاغتسال في الماء الراكد - قليلا كان أو كثيرا - وكذا يكره الاغتسال في العين الجارية ، وهذا كله كراهة تنزيه لا للتحريم . وقال الحافظ ابن حجر : النهي عن الاغتسال فيه لثلا يسلبه الطهورية . ويزيد ذلك وضوحاً قوله : كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولا . فدل على أن المنع من الانغماس فيه لثلا يصير مستعملا فيمتنع على الغير الاتقاء به . والصحابي أعلم بموارد الخطاب من غيره . وهذا من أقوى الأدلة على أن المستعمل غير طهور . انتهى . قلت : هذا التعليل وما رأيته عليه من كونه أقوى أدلة عدم طهورية المستعمل لا يتم إلا بعد قيام الدليل على عدم طهورية المستعمل ، ولم يقم ، وإلا فانه يحتمل أن النهي تعبد ، والقول بأن الأحكام المعللة أكثر من التعبدية كما يأتي للشارح في المسألة الأولى من الحديث الثاني .^(١) وحيث فلا يقبل الحمل على كونه معقول المعنى أولى لأنه حمل على الأغلب ، ويأتى للشارح أيضاً الكلام على هذه الرواية التي تفرد بها مسلم

٥ - الكلام عليه من وجوه :

الأول : « الماء الدائم » هو الراكد^(١) . وقوله « الذي لا يجري » تأكيد لمعنى الدائم^(٢) . وهذا الحديث مما يستدل به أصحاب أبي حنيفة^(٣) على تنجيس الماء

(١) قوله « الدائم هو الراكد » أقول وقيل : الدائم هو الذي له نبع والراكد الذي لا نبع له ، وكلاهما قابلان^(١) الجارى

(٢) قوله « تأكيد لمعنى الدائم » أقول وقيل : احتراز به عن راكد بعضه يجري كالبرك ، وقيل احتراز به عن الماء الدائم لأنه جار من حيث الصورة ساكن من حيث المعنى ، ولهذا لم يذكر هذا التقيد فى الروايات التى وردت بلفظ الراكد بدل الدائم وهى فى مسلم ، قلت : إلا أنه يعكس عليه حذفه أيضا عند ذكره بلفظ الدائم كما فى رواية مسلم المذكورة فانه لو كان للاحتراز لوقع بتركه الإخلال ، إلا أن يقال أطلق فى رواية وتقييد فى أخرى فيحمل المطلق على المقيّد فيعم الاحتراز . وكلام الشارح المحقق يقتضى بترادفهما كما سلف ، على أن جعله للدائم من حيث الصورة فى غاية من البعد إذ هذا الجارى الصورى إنما هو بتصنيق الرياح له ونحوها ، ومثل هذا لا يحمل عليه الكلام البليغ ، فان الاعتبار الصورى إنما يلاحظ لاصلاح العبارات المولدة لا العربية كما لا يخفى . وقال ابن الانبارى : الدائم من حروف الأضداد ، ويقال للساكن والدائر ، وعليه فقوله « الذي لا يجري » صفة مخصصة لأحد معنى المشترك

(٣) قوله « وهذا الحديث مما استدلل به أصحاب أبي حنيفة » أقول : اعلم أنه أشار الشارح المحقق الى المذاهب المشهورة فى مسألة المياه ، فلا غنى للتأخر عن معرفة تلك المذاهب فيها ، إذ المسألة من مطارح الأنظار . وقد جود أبو الوليد بن رشد المالكي فى بداية المجتهد ذكر مذاهب الناس فيها وما أخذهم ، ومن تمام الافادة ذكر خلاصة ما قاله ، وهو أنه قد اختلف فى الماء إذا خالطته نجاسه ولم تغير أحد أوصافه ، فروى عن مالك أنه طاهر قليلا كان أو كثيرا ، وبه قالت الظاهرية ، =

(١) لو قال « قابل » بالمفرد لكان أولى إذ هى القاعدة النحوية

= وفرق قوم بين القليل والكثير فقالوا : ينجس الأول دون الثاني ، ثم اختلفوا في تحديد الكثير فقال أبو حنيفة : هو أن يكون الماء من الكثرة بحيث إذا حرك أدى أحد الطرفين منه لم تسر الحركة الى الطرف الآخر ، واستدل على هذا التحديد بالقياس وذلك أنه اعتبر سريان النجاسة في جميع الماء سريان الحركة ، فإذا كان الماء بحيث يظن أن النجاسة لا تسرى الى جميعه فالأمر طاهر . وقال الشافعي : أن يبلغ الماء قلتين من قلال حجر ، وذلك نحو من خمسمائة رطل ، واستدل على هذا التحديد بحديث أبي داود والترمذي ^(١) أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا ، ^(٢) وعن مالك رواية أن النجاسة تفسد قليل الماء ولم يحد الكثير بعد ، وعنه رواية أن يكون مكروها ، وسبب اختلافهم تعارض الأحاديث الواردة في ذلك : فحديث الاستيقاظ وحديث الماء الدائم - وهما حديثا أبي هريرة - قاضيان بأن قليل النجاسة ينجس قليل الماء ، وعارضها حديث بول الأعرابي في المسجد وأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم أن يصبوا عليه ذنوبا من ماء ، فانه ظاهر في أن قليل النجاسة لا يفسد قليل الماء ، ومعلوم أن ذلك الموضع قد طهر بذلك الذنوب ، وكذلك حديث بئر بضاعة ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم الماء طهور لا ينجسه شيء . فرام العلماء الجمع بين الأحاديث ، فاختلفت أنظارهم في طريق الجمع ، فن ذهب الى العمل بظاهر حديث بول الأعرابي وحديث بئر بضاعة قال : إن حديثي أبي هريرة غير معقولى المعنى ، وامثال ما تضمناه عبادة لا لأن الماء ينجس ، وهذا جمع الظاهرية حتى قالوا : لو صب إنسان البول من قدح في ذلك الماء لما كره التوضؤ به . ومالك وافقهم في أنه لا ينجس إلا ما تغير أحد أوصافه ، لكنه حمل حديثي أبي هريرة على الكراهة دون النجاسة وهى إحدى الروايات عنه كما سمعت . والفرق بين قوله وقول الظاهرية أنهم يحرمون استعمال الماء الذى لا يمكنه بنجاسته وهو يقول بكره وان استعمله جاز . وجمع الشافعي وأبو حنيفة بين الأحاديث بحمل حديثي أبي هريرة على =

(١) عن عبد الله بن عمر بن الخطاب

(٢) قلت : ومنهجه الحنابلة كالشافعية مأخذاً ودليلاً

الراكد ، وإن كان أكثر من قلتين . فإن الصيغة صيغة عموم ^(١) . وأصحاب الشافعي

= القليل وحديث بئر بضاعة على الكثير ، إلا أنه يشكل عليهم حديث بول الأعرابي ، فنجأت الشافعية الى الفرق بين ورود الماء على النجاسة وورود النجاسة على الماء فقالوا : ان ورود الماء عليها كما في حديث الأعرابي لم ينجس ، وإن وردت النجاسة على الماء كما في حديث الاستيقاظ نجس ، وتقدم ما فيه في المسألة التاسعة من الحديث الرابع . قلت : وأما الحنفية فكأنهم يقولون في ورود الماء على النجاسة أنه يغسلها لما تقدم من أنه في التحقيق يعتبر في آخر جزء كالكثير في إذهابه عين ما بقي من النجاسة وإلا فانه لم يذكر عنهم جواباً عن مثل ذلك . ثم قال ابن رشد : وأحسن طريقة في الجمع هو أن يحمل حديث أبي هريرة وما في معناه على الكراهة وحديث بئر بضاعة وأنس على الجواز ، لأن بهذا التأويل يبقى مفهوم الأحاديث على ظاهره ، أعني حديث أبي هريرة من أن المقصود بهما تأثير النجاسة في الماء . وحد الكراهية عندى هو ما تعافه النفس وترى أنه ماء خيث ، وذلك أن ما يعاف الانسان شربه يجب أن يتجنب استعماله في القربة الى الله تعالى ، وإن تعاف ^(٢) وروده على ظاهر البدن ^(٣) كما تعاف وروده على داخله انتهى . وكأنه أراد بيجب يكره لكنه بالغ في العبارة . والذي يقوى عندى النظر واليه ذهب عدة من أئمة الآل ما ذهب اليه مالك والظاهرية من أنه لا ينجس إلا ما تغير بعض أوصافه ، وحديث الاستيقاظ والبول في الماء الدائم من الأحكام التعبدية التي لا يعقل معناها ، وقد أطلنا البحث في رسالة مستقلة بحثنا فيها مع بعض علماء العصر

(١) قوله «فإن الصيغة صيغة عموم» أقول : لأن الماء اسم جنس معرف باللام ، وتقرر في الأصول أنه من صيغ العموم فيشمل القليل والكثير فينجس ، لأن النهي

(١) كذا بالأصل . ولم يظهر المعنى

(٢) لعل الصواب : وإن يعاف وروده على البدن كما يعاف وروده على داخله . والمعنى كما يعاف شربه يجب أن يتجنبه في الطهارة

يخصون هذا العموم ، ويحملون النهى على ما دون القلتين . وعدم تنجيس القلتين - فإزاد - إلا بالتغير : مأخوذ من حديث القلتين^(١) . فيحمل هذا الحديث

للتحريم ، ووجه النجاسة . واعلم أن هذا الحديث مشكل على مذهب الشافعية والخنابلة والمالكية ، إذ الأولون قائلون بأن ما بلغ من الماء قلتين فأكثر لا تضره النجاسة إلا أن يتغير ، والحديث قاض بالنجاسة مطلقا لما عرفت . والمالكية يقولون لا ينجس إلا ما تغير أحد أوصافه ، والحديث حكم بالنجاسة في الظاهر وإن لم يحصل التغير . واستدل به الحنفية على تنجيس الراكد مطلقا . فاضطر الطوائف الثلاث إلى تأويله ، والشارح المحقق قد جرد الكلام بما حققه من أن الشافعية تؤوله بأن عمومه مخصوص بما دون القلتين لأن حديثهما حكم بأنه « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث » عام شامل للبول وغيره ، فإن بلغ قلتين فصاعدا لم يشمل النهى البول فيه وإن كان الأولى اجتنابه ، قالوا وإن كان قليلا جاريا فقال النووي : المختار أنه يحرم وإن كان كثيراً راكداً ، فقالت الشافعية : يكره ولا يحرم ، وقال النووي : لو قيل يحرم لم يكن بعيداً ، فإن النهى يقتضى التحريم عند المحققين والأكثرين من أهل الأصول ، وفيه من المعنى أنه يقدره وربما أدى إلى تنجيسه بالإجماع للتغير . انتهى . قلت : وكلامه هذا لا يوافق اعتبار القلتين ولا تخصيص هذا الحديث به ، إذ مفهومه أنه لا يحرم فيه البول . وقوله « إن النهى للتحريم ، يدل أنه لم يقل إنه ورد فيما دون القلتين ، فكلامه هذا إنما يوافق مذهب الحنفية ، وكأنه أراد بهذا اختيار نفسه لا مذهب الشافعية ، فلذا قال : ولو قيل الخ

(١) قوله « مأخوذ من حديث القلتين ، أقول : الذى أفاده حديثهما أنه لا يحمل الماء الخبث إذا بلغ ذلك القدر ، وأما تنجيسه بالتغير فبالإجماع . فقوله « إما بالتغير ، مشكل لافادته أنه أخذ الحكم بنجاسة القلتين إذا تغير ماؤهما بالنجاسة من حديث القلتين ، وليس كذلك ، بل أخذ من الإجماع . إلا أن يقال إن قوله إلا بالتغير استثناء مقدم على الخبر ، والمراد إلا بالتغير فانه مأخوذ حكم تنجسه من الإجماع فتصح العبارة على أن فى الإجماع ما سلف . وأما حديث القلتين ، فلو حمل على ظاهره لقضى

العام في النهي على ما دون القلتين ، جمعاً بين الحديثين . فإن حديث القلتين يقتضى عدم تهجيس القلتين فما فوقهما . وذلك أخص من مقتضى الحديث العام الذى ذكرناه .
والخاص مقدم على العام^(١)

ولاحمد رحمه الله طريقة أخرى^(٢) : وهى الفرق بين بول الآدمى ، وما فى معناه

بأنه لا يحمل الخبث وإن تغير ، إلا أن يقال قوله لم يحمل الخبث معناه لم تفسره النجاسة ، فإذا تغير بها فقد تحقق حمله الخبث ، وإن الأخبار بعدم حمله إياها بمعنى أنه مظنة لذلك أى عدم الحمل

(١) قوله « والخاص مقدم على العام ، أقول : معنى تقدمه عليه أن يكون الحكم فى العام على ما عده ، فكأنه قد تقدم حكمه وانفرد عن العام برتبة التقدم حتى لا يدخل تحت حكمه ، وإن الدليل الذى قضى بتقدمه هو الجمع بينه وبين العام ، إذ الجمع بين الأحاديث متعين مهما أمكن لأنها وردت لإفادة الأحكام ، ومع التعارض تلغى منها الافادة الخاصة ويجب اطرأها

(٢) قوله « ولاحمد رحمه الله طريقة أخرى ، أقول : لما كان أحمد رأيه رأى الشافعى فى جعل النصاب القلتين أشكل عليه حديث الباب فسلك فى تأويله غير ما سلكوه وقال : الخبث عام فى حديث القلتين ، والبول خاص فى هذا الحديث ، فيقدم الخاص وهو بول الآدمى على العام وهو سائر الأخباث فينجس الماء الكثير دون غيره من النجاسات ، فكأنه قيل : لم يحمل الخبث إلا بول الآدمى ، ويلحق به التغوط فإنه أقدر منه^(٣) وما كان فى معناه . وأما مالك فلما لم يعتبر القلتين واعتبر التغير لا غير وأشكل عليه حديث الباب فتأوله بأن النهى فيه للتزيه لا للتحريم ، وقريبته أدلة أنه لا ينجسه إلا ما غير أحد أو صافه

(١) أقول هذه رواية عن الامام أحمد رحمه الله ، والرواية الثانية وهى المنصورة عند أصحابه أن بول الآدمى وعذرته داخلان فى عموم « إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث ،

من العذرة المائعة ، وغير ذلك^(١) من النجاسات . فأما بول الآدمي ، وما في معناه فينجس الماء ، وإن كان أكثر من قلتين . وأما غيره من النجاسات فتعتبر فيه القلتان ، وكأنه رأى أن الخبث المذكور في حديث القلتين عام بالنسبة إلى الانجاس . وهذا الحديث خاص بالنسبة إلى بول الآدمي . فيقدم الخاص على العام ، بالنسبة إلى النجاسات الواقعة في الماء الكثير . ويخرج بول الآدمي وما في معناه من جملة النجاسات الواقعة في القلتين بخصوصه . فينجس الماء دون غيره من النجاسات . ويلحق بالبول المنصوص عليه ما يعلم أنه في معناه .
واعلم أن هذا الحديث^(٢) لا بد من إخراجهِ عن ظاهره بالتخصيص أو التقييد .

(١) قوله « من العذرة المائعة وغير ذلك » ، أقول : هذا بيان لما في معناه ، وأما قوله « وغير ذلك » ، فيحتمل أنه عطف على بول الآدمي قسم له ، أى فرق بين المذكور وبين سائر النجاسات ، فجعل البول وما ألحق به مؤثراً في الماء الكثير وجعل غير ذلك غير مؤثر . ويحتمل أنه عطف على قوله « من العذرة المائعة » ، فيكون من قسم ما ألحق بالبول ، ولكن يبقى كلامه مجملاً غير معلوم ما هو الذى جعله قسماً للبول ، فالأول أولى . ويختص ما في معنى البول بالعذرة المائعة لا غيرها فيكون أحمد خص الحديث بالبول والعذرة المائعة فقط .

(٢) قوله « واعلم أن هذا الحديث » ، أقول : أفاد أنه لا بد من إخراج الحديث عن ظاهره لأجل ما وقع عليه الإجماع وهو صورتان : الأولى أنه أجمع على أن المستبحر والمراد به ما اتفق الكل على أنه كثير لا تؤثر فيه النجاسة فلا يحرم فيه البول ، فلا بد من تخصيص عموم حديث الباب بالمستبحر^(١) ، فقول الشارح بالتخصيص أو بالتقييد تخيير بين العبارتين لأن هنا نوعين من الاحتمال . والثانية الاتفاق أيضاً على أنه إذا تغير بالنجاسة حرم استعماله لنجاسته ، وهذه الصورة يتفق الكل فيها على أن النهى فيها للتحريم ، وهو لا يشكل على غير مالك لقوله إنه للتنزيه ، فلا بد أن يخص تأويله بما عدا هذه الصورة ، ولا يخفى أنه مشكل لأنه يكون اللفظ الواحد

لأن الاتفاق واقع على أن الماء المستبحر الكثير جداً لا تؤثر فيه النجاسة . والاتفاق واقع على أن الماء إذا غيرته النجاسة امتنع استعماله . فالك - رحمه الله - إذا حمل النهي على الكراهة - لاعتقاده أن الماء لا ينجس إلا بالتغير - لا بد أن يخرج عنه صورة التغير بالنجاسة ، أعنى عن الحكم بالكراهة ، فإن الحكم ثم التحريم ، فإذا لا بد من الخروج عن الظاهر عند الكل

فلاصحاب أبي حنيفة ^(١) أن يقولوا : خرج عنه المستبحر الكثير جداً بالإجماع فيبقى ما عداه على حكم النص ، فيدخل تحته ما زاد على القلتين

ويقول أصحاب الشافعي : خرج الكثير المستبحر بالإجماع الذى ذكرتموه . وخرج القلتان فما زاد ، بمقتضى حديث القلتين ، فيبقى ما نقص عن القلتين داخلًا تحت مقتضى الحديث

مقيداً للنهي تنزيهاً وتحريماً ، فالأحسن أن يقال إن ما لكا يحمله على التنزيه ، وهذه الصورة يحكم عليها بالتحريم بالإجماع فيكون غير مراد من عموم الحديث ، ويكون قول الشارح « أعنى عن الحكم بالكراهة » أى الذى أفيد من هذا الحديث ، والإخراج إما بالتخصيص أو بالتقييد ، ويأتى للشارح بحث فى هذا آخر هذا البحث . قلت : والذى يتعين أن هذا الحديث محمول على ما يغيره البول ، فيدخل تحت صورة الاتفاق فينحل إشكاله على الكل بتأويل واحد

(١) قوله « فلاصحاب أبي حنيفة » أقول : الفاء فصيحة أى إذا عرفت أنه لا بد من إخراج الحديث عن ظاهره على كل قول فلاصحاب أبي حنيفة أن ينصروا ما ذهبوا إليه بأنه خرج بالإجماع المستبحر ، وبقى ما زاد على القلتين تحت حكم الحديث . وكان الأولى أن يقول القلتان فما زاد كما قال آخر . ولا يخفى أن الحنفية قد اطرحت حديث القلتين ولم تجمع بينه وبين حديث الباب بل جعلت حديث الباب حاكماً عليه ولا حكم له ، والشافعية قد حكمت له ولحديث الباب وجمعوا بينهما . وكذلك أحمد قد جمع بينهما وإن اختلف وجه الجمع

ويقول من نصر قول أحمد المذكور : خرج ما ذكرتموه^(١) ، وبقى ما دون القلتين داخلًا تحت النص ، إلا أن ما زاد على القلتين مقتضى حديث القلتين فيه عام في الانجاس ، فيخص ببول الآدمي

ولخالفهم^(٢) أن يقول : قد علمنا جزماً^(٣) أن هذا النهي إنما هو لمعنى النجاسة ، وعدم التقرب إلى الله بما خالطها . وهذا المعنى يستوى فيه سائر الانجاس ، ولا يتجه تخصيص بول الآدمي منها ، بالنسبة إلى هذا المعنى ، فإن المناسب لهذا المعنى - أعنى

(١) قوله « خرج ما ذكرتموه » أقول : أى أيتها الشافعية من المستبحر والقلتين فما زاد ، وقوله « فيه عام » يتعلق بمقتضى ، وقوله « عام » خير « ما زاد » أى ما زاد على القلتين قد حكم له حديثها بعموم عدم حملها للخبث لكل نجاسة فيخص ببول الآدمي لهذا الحديث

(٢) قوله « ولخالفهم » أقول : أى مخالف الحنابلة الدال عليهم ذكر إمام مذهبهم وهو الشافعية ، وأما الخفية فانهم وإن كانوا من مخالفى الحنابلة لكنهم قد انفصلوا باطراح حديث القلتين

(٣) قوله « قد علمنا جزماً » أقول : هذا العلم حصل من معرفة موارد الشريعة ومقامات الأدلة الشرعية ، وإلا فلا نص به هنا . ثم هذا الاتصاف الذى ذكره الشارح المحقق واضح ، إلا أنه مبنى على أن الحنابلة تقول : انه يختص بالبول لا غيره من النجاسات ، وإن شاركته أو كانت أقدر منه كما يقوله داود ، فانه خصه ببول الإنسان نفسه دون غائطه ، وتقدم للشارح قريباً أنه يفرق أحمد بين بول الآدمي^(٤) وما فى معناه من عذرته المائة ولا أقدر من البول فى النجاسات منها إلا أن يقال جيف ميتة الحيوانات ، وقوله « فلا يبقى لتخصيصه » أى البول وما فى معناه من عذرته المائة التى ألحقت به . ثم هذا يؤيد الاحتمال الأول فى عبارته السابقة بل بعينه

(١) فى الاصل : انه يقول أحمد ان بول الآدمي . وهو من تحريف الناصحين . وصح من عبارة الشارح السابقة قريباً

التزهر عن الأقدار - أن يكون ما هو أشد استقذاراً أوقع في هذا المعنى وأنسب له ،
وليس بول الأدب باقندر من سائر النجاسات ، بل قد يساويه غيره ، أو يرجح عليه
فلا يبقى لتخصيصه دون غيره بالنسبة إلى المنع معنى . فيحمل ^(١) الحديث على أن ذكر
البول ورد تنبيهاً على غيره ، مما يشاركه في معناه من الاستقذار . والوقوف على مجرد
الظاهر هنا ^(٢) - مع وضوح المعنى ، وشموله لسائر الانجاس - ظاهرة محضة

وأما مالك رحمه الله تعالى ^(٣) : فإذا حمل النهي على الكراهة يستمر حكم الحديث
في القليل والكثير ، غير المستثنى بالاتفاق - وهو المستبحر - مع حصول الإجماع على
تحريم الاغتسال بعد تغير الماء بالبول . فهذا يلتفت إلى حمل اللفظ الواحد على معنيين
مختلفين ، وهي مسألة أصولية . فإن جعلنا النهي للتحريم كان استعماله في الكراهة

(١) قوله « فيحمل » أقول : الفاء هي أيضا فصيحة ، أى إذا عرفت أنه لم يبق
فرق بين النجاسات وتم دست الانتصار ^(١) للشافعية على الحنابلة ، فيحمل الحديث في
تخصيصه على البول أنه للتنبيه على غيره مما هو في معناه مستقذراً

(٢) قوله « والوقوف الخ » أقول : هذه جملة استثنائية ، دفعاً لما يقال الأول
الوقوف على ظاهر النص ، فدفعه بأن الوقوف عليه مع وضوح المعنى الذى لأجله
ورد النهي لغيره المنصوص وشموله لما شاركه فيه جمودٌ محض ، كما يجمد عليه أصحاب
داود الظاهري ، وذلك ليس من دأب المحققين المنصفين ، لأنه قد علم أنه يقال لاحظ
في كثير من الأحكام [في] المعاني التي لأجلها وردت ، فبعضها واضح لا ستر عليه
فالأعراض عنه يناقى الانصاف والتحقيق ، وبعضها غير واضح فالوقوف مع الظاهر
فيه ليس بالمدحوم ، ولذا قال : مع وضوح المعنى

(٣) قوله « أما مالك » . أقول : هذا الذى سلفت إليه الإشارة وقوله في النسخة
الموجودة ، وفي بعض النسخ : وقد يقال هذا متعين ، ولزوم التخصيص أمر سهل

(١) أقول : ليس هناك دست انتصار ، لأن الحنابلة ولا سيما المتأخرين قد وافقوا
الشافعية في المآخذ وهي رواية عن الامام أحمد ، لأنه لما ورد حديثان صار له قولان

والتحريم استعمال اللفظ الواحد في حقيقته وبجازه . والأكثرون على منعه . والله أعلم

وقد يقال على هذا : إن حالة التغير مأخوذة من غير هذا اللفظ ، فلا يلزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين . وهذا متجه ، إلا أنه يلزم منه التخصيص في هذا الحديث .

الوجه الثاني : اعلم أن النهي عن الاغتسال لا يخص الغسل^(١) ، بل التوضؤ في معناه . وقد ورد مصرحاً به في بعض الروايات^(٢) ، لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يتوضأ منه ، ولو لم يرد لكان معلوماً قطعاً ، لاستواء الوضوء والغسل في هذا الحكم ، لفهم المعنى الذي ذكرناه ، وأن المقصود : التنزه عن التقرب إلى الله سبحانه بالمستقذرات

الثالث : ورد في بعض الروايات « ثم يغتسل منه ، وفي بعضها « ثم يغتسل فيه ، ومعناها مختلف^(٣) ، يفيد كل واحد منهما حكماً بطريق النص وآخر بطريق الاستنباط ، ولو لم يرد فيه لفظة « فيه ، لاستويا ، لما ذكرنا

(١) قوله « لا يخص الغسل » أقول : كما نص عليه في حديث « لا يبولن أحدكم في الماء الراكد ثم يتوضأ منه » كما ذكره الشارح ، وهذا بناء على أن المراد الاغتسال العرفي ، ولو حمل على مطلق الغسل ولو لعضو من أعضائه كما يقال غسلت يدي ونحوها كان عاماً لكل غسل بهذا النص

(٢) قوله « ورد في بعض الروايات » أقول : هما معاً في البخاري ، وسلم فيه فقط . وأحسن الحافظ عبد الغني بالإتيان بهما لأنه متفق عليه

(٣) قوله « ومعناها مختلف » أقول : لأن تلك تبعية والآخرى ظرفية ، وأما الحكمان المستبطنان فقال الحافظ ابن حجر : وجه أن الرواية بلفظ « فيه » تدل على معنى الانتماس بالنص وعلى منع التناول بالاستنباط ، والرواية بلفظ « منه » بعكس ذلك

الرابع : عما يعلم بطلانه قطعاً ما ذهب إليه الظاهرية الجامدة من أن الحكم مخصوص بالبول في الماء ، حتى لو بال في كوز وصَبَّه في الماء لم يضر عندهم . أو لو بال خارج الماء فخرى البول إلى الماء لم يضر عندهم أيضاً . والعلم القطعي حاصل بطلان قولهم ، لاستواء الأمرين في الحصول في الماء ، وأن المقصود : اجتناب ما وقعت فيه النجاسة من الماء . وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به ^(١) .

(١) قوله « وليس هذا من مجال الظنون ، بل هو مقطوع به » . أقول : فلا يقال فيه : إن كل مجتهد مصيب ، إذ ذلك في الظنيات لا القطعيات ، فيعلم خطأ من ذهب إليه ، ويجب التكثير على من استند إليه ، فإن دلالاته على استواء الأمرين - وهما حصول البول في الماء من أناء أو من مخرجه - دلالة قطعية . واعلم أن الشارح المحقق تعرض لما قاله الظاهرية في شرح الإمام وبسطه ، وذكر إیرادات لابن حزم على من نازعه ، ورأيت نقل ما هنالك إلى هنا لعزة وجوده ، وتعقب الشارح لما قاله أبو محمد ابن حزم ، وقد تعقبت ما قاله الشارح كالحكاية بين الشارح وابن حزم ، فما أقول فيه قلت ، فهو من المحاكاة ، وقد أقول بعده « أقول » ، وهو لا يخفى على الناظر .

قال الشارح ^(١) : ارتكب الظاهرية ههنا مذهباً وجه به الملامة اليهم وأفاض سيل الأزرار عليهم حتى أخرجهم بعض الناس من أهلية الاجتهاد واعتبار الخلاف في الإجماع . قال ابن حزم منهم : إن كل ماء راكد قل أو أكثر من البرك العظام وغيرها بال فيه انسان فانه لا يحل لذلك البائل خاصة الوضوء منه ولا الغسل ، وإن لم يجد غيره ففرضه التيمم . وجائز لغيره الوضوء منه والغسل ، فهو طاهر مطهر لغير الذي بال فيه . ولو أنه تغوط فيه أو بال خارجاً منه فسال البول إلى الماء الدائم أو بال في أناء وصبه في ذلك الماء - ولم تغير له صفة - فالوضوء منه أو الغسل جائز لذلك المتغوط فيه والذي سال بوله فيه ولغيره . ومن شنع على ابن حزم في ذلك الحافظ أبو بكر =

(١) أى في (الإمام) الذي شرح به كتابه (الإمام) ، وتقدم وصفه في ترجمته

== ابن معود فقال بعد حكاية كلامه : فتأمل أكرمك الله ما جمع هذا القول من السخف وحوى من الشناعة ، ثم يزعم - أى قائله - أنه الذى شرعه الله وبعث به رسوله صلى الله عليه وآله وسلم . قال : واعلم أكرمك الله أن هذا الأصل الذميم مربوط على ما أقول ومخصوص على ما أمثل أن البائل على الماء الكثير ولو نقطة أو جزءاً من نقطة فحرام عليه الوضوء منه ، وإن تغوط حملاً أو جمع بوله فى إناء شهر أثم صبه فيه ولم تتغير له صفة جاز له الوضوء منه ، فأجاز له الوضوء منه بعد حمل من الغائط أنزله به أو صب من بوله الذى صبه فيه ، وحرمه عليه لنقطة من بول بالها فيه ، جل الله عن قوله ، وكرّم دينه عن إفكه . والشناعة كلها راجعة الى ما قررناه من قوة القياس فى معنى الأصل ، فانه قد ظهر ظهوراً قوياً لا يرتاب فيه ، بحيث قد يدعى فيه القطع أن النهى عن استعمال ما وقع فيه البول إنما هو لأجل ما تقتضيه صفته من الاستقذار ، ومتى وجد هذا المعنى - بأى طريق كان - وجب أن يكون الحكم ثابتاً . انتهى . ثم إنه رد ابن حزم على من شنع عليه وأجاب بالزامات . وتعقبها الشارح فقال : وتجلد ابن حزم وشدد . ثم نقل كلامه متعقباً له فقال : إنه أورد ابن حزم على مخالفه أشياء قصد بها أن يساوى بينه وبينهم ، فقال فى أثناء كلامه : وهل فرقنا بين البائل وغير البائل إلا كفرقم معنيين الماء الراكد المذكور فى الحديث وغير الراكد الذى لم يذكر ؟ قال الشارح : التشنيع إنما كان لعلنا بأن المنع من الغسل والوضوء لسبب وقوع النجاسة ولتجنبها فيما يتقرب به الى الله تعالى ، والقطع بمساواة حال البائل خارج الماء وإجراء البول اليه والبائل فيه بالنسبة الى حال التنزه عن النجاسة فى الصلاة ليس إلا لاستقذارها وطلب إبعادها عن حال القرية لهذا المعنى . قلت : ابن حزم يقول : هذا الماء الذى بال فيه من نهى عن البول ماء طاهر ، لأن الفرض عنده أنه لم يغيره البول ، والماء الطاهر لم يمنع عنه الشارع ولا نهى عنه ، بل أمر بالوضوء مثلاً منه ، ونهى عن هذا الطاهر البائل بخصوصه ، فقلنا بالنهى عنه تعبداً لا لنجاسته التى زعمتم ، فانه لو تغير بالبول قلنا بنجاسته وتحريمه . ومثله البول إذا صب فيه إن غيره صار نجساً ، وإن لم يغيره فهو ماء طاهر لم ينه الشارع عنه أحداً ، فأى وجه للمنع عن التطهر به ؟ بخلاف الذى بال فيه الإنسان فانه يثبت ==

= انتهى عنه تعبداً . وخلاصة الكلام وأساس المرام أن من خالف ابن حزم علل
النهي عن وضوء البائل في الماء الراكد بالنجاسة فالحق به ما شاركه في العلة وهو
الراكد الذي صب فيه البول ، وابن حزم علل النهي بالتعبد فلا إلحاق ، ثم بناء على
أصل آخر وهو أنه لا ينجس من الماء إلا ما تغير أحد أوصافه بالنجاسة تقع فيه ،
والفرض أن الماء الذي بال فيه من نهي عنه لم تغير له صفة فهو طاهر نهي عنه البائل
فيه تعبداً ولم يثب عنه غيره ، بل غيره مأمور باستعماله . قال الشارح : وأما فرقنا بين
الماء الراكد في الحديث وغير الراكد الذي لم يذكر فيه فإنا لا تنكر الفرق عند
اتحاد المعنى الذي بوقت الفرق ، ولا عند انحسام المعنى ووجوب المصير إلى التعبد ،
وإنما انكراهه عند ظهور المعنى ظهوراً قوياً جداً ، واقتضى ذلك المعنى التسوية ،
فإنكار الفرق من هنا جاء . قلت : وهو محل نزاع ابن حزم^(١) فإنه يقول : هذا الماء
الراكد الذي بال فيه من نهي عنه شرعاً لعدم تغير وصف من أوصافه بالبول فلا
فرق بينه وبين غير الراكد الذي لم يذكر في الحديث في الطهارة التي هي المعنى
الملاحظ في جواز الاستعمال ، لكنه نهي الشارع البائل فيه أي عن الراكد مع
طهارته تعبداً ، فأين ظهور المعنى الذي ذكرتم ؟ فإنكم أردتم به النجاسة وهي محل
التزاع ، فإنه عندنا طاهر . ثم قال ابن حزم : وكثير يقهم في الغاصب للباء فيحرم
عليه شربه واستعماله ، وحلال لغبر الغاصب له . قال الشارح : قلنا هذا ركيك جداً
لأن ما ثبت لعله يتعين إضافة الحكم إليها وجب أن يثبت عند وجودها وينتفي عند
انتفائها ، وهذه العلة مقتضية للفرقة بين الغاصب وغيره ، لأنها ليست إلا العدوان
وتحريم مال الغير . قلت : وابن حزم يقول كذلك للفرقة بين البائل في الراكد
 وغير البائل هو قضاء النص للفرقة بينهما ، فلماذا شغتم علينا ، ولم قبلتم الفرق في
الغاصب وغيره بالنص ، ولم تقبلوه بالنص في البائل وغيره ؟ ثم قال ابن حزم : وهل
البائل وغير البائل إلا كالزاني وغير الزاني والسارق وغير السارق والشارب وغير
الشارب والمصلى وغير المصلى ، لكل اسم منها حكمه . وهل الشنعة والخطأ إلا =

(١) لعل الكلام : أما ابن حزم فإنه

== إن برز نص في البائل فيحمل ذلك الحكم عليه وعلى غير البائل ، وهل هذا إلا كمن جعل حكم السارق على غير السارق وحكم الزاني على غير الزاني وحكم المصلي على غير المصلي وهكذا في جميع الشريعة ؟ نعوذ بالله من هذا . قال الشارح : قلنا جميع ما ذكرت من التفرقة في هذه الصور ليس للأسامى كما تزعم ، ولا الاقتصار في هذه الصور لأن الحكم متعلق بالاسم ، بل لأن العلل التي أوجبت تلك الأحكام وعلم أنها أسبابها وهى العقوبات على ارتكاب الجنايات المحرمة شرعاً يقتضى الفرق بين من جنى بارتكاب المعصية وبين من لم يجرم إن أراد أنها تجب التسوية في خصوص الأحكام ، وهو أن يسوى بين السارق وغيره في العقوبة وهى القطع في السرقة ونحوه في غيرها والجلد في الزنا وأنه يجلد من لم يزني وسائر ما ذكره . قلت : معلوم أنه لم يرد ابن حزم هذا ، كيف وهو يورد هذا في سياق الإلزام لمن شنع عليه في تفرقة بين البائل في الماء وغير البائل فيه ، فجعل الحاكم التحريم على الأول ، وذلك كنهيه عن البول في الماء ونقله عن غير البائل فأباح له الماء ، فأراد إلزام من شنع عليه بأنه فرق بين السارق مثلاً وغير السارق فأوجب العقوبة على الأول دون الثانى ، فكذلك هو أوجب عقوبة البائل بتحريم الماء عليه وأباحه لمن لم يبل فيه ، لأنه لم يحرم عليه الشارع ذلك الماء فلا عقوبة عليه بتحريم الماء عليه ، فلم يكن مراده تعميم الحكم وهو المنع عن الماء ، بخلاف من شنع عليه فانه عاقب من لم يبل فيه بتحريمه عليه فعمم الحكم فيلزمه أن يعمم الحكم في السارق وغيره في العقوبة إذ غير البائل كغير السارق ، فما وجه التفرقة بين العقوبتين ؟ قولكم إن غير السارق لم يرتكب جناية السرقة فيعاقب بالقطع ، قال : وغير البائل لم يبل في الماء ، فلماذا عوقب عقاب من بال فيه ؟ إذا عرفت هذا عرفت بطلان إرادة ابن حزم لهذا القسم من التردد ، ولم يأت الشارح بالطرف الآخر من التردد . قال ابن حزم : لو انصف المالكين والشافعيون لأنكروا على أنفسهم تفرقتهم بين مس الذكر ياطن الكف فينتقض الوضوء وبين مسه بظاهر الكف فلا ينتقض الوضوء . قال الشارح : قلنا سبب التفرقة أن الإفضاء لا يكون الا ياطن الكف وانك نصا على اللغة ^(١) وإخبار عنها بأن هذا هو =

(١) كذا . ولعل الصواب : وان هذا نص للغة

= الوضع ، فان صح فالانتقاض على هذا التقدير بالنص ، وإن لم يصح ما ذكر من أن الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف فالخطأ ههنا مبني على فساد الأصل لا على وجوب المساواة بين باطن الكف وظاهرها الذي تحاول تقريره . قلت : ابن حزم أنكر التفرقة لعدم ثبوت كون الإفضاء لا يكون إلا بباطن الكف في اللغة ، بل الإفضاء فيها هو الإيصال ، قال الله تعالى ﴿ وقد أفضى بعضكم إلى بعض ﴾ فسر ابن عباس رضي الله عنهما بالوطء . والحاصل أن هذا بحث لغوي الحق فيه مع (١) فسر ابن عباس في الآية بالوطء ، وغايته أنه كما قاله الشارح أمر يدور على صحة اللفظة . قال ابن حزم : وهؤلاء الشافعيون فرقوا بين البول في مخرجه من الإحليل فجعلوه يطهر بالحجارة وبين ذلك البول في نفسه وبين ذلك الانسان في نفسه إذا بلغ بوله أعلى الحشفة فجعلوه لا يطهر إلا بالماء . قال ابن دقيق العيد : قلنا فرقوا للدليل الدال على اجتناب النجاسات مع الدليل الدال على الاكتفاء بالأحجار في محل الإحليل مع قاعدة وهو أن مورد النص إذا اشتمل على وصف يمكن أن يكون معتداً به في الحكم لم يجز إلغاؤه ، لأنه لو ألغى لكان قياساً مع إمكان الفارق ، وهو غلط . ولا شك أن البول في الإحليل متكرر ابتلى المكلف بتكرره ، ولا يساويه في هذا المعنى البول في غير الإحليل ، ويمكن أن يكون الشارع ساع من ذلك مع كون الأصل تحريم استصحاب النجاسة في العبادة لأجل هذه النجاسة المكررة فلا يخلو عن محل النص به لاحتمال اعتبار الفارق الذي في محل النص . انتهى . أقول : مراد ابن دقيق العيد أن وجه فرقهم الذي أوجب جعل الأحجار مطهرة في ثقب الإحليل وغير مطهرة له في الحشفة ، وهو أن الدليل قد دل على الاكتفاء بالأحجار في محل خروج البول فلا يلحق به في الاكتفاء بها ما يقع منه في الحشفة لأنه إلحاق بالقياس ، والفارق الذي لا يتم معه القياس ، يمكن ، إذ مورد النص ثقب الإحليل والحكم الاكتفاء بالأحجار منه ، والبول في ثقب الإحليل متكرر يبتلى به المكلف ولا يساويه في غير ثقب الإحليل أي في الحشفة في ذلك . هذا هو الفارق الذي أشار =

= اليه وأنه لا يتم معه القياس للاكتفاء بالأحجار في طهارة الحشفة . قلت : ولا يخفى أن ابن حزم لم يرد إلزام الشافعية بأنهم يقيسون الحشفة التي وقع منها البول بثقب الإحليل في كفاية الأحجار للتطهر بها ، وإنما أراد إلزامهم بأنهم قالوا بما قالته الظاهرية من الفرق بين البائل وغيره . فكذلك هم فرقوا بين بول الإنسان بعينه في ثقب ذكره أو في حشفته ، فإن كان فرقههم بنص ورد به فهو كما تقول الظاهرية إنه فرق النص بين البائل وغيره فلا يختص التشنيع بهم ، وإن كان لغير نص فأبعد وأشنع . ثم لا يخفى أن ابن دقيق العيد قال : إن المكلف مبتلى بالبول في الإحليل بتكرره ، ولا يقع هذا الابتلاء في غير الإحليل ، وهي عبارة قاصرة ، فليس المراد بالإحليل إلا ثقبه وبغيره الحشفة التي هي محل إلزام ابن حزم للشافعية لا غير الإحليل وهو ^(١) فلا بد من إصلاح عبارة ابن دقيق العيد بأن مراده بالإحليل ثقبه وبغيره الحشفة هنا . ولا يعزب عنك أن الأحاديث في الأحجار أنها تنقئ المؤمن ، ولم يأت في الأحاديث تفرقة بين ثقب الإحليل والحشفة ، فلي نظر . قال ابن حزم : وفرق بين بول الرضيع وبين غائطه في الصب والغسل ، وهذا هو الذي أنكروا علينا هنا بعينه . قال ابن دقيق العيد : قلنا للتفريق مأخذان أحدهما أن الأصل اجتناب النجاسة ، والنص ورد في البول ، فيسقى في الغائط على مقتضى الأصل . وفرقوا بين البول والغائط لاقتضاء الدليل وجوب الاحتراز عن الغائط ، وتفرقهم هنا بين البول والغائط لا يساوى هذا . انتهى . وأقول : لابن حزم أن يقول : ونحن فرقنا بين البول والغائط لاقتضاء الدليل ، فإن الشارع نهى البائل عن الماء الذي بال فيه ولم يتغير لوناً ولا ريحاً ولا طعماً هو ماء طاهر اختص بالنهي عنه البائل ولم ينه المتغوط لو تغوط في الماء ولم تتغير له صفة ، فهو ماء طاهر غير منهي عنه ، فالكم والتشويش بذكر النجاسة والطهارة ؟ وأما قولكم بقي الغائط على الأصل ، فنحن نقول كذلك ، إنما كلامنا في قبولكم فرق الشارع بين الأمرين في هذه المسألة ، ولم تسوغوا لنا ما قلناه من فرقه بين البائل وغيره . قال ابن دقيق العيد : وثانيهما أن التخفيف في البول يمكن أن =

(١) يياض بالأصل . ولعله : وهو ظاهر

== يكون لما فيه من القصور في الاستقذار عن الغائط ، ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى بالحاق غيره به قياساً مع إمكان الفارق ، وأما إلحاق الغائط بالبول فيما نحن فيه فعكس هذا ، فانه إذا نص على الأخف بالمنع فالأغلظ أولى قطعاً كما في تحريم التأفيف مع الضرب . أقول : ثانيهما أى ثانياً مأخذى الفرق . وقوله : ويمكن أن يكون الشارع اعتبر هذا المعنى أى قصور استقذار البول في مسألة البائل في الماء الدائم فالحق به غيره وهو الغائط قياساً ، أى أذن لنا بقياس الغائط على البول في الماء الدائم مع وجود الفارق وهو غلظة استقذار الغائط ، أى فيلزم ابن حزم عدم التفرقة بينهما في الإثام ، بل الغائط أولى لشدة قذارته . ولا يعزب عنك أن ابن حزم لم ينازعهم في خفة استقذار البول عن الغائط ، بل نازعهم في كونهم قبلوا تفرقة الشارع بين بول الصغير وغائطه في مجرد التفرقة لا بالنظر الى تخفيف ولا تغليظ ، ولم يقولوا بها في البائل في الماء والمتغوط فيه مع نص الشارع على النهي لاحدهما دون الآخر . وأما ذكر التغليظ والتخفيف والاستقذار وعدمه فما هو من محل النزاع ، فانه اذا تجس الماء بتغير أى صفاته خرج من محل النزاع وصار من مسائل الوفاق بينهم وبين ابن حزم . ثم إن ابن حزم لا يقول بالقياس ولا يثبت دليلاً ، فلا تقوم عليه الحجة بفرع قد خالف أصله وبفرد قد خالف جملة ، إذ لا يستدل على الخصم إلا بما يسليه . قال ابن حزم : وهؤلاء الحنفية فرقوا بين بول الشاة في البئر فيفسدها وبين ذلك البول في المقدار من بولها بعينها في الثوب فلا يفسده ، وفرقوا بين بول البعير في البئر فيفسده ولو أنه نقطة ^(١) ذلك الجمل في البئر فانه لا يفسده ، وهذا نفس ما أنكروا علينا وفرقوا بين روث الفرس يكون في الثوب منه أكثر من قدر الدرهم البغلي فيفسد الصلاة ، وبين بول ذلك الفرس نفسه يكون في الثوب فلا يفسد الصلاة إلا أن تكون ربيع الثوب عند أبى حنيفة أو شبراً في شبر عند أبى يوسف فيفسدها حيثئذ ، ومنهم من يقول : بول ما يؤكل لحمه طاهر كله ورجيعه نجس ، وهذا هو الذى أنكروا علينا وفرقوا بين ما يملأ الفم من القلس ، وبين ما لا يملأه منه ، ==

(١) يياض بالاصل . ولعل المحنوف . وبين سقوط ،

== وفرقوا بين البول في الجسد فلا يزيله إلا الماء ، وبين البول في الثوب فيزيله غير الماء . ولو تتبعنا سقطاتهم لقام فيها ديوان . قال ابن دقيق العيد : قلنا لئلا تنكر عليك ولا على أحد من المجتهدين ما كان عن اجتهاد فأخطأ فيه ، وإنما تنكر بين^(١) من فرق بين ما هو في معنى المنصوص عليه قطعاً وينكر جحداً ما تبين أنه مقصود المتكلم وعليه الحكم قطعاً أو قريباً من القطع ، فإن كان شيئاً مما ذكرت من هذا القبيل فبينه وإلا فلا مساواة . انتهى . أقول : ابن حزم إنما ساق ما ساقه إلزاماً لهم بأنهم فرقوا بين أحكام بعضها لأدلة ناهضة وبعضها باجتهاد عن أدلة واهية ، وابن دقيق العيد سلم له أنه لا فكير على من اجتهد وإن أخطأ ، وإنما الإنكار على ابن حزم في أنه فرق بين ما هو في معنى المنصوص قطعاً ، وهو هنا مثلاً البول في الإناة ثم صبه إلى الماء الدائم ، فإن هذا في معنى المنصوص ، والمنصوص في البائل في الماء ، فليكن الحكم فيهما واحداً هو انتهى عن الماء ، فهو الذي أنكره على ابن حزم ، وكذا أنكروا عليه جحده مقصود المتكلم الذي دار عليه الحكم قطعاً أو قريباً من القطع ، ومراد ابن دقيق العيد مقصود المتكلم الذي دار عليه الحكم هو علمنا أنه ما منع الشارع الوضوء أو الغسل من الإناة الذي بال فيه من نهى عنه إلا لأجل النجاسة . وقد صرح بهذا ابن دقيق العيد في أول البحث حيث قال : إنا علمنا أن المنع من الغسل والوضوء إنما كان لسبب وقوع النجاسة ولأجل تجنبها فيما يتقرب به إلى الله تعالى . انتهى . قلت : ولا يغرب عن ذهن الناظر أن ابن حزم قائل بأن هذا الماء الذي بال فيه من نهى طاهر مطهر فإنه لا ينجس الماء إلا ما غير أحد أو صافه^(٢) بالبول فيه صفة وأن النهى عنه ليس إلا تعبداً ، وإذا تبين هذا الأصل علمت أنه لا يرد عليه شيء مما أورده ابن دقيق العيد ، ولا يتم جواب عن إيراداته . ثم قال ابن حزم : فإن قالوا من قال بقولكم هذا في الفرق بين البائل والمغوط في الماء الراكد قبلكم ؟ قلنا : قاله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ==

== ولا من خلفه ^(١) وسكت عن المتخوط والمتنخم والمتنخط . قال ابن دقيق العيد : قلنا لم يفرق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين البائل والمتخوط في الحكم قط ، وإنما فرق بينهما في الذكر والسكوت . قلت : هذا رد بمحل النزاع ، ثم قال : وأخذ التفريق بينهما في الحكم من التفريق بينهما في الذكر والسكوت يتوقف على دليل خارج من اللفظ ، فلا يجوز أن ينسب إلى قول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أعني التفريق بين التفريق في الحكم ، وأقل درجات ما ادعينا فيه القطع أو قريناً منه أن يكون محتملاً ، فكيف يحل مع الاحتمال أن يحزم القول بأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاله ؟ انتهى . قلت : هذا مبنى على أن النهي للنجاسة ، وهو محل النزاع . ثم لا يخفى أنها قد لانت شكيمة ابن دقيق العيد بعد أن قال : إن المسألة مقطوع بها إلى الاحتمال . قال ابن حزم : ^(٢) بين بول الشاة في البئر وبولها في الثوب ، وبين بول الشاة تشرب ماء طاهراً وبولها تشرب ماء نجساً ، وبين البول في رأس الحشفة وفوق ذلك ، فهذا هو الذي لم يقله أحد قبلهم قط ، إذ قالوه بوجهة منهم أو بعقل . وكذلك سائر فروقهم المذكورة . ونحن لا تنكر القول بما جاء به الكتاب والسنة وإن لم نعرف قائلاً مسمى به ، وهم ينكرون ذلك ويفعلونه ^(٣) لازمة لهم لا لنا . قال ابن دقيق العيد : قلت الواجب أن لا يقول الناظر ما قال أهل الإجماع خلافه ، ودون هذا في الرتبة ما اشتهر العمل به بين الأمة من غير تكبر وإن لم يتحقق قول واحد منهم به بمن خالف وابتدع قولاً يشنع به عليه . وأما أن الواجب أن لا يقول إلا كما قال بعضهم ^(٤) وإن ظهر عليه دليل من كتاب أو سنة ولم يكن من قبيل ^(٥) والمنكر فهذا موضع نظر ، ومن لم يوجب ذلك لا يشنع عليه فيما يذهب إليه لا من جهتك ولا من جهتهم ، وأما إنكارهم ذلك مع فعله فنكر على من فعله منهم قبيح . والله أعلم . انتهى . آخر كلام ابن حزم وابن دقيق العيد . ==

(١) لو قال : الذي لا ينطق عن الهوى لكان أولى

(٢) يياض بالأصل

(٣) يياض بالأصل . ولعله : وهي

== وأقول : الإجماع قد حقق ، إلا أنه كذب من ادعاه إلا في ضرورة والحجة الضرورة . وعن قال بكذب مدعيه الإمام أحمد ، وقوله : ودون هذا في الرتبة إلى آخره ، هذا هو الإجماع السكوتي . والتحقيق أنه لم يقم الدليل إلا على حجية الإجماع القولى ، وأما هذا الذى أشار إليه وهو الإجماع السكوتي فليس بحجة ^(١) كما علم فى الأصول . فإذا حققت الحق إن دعوى الإجماع طريقة القاصرين ، إذا أعيتهم الأدلة ادعوه على منازعهم ، ولا يليق ذلك بأئمة التحقيق ، فليس العمدة إلا الدليل من الكتاب أو السنة أو قياس فى معنى الأصل ، فإذا قام الدليل فلا ينظر إلى التفتيش قال به قائل أو لا ، فلا وحشة مع الدليل ، ولا ناظر بعد وجوده إلى قال ولا قائل ولا قيل ، والله يقول الحق ويهدى السبيل . وقد استوفيت كلام الامامين المحققين ابن حزم وابن دقيق العيد بما اشتمل عليه من الإعادة ، وتعقبت ذلك بما هو كالحكم بين الإمامين والترجيح بين المتناظرين ، ولثلاث يغتر الناظر بكلام أحد المتنازعين حتى يجمع بين قوليهما ويتبع ما فيهما وينصف إن رزقه الله فهما صحيحا . واعلم أن الشارح المحقق أهل أصلا أصيلا ورد عليه فلك المناظرة ، وهو تسليم الخصم للمقدمات التى عليها تصح المناظرة . وهنا آداب المناظرة على مقدمات لا يسلبها الخصم وهى نجاسة الماء الدائم ببول البائل فيه ، وأن تحريم البول للنجاسة ، والخصم منازع فى الحكم وهو نجاسة الماء الدائم بالبول فيه حيث لم يغير أحد أوصافه ، ومنازع فى كون علة النهى عن البول فى الدائم تنجسه ، بل العلة التعبد ، فلا تصح المناظرة والاتصار عليه إلا بعد تسليم أساس المناظرة ، فكيف يقول الشارح إن بطلان ما قاله الظاهرية ضرورى ؟ وكأنه يقول : قد أقننا أدلة مقدماتنا وعدم الا ^(٢) ولنا بعد إقامة الأدلة ^(٣) لا يلتفت إليه ، ولا يخفى ضعف هذا إن قاله

(١) الفرق بين الإجماع القولى والإجماع السكوتى أن العلماء يجمعون على قول ويسكتون عن فعل ، لدليل أو لعدمه

(٢) يياض بالأصل

وأما الرواية الثانية (١) : وهى قوله ﷺ : لا يغتسل أحدكم فى الماء الدائم وهو جنب ، فقد استدل به على مسألة الماء المستعمل وأن الاغتسال فى الماء يفسده . لأن التهى وارد هنا على مجرد الغسل . فدل على وقوع المفسدة بمجردده ، وهى خروجه عن كونه أهلا للتطهير به : إما لنجاسته (٢) ، أو لعدم طهوريته . ومع هذا (٣) فلا بد فيه من التخصيص . فإن الماء الكثير — إما القلتان فما زاد ، على مذهب الشافعى ، أو المستبحر على مذهب أبى حنيفة — لا يؤثر فيه الاستعمال . ومالك لما رأى أن الماء المستعمل طهور ، غير أنه مكروه ، يحمل هذا التهى على الكراهة وقد يرجحه (٤) أن وجوه الارتفاع بالماء لا تختص بالتطهير . والحديث عام فى

(١) قوله : « وأما الرواية الثانية ، أقول : قد تقدم الكلام على ذلك

(٢) قوله : « إما لنجاسته ، أقول : عند من قال المستعمل نجس ، وهو قول أبى يوسف ، وحكى أنه رجع عنه ثم رجع اليه . وللحنفية ثلاثة أقوال : الأول كالشافعية طهور غير مطهر . الثانى نجس نجاسة خفيفة . الثالث نجاسته غليظة . وقد سرد البخارى أحاديث ردأ على من قال إنه نجس كحديث أنه كان يُتبرك بوضوءه صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ : والنجس لا يتبرك به ، قلت : إلا أنه قد قدم الحافظ أن الأصح أن فضلاته طاهرة فكيف ما لاصق أعضائه الشريفة ، فهذا لا ينهض ، لكن الأصل أنه مطهر ، فالدليل على القائل بخلافه وتقدم هذا . وقوله « أولعدم طهوريته ، أى عدم كونه مطهراً ، مع أنه طاهر عند من ذهب إليها وهو الأكثر ، وعلى ما أسلفناه أنه لمجرد التبعد

(٣) قوله « ومع هذا ، أقول : أى مع كونه خارجاً عن كونه أهلاً للتطهير به فلا بد من تخصيص عمومه بما خص ما سلف

(٤) قوله « وقد يرجحه ، أقول : أى الحل للتهى على الكراهة يرجحه أن الماء يتنفع به للتطهير والتبريد والشرب والطبخ وغير ذلك ، وجعل التهى للتحريم إنما يكون الباعث عليه أن يخرج الماء عن الطهورية لا غيرها من الشرب منه والتبريد به ونحو

النهى . فإذا حمل على التحريم لمفسدة خروج الماء عن الطهورية لم يناسب ذلك ، لأن بعض مصالح الماء تبقى بعد كونه خارجاً عن الطهورية ، وإذا حمل على الكراهة كانت المفسدة عامة ^(١) لأنه يستقدر بعد الاغتسال فيه ، وذلك ضرر بالنسبة إلى من يريد استعماله في طهارة أو شرب ، فيستمر النهى بالنسبة إلى المفاصد المتوقعة ، إلا أن فيه حمل اللفظ على المجاز ، أعنى حمل النهى على الكراهة . فإنه حقيقة في التحريم

*

٦ — الحديث السادس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله

ﷺ قال : « إذا شرب الكلب ^(٢) في إناء

ذلك ، فحمله على التحريم لأجل زوال بعض منافعه ، وإهمال غيرها غير مناسب لأنه ملاحظة لأحد المنافع دون غيرها ، ولا وجه لإيثاره مع أن غير تلك المنفعة أكثر . وقد يقال : وجه ذلك أنها لما كانت يتقرب بها إلى الله تعالى وتستعمل لمراعاة مناجاته كانت هي الملاحظة دون غيرها ، كما يرشد إليه تخصيصه صلى الله عليه وآله وسلم لمنع الوضوء أو الغسل فيه دون غيرها من منافعه

(١) قوله « كانت المفسدة عامة ، أقول : أى كانت العلة للنهى عامة لأنواع الاتفاع ، فإنه يستقدر الاتفاع به بعد الاغتسال فيه . وقوله « فيستمر النهى ، أى يشمل النهى أنواع الاتفاعات ، ولكنه عارض هذا الوجه حمل النهى على خلاف أصله

الحديث السادس : (٢) قوله « إذا شرب الكلب .. الخ ، أقول : حديث أبي هريرة « إذا شرب الكلب ، الحديث . قال الزركشي : « إذا لغب الكلب في إناء أحكم فليغسله سبعاً ، ولمسلم « أولاهن بالتراب ، انتهى . هكذا رأيت في نسخة عليها خط المصنف ، وإنما رواه البخارى بلفظ « شرب » ، ورواه مسلم بهما أيضاً ، وروى « ولغ ، أيضاً . وأشار ابن عبد البر والإسماعيلي وغيرهما إلى أن الجمهور على رواية « ولغ ، وهو الذى يعرفه أهل اللغة . انتهى . قلت : هذا اللفظ أى « لغب ، لم يذكره

أَحَدِكُمْ ^(١) فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعًا ، وَلْيَسْلَمْ ، أَوْ لَاهُنْ بِالتُّرَابِ ،

وله في حديث عبد الله بن مُغَفَّل : أن رسول الله ﷺ قال : إِذَا وَلَغَ
الْكَلْبُ فِي الْإِنَاءِ فَاغْسِلُوهُ سَبْعًا وَعَفِّرُوهُ التَّامِنَةَ بِالتُّرَابِ ،

غير الزركشي عن نسخ العمدة ، ولم يذكره الحافظ ابن حجر مع كثرة ما تتبع ما في
العمدة . والذي ذكره أنه في البخارى بلفظ « شرب » ، ومثله في الموطأ . قال : المشهور
عن أبي هريرة من رواية جمهور الصحابة « إِذَا وَلَغَ » ، وهو المعروف في اللغة ، يقال
ولغ بلغ بالفتح فهما إِذَا شَرِبَ بطرف لسانه . وقال ثعلب : هو أن يدخل لسانه في
الماء وغيره من كل مائع فيحركه . زاد ابن دُرستويه : شرب أو لم يشرب . وقال
مكي : فإن كان غير مائع يقال : لغته . وقال المطرزي : فإن كان فارغا يقال لحسه .
والشرب أحص من الولوغ فلا يقوم مقامه ، ومفهوم الشرط في قوله « إِذَا وَلَغَ » ،
يقتضى قصر الحكم على ذلك . انتهى . نعم وفي القاموس : الكلب ولغ . فقد ثبت
هذا اللفظ لغة بمعنى اللفظ الذي في الصحيح ، فإذا ثبت عن عبد الغنى مؤلف العمدة
فيحمل على ثبوت رواية له بذلك ولا نكارة . فقول الزركشي : المعروف عند أهل
اللغة ولغ ، كأنه يريد الأكثر عندهم

(١) قوله « إِنَاءٌ أَحَدِكُمْ » ، أقول : الإضافة ملغى اعتبارها هنا ، لأن الطهارة
لا تتوقف على ملكه ، وكذا قوله « فَلْيَغْسِلْهُ » ، لا يتوقف أن يكون هو الغاسل ، قاله
الحافظ ابن حجر . قال : وزاد مسلم والنسائي في هذا الحديث « فليرقه » ، وهو يقوى
القول بأن الغسل للتجسس إذ المراق أعم من أن يكون ماء أو طعاما ، فلو كان طاهرا
لم يؤمر بإراقته للنهي عن إضاعة المال . إلا أنه نقل الحافظ عدم صحة هذه اللفظة
عن الحفاظ . وقال ابن عبد البر : لم يذكرها الحفاظ من أصحاب الأعمش . وقال ابن
منده : لا يعرف عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوجه من الوجوه . قال الحافظ :
إلا أنها قد سحت بإسنادها الى أبي هريرة موقوفا . قلت : يأتي للشارح أنها صحيحة ،

فيه مسائل . الأولى : الأمر بالفعل ظاهر في تنجيس الإناء^(١) . وأقوى من هذا الحديث في الدلالة على ذلك الرواية الصحيحة^(٢) ، وهي قوله ﷺ : « طهور إناء أحدكم - إذا ولغ فيه الكلب - أن يغسله سبعاً ، فإن لفظه « طهور ، تستعمل إما عن الحدث ، أو عن الخبث . ولا حدث على الإناء بالضرورة^(٣) ، فتعين الخبث^(٤) . وحمل مالك هذا الأمر على التعبد ، لاعتقاده طهارة الماء والإناء^(٥) . وربما رجحه

وهي في مسلم وشرح عليها النووي وقال : الأمر بإراسته متفق عليه عندنا ، لكن هل الإراقة واجبة لعبئها أم لا تجب إلا إذا أراد استعمال الماء ؟ فيه خلاف . فقيل : تجب فوراً ، وقيل : لا تجب إلا إذا أراد الاستعمال قياساً على سائر النجاسات ، فانه لا يجب إراقتها بلا خلاف . قلت : الأصل في المسألة هل الواجبات على الفور أم لا ؟ فلا وجه لتفريق أحكام النجاسات بالتخصيص لهذه بل كل هذا على أصله في الأصول

(١) قوله « ظاهر في تنجيس الإناء ، أقول : لا للتعبد لما سيقدره في ذلك . قال الحافظ : إذا كان الأمر للتنجيس يجري الحكم في القليل من الماء دون الكثير

(٢) قوله « الرواية الصحيحة ، أقول : هي في مسلم بهذا اللفظ إلا أنه بلفظ « سبع مرات ، مضافاً لا منكرأ . قال النووي في شرحه : الأظهر فيه ضم الطاء^(١) ويقال فتحها

(٣) قوله « بالضرورة ، أقول : إذا الأحداث على المكلف المخاطب بمثل قوله تعالى ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا ﴾

(٤) قوله « فتعين الخبث ، أقول : هو النجس . قال النووي : فان قيل المراد الطهارة اللغوية فالجواب إن حمل اللفظ على حقيقته الشرعية مقدم على حمله على اللغوية (٥) قوله « لاعتقاده طهارته ، أقول في شرح مسلم : إن في مذهب مالك أربعة أقوال : طهارته ونجاسته وطهارة سؤر المأذون في اتخاذه دون غيره ، وهذه الثلاثة

(١) يشير الى حديث « طهور إناء أحدكم إذا ولغ فيه الكلب أن يغسله سبعاً لإحداها بالتراب ، فمن قرأها بالضم أراد الفعل ، ومن قرأها بالفتح أراد التطهير

أصحابه بذكر هذا العدد المخصوص^(١) ، وهو السبع ، لأنه لو كان للنجاسة لاكتفى فيها بما دون السبع ، فإنه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة وقد اكتفى فيها بما دون السبع .
والحل على التنجيس أولى^(٢) . لأنه متى دار الحكم بين كونه تعبدًا ، أو معقول المعنى ، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى ، لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى

عن مالك ، والرابع عن عبد الملك بن الماجشون المالكى أنه يفرق بين البدوى والحضرى . انتهى . وكأن الشارح ما ثبت عنده عن مالك إلا الأول ، وقد ذكر الحافظ الأقوال هذه وردها

(١) قوله « هذا العدد المخصوص ، أقول : أى المخصوص بالسبعية ، فإنه قد سلف من الأدلة على ندية غسل اليدين عند الاستيقاظ ذكر العدد ، فإنه سلف عن الحافظ ابن حجر أن التقييد بالعدد فى غير النجاسة العينية يدل على الندية ، إلا أن من قال هو نجس قال هى عينية ، وأما سبعيته فإنه كما قرره الشارح بأنه ليس بأغلظ من العذرة ، ولم يعتبر فى ازالتها عدداً أصلاً ، فقوله « قد اكتفى فيها بدون السبع ، فيه إيهام أنه اعتبر فيها عدد

(٢) قوله « والحل على التنجيس أولى ، أقول : هو رد على المالكية بأنه إذا دار الحكم بين كون علته التعبد أو معقولة المعنى حمل على الثانى لكثرتة وندرة الأول ، فيكون إلحاقاً للفرد المتنازع بالأعم الأغلب ، اذ الأحكام المعقولة المعنى أكثر .
وأقول : دعوى كثرة ذلك ممنوع ، فإن الأحكام التعبدية أكثر ، ولنفرضه فى مسألة أحكام الصلاة من تعيين أعدادها وانقسامها الى ثنائية وثلاثية ورباعية وتعيين أوقاتها وجعل كل عدد لوقت وتعيين أذكارها وأعدادها ومحالها . وكذلك الوضوء من تعدد أحكامه كالثلث والاقصر على الأعضاء المعروفة وغسل بعضها ومسح بعض . وكذلك الزكاة من تعيين الأجزاء المعروفة من الأموال والفرقة بين الأجزاء المأخوذة ، فيؤخذ من التقدي كذا ومن الإبل كذا ومن البقر كذا وتوقيت الأخذ .
وأما الحج فكل أحكامه تعبدية . وبالمجمل فالأحكام المعقولة المعنى قليلة جداً بالنسبة الى مقابلها ، والعبودية فى الامتثال بالتعبدية أظهر منها فى المعقولة من معقولة المعنى ،

وأما كونه لا يكون أغلظ من نجاسة العذرة ، فمنوع عند القائل بنجاسته ، نعم

لأنه انقياد لمحض الأمر ، وإن كانت تلك لربطها بالمعاني تقبل عليها النفوس زيادة إقبال ، لكن تلك أتم . ولذا كانت عبادته لا خوفاً من ناره ولا رغبة في جنته أبلغ من عبادته للأمرين ، وأغرق في رسوخ قدم المعامل لله تعالى على ما قيل ، وإن كنا قد كتبنا رسالة في خلاف ذلك . وقد بسطنا هذا القول بعض البسط في رسالتنا في الربا ، لأنه أخذ الناس هذه القاعدة مسألة ، وليس المراد من المعاني المعقولة إلا ما قادت النصوص ولو ظاهره إلى عللها وبواعثها لا ما يمكن تتبعه بالتبخيخ والتخمين ، فانه لا يبق شيء أو لا يكاد إلا وأمكن التبخيخ لعلته ، لكنه تهجم على الجناب المقدس وهجوم على تعليل أحكامه بلا ثبت ، كما وقع لبعض المتأخرين لهذا الشأن فأتى بما تمججه الإسماع . وأما لفظة « طهور » فلك أن تقول : أريد بها الغسل من إطلاق الأخص على الأعم بقرينة ذلك الغسل في الرواية الأخرى وإن جاز العكس ، لكن لم يقيم الدليل على النجاسة ، وحمل الغسل على الطهور فرع ثبوت ذلك . وفي فتح الباري : وأجيب بمنع الحصر لأن التيمم لا يرفع الحدث ، وقد قيل له طهور المسلم ، ولأن الطهارة تطلق على غير ذلك كقوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم بها ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « السواك مطهرة للفم » وأجاب عن الأمرين . قلت : وههنا فوائد توجد عن القولين من كونه تعبدياً أو لا : الأولى أن من قال إن الحكم تعبدى يقول لا يعبدى الحكم إلى ما لا يسمى ولو غاً ، كما إذا مسح الكلب ثوباً أو جسداً أو متاعاً أو عض ^(١) برطوبة يديه بساطاً أو ثوباً . الثانية من قال بالتعبد يخرج كل ما لا يسمى إناء كسعة ^(٢) من الأرض ^(٣) إنسان مثلاً . الثالثة من قال إنه للتعبد قال عنده أنه لو أدخل الكلب جزءاً من أجزائه كاليد والرجل وغيرهما فلا يجرى الحكم في هذا ، ومن قال بالنجاسة أجرى الحكم في هذه . المسألة الرابعة =

(١) بياض بالاصل . ولعل الساقط : أو وطى

(٢) كذا ولعله كبقرة (٣) بياض بالاصل

ليس بأقندر من العذرة (١)، ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار

= إذا ولغ كلب في إناء مرتين فأكثر فهل يغسل لكل مرة سبعا أم تكفى غسلة واحدة للبرتين؟ فيه اختلاف عن أصحاب الشافعي، فعند أبي سعيد الأصطخري أنه يغسل لكل ولوغ سبعا وتنفرد كل مرة باستحقاق السبع لها، فإن ولغ مرتين غسل أربع عشرة مرة. وعند أبي سريج وغيره أنه يغسل سبعا من جميع ولوغه. الخامسة إذا ولغ جماعة كلاب في إناء فهل يغسل لكل سبعا أو للجميع سبعا؟ فيه اختلاف عند الشافعية والمالكية. وجمع الماوردي بين المسألتين وحكى فيها ثلاثة أقوال: ثالثها أنه إن كان تكرار الولوغ من كلب واحد اكتفى فيه بسبع، وإن كان من كلاب وجب أن يفرد كل ولوغ كلب بسبع، وقال: ولا أعرف بينهما فرقا. والأصح قول ابن سريج، وعلمه الماوردي أن الأحداث ربما يداخل بعضها في بعض كأن يداخل الولوغ اعتبارا بسائر النجاسات. قال الشارح ابن دقيق العيد: وهذا التعليل يرفع إلى أمر خارج عن اللفظ الذي ورد فيه الحديث ورجوعا إلى القياس. السادسة من قال غسله تعبدأ فيناسبه إيجاب غسل الإناء على الفور، وفي كلام بعض المالكية نهي ذلك على أن الأمر المطلق يقتضي الفور. قال الشارح: وقد تدل عليه النماء أو الظرفية التي تدل عليها إذا مع أن العامل فيها الفعل الذي بعدها، فيقتضي الأمر بالغسل المذكور عند الولوغ، فنخرج عنه ما لا يمكن اعتباره وهو حال الولوغ تحقيقا، ويبقى فيما عداه بحسب الإمكان، والمشهور عن مذهب المالكية أنه لا يجب إلا عند قصد الاستعمال انتهى. مأخوذ من شرح الإمام للشارح ببعض تصرف فيه

(١) قوله «ليس بأقندر» أقول: الظاهر أن غلظية النجاسة ناشئة عن استقذارها، فما كان أقندر كان أغلظ، إذ دعوى الأغلظية بغير هذا إنما تكون بنص على أن هذا أغلظ وهذا أخف، ولم يوجد ذلك، فقوله «ولكن لا يتوقف التغليظ على زيادة الاستقذار» محل نظر، وكأنه لذلك قال «وأیضا» فانه في قوة سداد أنه لا تظهر زيادة التغليظ في نجاسة فم الكلب، فقد عقلنا المعنى الذي لأجله أمر بالغسل من ولوغه وهو التنجيس بما قررناه من لفظ طهور ولا لحاقه بالأعم الأغلب فنقول بأن الغسل

وأَيْضاً ، فإذا كان أصل المعنى معقولا قلنا به ، وإذا وقع في التفاصيل ما لم يعقل اتبعناه في التفصيل ، ولم ينقص لأجله التأصيل . ولذلك نظائر في الشريعة ، فلو لم تظهر زيادة التخليط في النجاسة لكاننا نقصر في التعبد على العدد ، ونمشی في أصل المعنى على معقولية المعنى

المسألة الثانية : إذا ظهر أن الأمر بالغسل للنجاسة ^(١) : فقد استدل بذلك على نجاسة عين الكلب ولهم في ذلك طريقتان :

من ولوغه للتنجيس ، وأما كونه سباعا فتعبد ، وهذا مراده من قوله « وإذا وقع في التفصيل — وهو تفصيل كمية الغسلات — ما لا يعقل ، فإن سبعة الغسلات لا تعقل لكن تتبعه » ولا ينقص التأصيل ، وهو معقولية معنى أصل الغسل ، بل نقصر على أن الحكم تعبدى في عدد الغسلات ، وليس هذا ببدع ، بل له نظائر في الشريعة كإيجاب الزكاة مواساة للفقراء من الأغنياء ، وتفاصيل تلك الواجبات لا يعقل معناها ، وليس مثلنا بالزكاة كمسألة الولوغ حيث ادعى معقولية التأصيل وعدم معقولية التفاصيل فإنا نمنعه في مسألة الولوغ ، بخلاف مسألة الزكاة فقد نص الشارع على علة الإيجاب الذى هو التأصيل وهو مواساة الفقراء ، ولم تعقل علة التفاصيل ، فاسقناه وهنا من الكلام إنما هو بيان لمراد الشارع ، وحل لعبارته ، وإلا فالحق ما سمعته من نص مذهب مالك

(١) قوله « أن الأمر بالغسل للنجاسة » أقول : ومن قال إنه للتعبد يقول إنه لا ينحس عين الكلب . وقوله « فانه جزء من فمه » فيه تسامح لأنه عرق فمه كما يأتى ، والعرق ليس جزءاً من البدن ، نعم متحلب منه كسائر فضلاته . وقوله إن « فمه أشرف ما فيه » يحتاج الى دليل ، بل لو قيل بأنه خبيث لأن فمه محل استعمال النجاسات أكلا . انتهى والحمد لله . ثم لا يخفى أن فمه ما ينحس في هذا التقرير إلا لنجاسة لعابه ، ولعاب فمه محتص بفمه فيختص التنجيس بالفم ، ولا أولوية لبقية بدنه لأنه لم يتصل به لعاب فمه ، وإن قيل : أراد أن اللعاب عرق ، وقد نحس فمه فعرق بدنه كذلك ، قلنا : هذا الوجه الثانى بعينه ، فتدبر

أحدهما : أنه إذا ثبت نجاسة فمه من نجاسة لعابه ، فإنه جزء من فمه ، وفمه أشرف ما فيه ، فبقية بدنه أولى

الثاني : إذا كان لعابه نجسا — وهو عرق فمه — ففمه نجس ، والعرق جزء متحلب من البدن ، فجميع عرقه نجس ، فجميع بدنه نجس ، لما ذكرناه من أن العرق جزء من البدن

فتبين بهذا : أن الحديث إنما دل على النجاسة فيما يتعلق بالفم ، وأن نجاسة بقية البدن بطريق الاستنباط

وفيه بحث^(١) ، وهو أن يقال : إن الحديث إنما دل على نجاسة الإناء بسبب الولوج . وذلك قدر مشترك بين نجاسة عين اللعاب وعين الفم ، أو تنجسهما باستعمال النجاسة غالبا . والدال على المشترك لا يدل على أحد الخاصين ، فلا يدل الحديث على نجاسة عين الفم ، أو عين اللعاب . فلا تستقيم الدلالة على نجاسة عين الكلب كله وقد يعترض على هذا^(٢) بأن يقال : لو كانت العلة تنجيس الفم أو اللعاب — كما

(١) قوله « وفيه بحث » أقول : في الاستنباط المذكور لأنه مبني على نجاسة عرقه ، والحديث لم يدل إلا على نجاسة الإناء بولوجه ، وهو يحتمل أنه لنجاسة عين لعابه أو عين فمه أو لأنهما مظنة النجاسة لمباشرتهما النجاسة غالبا ، وما دل على أمرين مشتركين لا يدل على خاص من الأمرين كعين اللعاب أو عين الفم فلا يتم الاستنباط

(٢) قوله « وقد يعترض على هذا » أقول : أي على ثبوت نجاسة فم الكلب أو عرقه الذي استنبط منه نجاسة عين الكلب ، فالبحث الأول مبني على تسليم ثبوت نجاسة أحد الأمرين ، وهذا دفع لذلك بأنه لو تم ما ادعيتهم لزم أحد أمرين : تخصيص عموم الأمر بالغسل لما ولغ فيه الكلب ، وثبوت الحكم وهو الغسل دون علته وهي النجاسة . وذلك لو فرض تطهير فم الكلب بأي مطهر كان ، ولو بحمسه في محل يعلم منه أنه لا يباشر نجاسة فيه . وهو مراده بقوله أو بأي وجه كان — ثم ولغ ، فاما أن يقال يجب غسل ما ولغ فيه فيثبت الحكم وهو وجوب الغسل بدون علته وهي النجاسة ،

أشترتم إليه — لزم أحد أمرين : وهو إما وقوع التخصيص في العموم ، أو ثبوت الحكم بدون علته . لأننا إذا فرضنا تطهير فم الكلب بماء كثير أو بأى وجه كان ، فولغ في الإناء ، فإما أن يثبت وجوب غسله أو لا . فإن لم يثبت وجب تخصيص العموم ، وإن ثبت لزم ثبوت الحكم بدون علته ، وكلاهما على خلاف الأصل

والذى يمكن أن يجاب به ^(١) عن هذا السؤال ، أن يقال : الحكم منوط بالغالب ، وما ذكرتموه من الصورة نادر ، لا يلتفت إليه . وهذا البحث ^(٢) إذا انتهى إلى هنا يقوى قول من يرى أن الغسل لأجل قذارة الكلب

أو يقال لا يجب فيخص الحكم ، والتخصيص وثبوت الحكم بدون علة خلاف الأصل . هذا مراد الشارح المحقق . قلت : إلا أنه لا يخفى أن هذا الاعتراض لا يجرى إلا على القول بأن النجاسة للفم لاستعمال النجاسة ، لأن النجاسة للعباب نفسه ، ولأن تنجيس الفم بلعابه ، إذ لا يتصور تطهير الفم عنه ، فإن البلة السائلة في الفم لا تنفصل عنه ما دام صاحبه حياً ، وكونه لعين الفم لا يتصور فيه تطهير ، فالاعتراض وارد على تقدير صورة من ثلاث : إذ نجاسة الفم إما لعينه ، أو لأجل لعابه ، أو لاستعماله النجاسة . ولا يتصور الاعتراض والفرض المذكور إلا على التقدير الأخير

(١) قوله « والذى يمكن أن يجاب به » أقول : خلاصته أن إيجاب الغسل إذا كانت علته ما ذكر من ملابسة الفم للنجاسة فالمذكور من النقص بالصورة النادرة لا يخل بالحكم ولا يلتفت إليها . قلت : ولك أن تقول : سلطنا صحة الاعتراض واطراده ، فهو يدل على أن الأمر بالغسل ليس علته ما ذكر من تنجيس الفم باستعمال النجاسة ، بل أحد الأمرين الآخرين

(٢) قوله « وهذا البحث » أقول : مراده من قوله « وفيه بحث » لأنه ظهر ضعف كون العلة التنجيس على أحد الثلاثة التقادير ، وإذا لم يكن ذلك قوى أنه أمر تعبدى للاستقذار ، إلا أن يقال لا ينافى الاستقذار ، لأن التعبد في كونه واجباً ، والاستقذار لا يقتضى الاندب الغسل لا وجوبه

المسألة الثالثة : الحديث نص في اعتبار السبع في عدد الغسلات . وهو حجة على أبي حنيفة ^(١) في قوله : يغسل ثلاثاً

(١) قوله : وهو حجة على أبي حنيفة ، أقول : قال الحافظ ابن حجر في الفتح : اعتذر له الطحاوى وغيره منهم بأمور : منها كون رواية أبي هريرة أفتى بثلاث غسلات ثبت بذلك نسخ السبع ، وتعقب بأنه يحتمل أنه أفتى بذلك لاعتقاده ندية السبع لا وجوبها ، أو كان نسي ما رواه . ومع الاحتمال لا يثبت به النسخ . وأيضاً فإنه قد ثبت أنه أفتى بالغسل سبعاً ، ورواية من روى عنه موافقة فتواه لروايته أرجح من رواية من روى عنه مخالفتها من حيث الإسناد والنظر : أما النظر فظاهر ، وأما الإسناد فرواية فتواه بالسبع من رواية حماد بن زيد عن أيوب عن ابن سيرين عنه ، وهذا من أصح الأسانيد . وأما رواية فتواه بالثلاث فن رواية عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عنه ، وهي دون الأولى في القوة بكثير . ومنها أن العنزة أشد في النجاسة من سؤر الكلب ولم تقيد بالسبع ، فيكون الولوغ كذلك من باب الأولى . وأجيب بأنه لا يلزم من كونه أشد منه في الاستقذار أن لا يكون أشد منها في تغليظ الحكم . قلت : وقد تقدم لنا قريباً مناقشة في ذلك . ثم قال : وبأنه قياس في مقابلة النص وهو فاسد الاعتبار . ومنها دعوى أن الأمر بذلك كان عند الأمر بقتل الكلاب ، فلما نهى عن قتلها نسخ الأمر بالغسل . وتعقب بأن الأمر بالقتل كان في أوائل الهجرة ، والأمر بالغسل متأخر جداً ، لأنه من رواية أبي هريرة وعبد الله بن مغفل وقد ذكر أنه سمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأمر بالغسل وكان إسلامه سنة سبع كأبي هريرة ، بل سياق مسلم ظاهر في أن الأمر بالغسل كان بعد الأمر بقتل الكلاب . قلت : ولو ثبت هذا العذر لقضى بأنه لا غسل أصلاً لما ولغت فيه ، لأنه لا تسبيع ، والمدعى الأخير دون الأول . ثم قال : ومنها إلزام الشافعية بثان غسلات عملاً بظاهر حديث عبد الله بن مغفل الذي أخرجه مسلم ولفظه : وعفروه الثامنة بالتراب ، وفي لفظ أحمد بالتراب . وأجيب بأنه لا يلزم من كون الشافعية لا يعلمون بحديث عبد الله بن مغفل أن يتركوا هم العمل بالحديث أصلاً ورأساً ، لأن اعتذار

المسألة الرابعة : في رواية ابن سيرين زيادة « التراب »^(١) ، وقال بها الشافعي وأصحاب الحديث . وليست في رواية مالك هذه الزيادة ، فلم يقل بها^(٢) . والزيادة من الثقة مقبولة . وقال بها غيره

المسألة الخامسة : اختلفت الروايات في غسلة الترتيب ، ففي بعضها « أولاهن ، وفي بعضها « أخراهن »^(٣) ، وفي بعض

الشافعية عن ذلك إن كان متجهاً فذاك ، وإلا فكل من الفريقين ملوم في ترك العمل به ، قاله ابن دقيق العيد . ويأتي في المسألة السادسة ذكر عند الشافعية عن القول بالثامنة

(١) قوله « في رواية ابن سيرين زيادة التراب » ، أقول : قال الحافظ : لم يقع في رواية مالك الترتيب ولم يثبت في شيء من الروايات عن أبي هريرة إلا عن ابن سيرين . على أن بعض الصحابة لم يذكره ، ورووا أيضاً عن الحسن وأبي رافع عند الدارقطني وعبد الرحمن والد السدي^(١) عند البزار . قلت : ولذا قال الشارح المحقق « وفي رواية ابن سيرين »

(٢) قوله « فلم يقل بها » ، أقول : قال القرافي منهم : قد صحت فيه الأحاديث . فالعجب منهم كيف [لم] يقولوا بها في بعضها « أولاهن » . أقول : هو لفظ مسلم وغيره من رواية هشام بن حسان عن ابن سيرين ، وهي رواية الأكثر ، وكذا في رواية أبي رافع عند الدارقطني ، وكذا قال سعيد بن بشر عن قتادة « أولاهن » ، أخرجه الدارقطني ، وقال أبان عن قتادة : السابعة ، أخرجه أبو داود ، فاختلف على قتادة

(٣) قوله « وفي بعضها أخراهن » ، أقول : لم يذكرها الحافظ إلا أن رواية أبان عن قتادة « السابعة » ، توافقها من حيث المعنى على إسقاط الثامنة ، أو حمل الأخيرة

(١) هو السدي الكبير ، ضعيف في الحديث جيد في التفسير . واسمه اسماعيل

« إحداهن ^(١) » ، والمقصود عند الشافعي وأصحابه حصول الترتيب في مرة من المرات ، وقد يرجح كونه في الأولى ^(٢) بأنه إذا ترب أولاً ، فعلى تقدير أن يلحق بعض

بالإضافة الى ما قبلها وإنما ذكر ^(٣) الشافعي عن سفيان عن أيوب عن ابن سيرين ، « أولاهن أو أخراهن » ،

(١) قوله « وفي بعضها إحداهن » ، أقول : هي من رواية السدي عند البزار وكذا في رواية هشام بن عروة عن أبي الزناد عنده ^(٤) . قال الحافظ ابن حجر : وطريق الجمع بين هذه الروايات أن يقال إحداهن مبهمة وأولاهن معينة ، وإن كانت في نفس الخبر فهي للتخير ، فتمتنع حمل المطلق على المقيد أن يحمل على أحدهما على أن فيه زيادة على الرواية المعينة وهو الذي نص عليه الشافعي في الأم والبويطي وغيره وذكره ابن دقيق العيد والسبكي بحثاً وهو منصوص كما ذكرنا ، وإن كانت شكاً من الراوى فرواية من عين ولم يشك أولى من رواية من أبهم أو شك ، فيبقى النظر في الترجيح بين رواية أولاهن ورواية السابعة ، ورواية أولاهن أرجح من حيث الأكثر والاحظية ومن حيث المعنى أيضاً لأن ترتيب الآخرة يحتاج الى غسلة أخرى لتنظيفه ، ونص الشافعي في [رواية] حرمة ^(٥) على أن الأولى أولى . انتهى

(٢) قوله « وقد يرجح كونه في الأولى » ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : الأفضل أن تكون غسلة التراب غير الأولى . انتهى . ولا أدري ما وجهه . ثم هذا الوجه الذي رجح به الشارح الأولى هو الذي أشار اليه الحافظ ابن حجر فيما نقلنا آنفاً من قول الشافعي في حمله ، ومراد الشارح أنه لو غسل جزء من الإناء الذي ولغ فيه الكلب حتى طهر فكانت غسلة الترتيب أولاً ثم غسل الجزء الثاني منه مثلاً

(١) يياض بالأصل . والظاهر أن الكلام موصول

(٢) أى عند البزار . واسمه عمرو بن عبد الخالق ، له مسند أجاد فيه الإخراج

توفي عام ٢٩٢

(٣) هو حرمة بن يحيى التجيبي المصري صاحب الشافعي توفي سنة ٢٤٣

المواضع الطاهرة رشاش بعض الغسلات لا يحتاج إلى تربيته ، وإذا أخرت غسلة

فأصاب رشاش هذا الذي غسل آخره الذي غسل أولا فإنه ينجسه فيغسل ، لكن لا يحتاج إلى تربيته إذ لا يجب التريب إلا مرة واحدة ، بخلاف ما لو أخرت غسلة التريب ثم أصاب الرشاش الجانب الذي طهر وترب فإنه لا بد عند غسله من أثر الرشاش من التريب ، لأن رشاش ما غسل من الولوغ يجب غسل ما أصابه مثل غسله ، فالضمير في تربيته في المحلين عائد إلى بعض المواضع الطاهرة فاحتاج الموضع الذي طهر حيث أخر التريب إلى تربيته مرتين ، فلو قدمت غسلة التريب لما كان إلى تربيته ثانية حاجة . وهذا ويحتمل أنه أريد ببعض المواضع الطاهرة أصالة لا التي غسلت عن أثر الولوغ ، وأنه لو أصاب الثوب الطاهر مثلاً رشاش الغسلة الأولى مثلاً من السبع فإنه يجب غسل موضع الإصابة من الثوب سبعاً ، فإن كانت الأولى قد تربت لم يحتج إلى تريب الثوب ، وإلا احتيج إليه ، فيلزم من تريب الثوب تريب الإناء ، هذا غاية ما فهمناه من عبارة الشارح المحقق . إلا أنه لا يخفى أنه على التقديرين إن كان حكم رشاش إحدى غسلات الإناء من الولوغ حكم الولوغ في وجوب التسبيح والتريب فإنه لا بد من تريب ما أصابه الرشاش وإن ترب الإناء أولاً ، لأن هذا الموضع الطاهر الذي أصابه الرشاش يجب تربيته ولو كان الرشاش مترباً ، لأن حكمه حكم ما ولغ فيه وهو يجب تربيته أيضاً . وحاصله أنه ينزل هذا الموضع المصاب بالرشاش منزلة إناء ولغ فيه الكلب فيجب تربيته ، ولا أثر لتريب الإناء الذي صدر الرشاش عنه . وقد صرح النووي في شرح مسلم بأنه إذا ولغ الكلب في ماء قليل أو طعام فأصاب ذلك الماء أو الطعام بدناً أو ثوباً أو إناء آخر وجب غسله سبعاً إحداهن بالتراب^(١) . انتهى . والظاهر أن رشاش الغسلات كذلك ، وإن لم يكن كذلك فلا غسل منها أصلاً ، ولا يتم كلام الشارح ، فتأمل

(١) لم يرد نص في تريب غير الإناء ، ولا يصح قياس بقية الأشياء عليه ، إذ العلة خفية في تريب الإناء ، وإذا خفيت العلة لم يصح القياس على منطوقها عند الأصوليين

التتريب ، فالحق رشاش ما قبلها بعض المواضع الطاهرة : احتيج إلى تتربيه ، فكانت الأولى أرفق بالمكلف ، فكانت أولى

المسألة السادسة : الرواية التي فيها « وعفروه الثامنة بالتراب » تقتضى زيادة مرة ثامنة ظاهراً ، وبه قال الحسن البصرى ^(١) ، وقيل : لم يقل به غيره ، ولعله المراد بذلك من المتقدمين . والحديث قوى فيه ، ومن لم يقل به احتاج إلى تأويله بوجه فيه استكره

المسألة السابعة : قوله ﷺ « فاغسلوه سبعا ، أو لاهن - أو أخراهن - بالتراب » قد يدل لما قاله بعض أصحاب الشافعى أنه لا يكتفى بذر التراب على المحل ^(٢) ، بل لا بد أن يجعله في الماء ، ويوصله إلى المحل

(١) قوله « وبه قال الحسن البصرى » أقول : وبه قال أحمد بن حنبل في رواية حرب عنه ، ونقل عن الشافعى أنه قال : هو حديث لم أقف على صحته ، ولكن هذا لا يثبت العذر لمن وقف على صحته . واعتذر بعض الشافعية عن العمل به بالاجماع على خلافه ، وفيه نظر . وبعضهم جنح إلى ترجيح حديث أبي هريرة على حديث ابن مغفل ، والترجيح لا يصار اليه مع إمكان الجمع . والأخذ بحديث ابن مغفل يستلزم الأخذ بحديث أبي هريرة دون العكس . والزيادة من الثقة مقبولة . ولو سلكنا الترجيح في هذا الباب لم نقل بالتتريب أصلاً ، لأن رواية مالك بدونه أرجح من رواية من أثبته ، ومع ذلك فقلنا به أخذاً بزيادة الثقة . وذكر النووى في شرح مسلم أن المراد اغسلوه سبعا واحدة منهن بالتراب مع الماء ، فكان التراب قائماً مقام غسلة فسميت ثامنة . وفيه تكلف لا يخفى ، وكأنه الذى أشار اليه الشارح بقوله « فيه استكره » .

(٢) قوله « أنه لا يكتفى بذر التراب على المحل » أقول : في شرح مسلم للنووى : قال أصحابنا معنى الغسل بالتراب أن يخلط الماء بالتراب حتى يتكدر ، ولا فرق بأن يطرح على التراب أو التراب على الماء أو يأخذ الماء الكدر من موضع فيغسل به ،

وجه الاستدلال : أنه جعل مرة الترتيب داخلة في قسم مسمى الغسلات ، وذر التراب على المحل لا يسمى غسلا ، وهذا ممكن . وفيه احتمال أنه إذا ذر التراب على المحل ، وأتبعه بالماء ، يصح أن يقال : غسل بالتراب^(١) ، ولا بد من مثل هذا في أمره ﷺ في غسل الميت بماء وسدر ، عند من يرى أن الماء المتغير بالطاهر غير طهور ، إن جرى على ظاهر الحديث في الاكتفاء بغسلة واحدة ، إذ بها يحصل مسمى الغسل ، وهذا جيد

إلا أن قوله « وعفوه » قد يشعر بالاكتفاء بالترتيب بطريق ذر التراب على

فأما مسح موضع النجاسة بالتراب فلا يجزئ^{*}، فلعل الشارح أشار الى هذا^(١)

(١) قوله « أن يقال غسل بالتراب » أقول : لأن الباء للصاحبة أو الاستعانة ، وقد صدق على هذه الصورة الأمران . وقوله « من مثل هذا » أي ذر التراب وإتباعه بالماء في الامتثال لأمره صلى الله عليه وآله وسلم بغسل الميت بماء وسدر عند من يرى أمرين أحدهما أن الماء المتغير بالطاهر لا يكون طهوراً ، وثانيهما أنه يكفي للميت غسلة واحدة إذ هي المأمور بها لأن بها يحصل مسمى الغسل ، فلا يصح خلط السدر بالماء كخلط التراب في غسلة الترتيب لأنه يخلطه سلب عنه الطهورية فلم يتم الامتثال ، إذ لا غسل [إلا] بالماء المطهر وإلا لزم غسلة ثانياً وهي غير مأمور بها إذ لم تؤمر إلا بغسلة واحدة ، فلا بد حينئذ من ذر السدر أولاً على جسم الميت ثم غسله بالماء فقد صدق عليه أنه غسله بسدر ، فكذلك إذا ذر التراب على محل الولوغ ثم أتبعه الماء سمي غسلاً بالتراب . هذا تقرير مراده للقاتل بالأميرين . ولنا أن نقول : الحديث دليل على أن ما تغير بطاهر لا يسلب الطهورية ، والا لأن الشارع الكيفية ، فالمقام مقام البيان بأن يقول : ذروا عليه سدرأ ثم أفيضوا عليه الماء أو نحو ذلك . فقوله « وهذا جيد » يريد لذلك القائل

(١) ظاهر الحديث أن الثامنة بتراب ناشف مستقل عن الماء . وما يدرينا أن هناك أمراً خفياً لا يزيله إلا التراب وحده بعد غسله بالماء سبعاً

الحل ، فإن كان خلطه بالماء لا ينافي كونه تعفيراً لغة ، فقد ثبت ما قالوه ^(١) ، لكن لفظة « التعفير » حينئذ ^(٢) تنطلق على ذر التراب على الحل ، وعلى إيصاله بالماء إليه ،

(١) قوله « ثبت ما قالوه » أقول : أى بعض أصحاب الشافعى الذين قالوا لا يكتفى ذر التراب على الحل ، فإن كان خلطه بالماء كما قلتم لا ينافي تسميته تعفيراً ثبت أنه لا يجرى ذر التراب ، لأنه وإن كان به ممثلاً لهذه الرواية لكنه لا يتم له الامتثال لرواية « فاغسلوه سبعاً أولاًهن بالتراب » ، إذ لا يتم إلا بالخلط كما قلتم ، فالخلط قد تكفل بالعمل باللفظين معاً

(٢) قوله « حينئذ » أقول : أى لا ينافي خلطه بالماء تسميته تعفيراً ، بل ينطلق على الأمرين : ذره على الحل وإيصاله مصحوباً بالماء إليه ، أى يطلق على كل واحد منهما . والحديث الذى اعتبرت فيه الغسلة بالتراب دل على خلط التراب بالماء وإيصاله الى الحل ، وهذا قدر زائد على مسمى مطلق التعفير ، فانه ينطلق على أحد الأمرين : إما ذر التراب أو إيصاله بالماء الى الحل . فإذا تم أن خلطه بالماء لا ينافي كونه تعفيراً فانه ثبت ما قالوه كما قررناه آنفاً . واعلم أن مراده بقوله فذلك أمر زائد على مطلق التعفير أن مطلق التعفير بعد تسليم إطلاقه على الصورتين لصدقه على كل واحدة صدق المشترك على أفرادها يقضى بأن أى الصورتين فعلها المكلف فى غسلة الترتيب كاف لأنه صدق عليه بأنه غفره بالتراب ، فاعتبار البعض لصورة معينة هى خلط التراب بالماء ثم إيصاله الى الحل أمر زائد على ما يقتضيه مطلق التعفير على تقدير شموله للصورتين ، إذ شموله لهما لا يقتضى تعيين واحدة منهما ، فهذه من الشارح إشارة الى أن ذلك البعض عين أمرأ من أمرين من غير دليل ، ولا يقال : هذا منه ينافي قوله آنفاً إنه إذا ثبت أن خلط التراب بالماء لا ينافي كونه تعفيراً ثبت ما قالوه ، لأننا نقول : هناك أثبت صحة التعفير على هذه الصورة ، وهنا أشار الى أنه وإن صح إطلاقه فاشتراطها بخصوصها لا دليل عليه . وقد يجاب بأنه لما عبر فى الرواية الأخرى عن التعفير بالغسل بالتراب - والغسل بالتراب لا يصدق إلا على صورة خلطه بالماء لا على صورة الذر - حمل التعفير على ذلك كما قررناه آنفاً بعد مناقشة . وكأن الشارح

والحديث - الذى دل على اعتبار مسمى الغسلة - إذا دل على خطئه بالماء وإيصاله إلى المحل به فذلك أمر زائد على مطلق التعفير ، على التقدير الذى ذكرناه من شمول اسم « التعفير » للصورتين معاً ، أعنى ذر التراب وإيصاله بالماء .

المسألة الثامنة : الحديث عام في جميع الكلاب . وفي مذهب مالك قول بتخصيصه بالمنهى عن اتخاذه^(١) . والأقرب العموم . لأن الألف واللام إذا لم يعم

لا يرى أن الغسل بالتراب مقيد بما ذكر ، بل يراد مطلقاً كإطلاق التعفير صادقاً على الصورتين فلا إطلاق ولا تقييد . وقد أشار إلى هذا بقوله « قد يدل » ، وبقوله « وهذا يمكن » ، ثم عينه بالاحتمال ، فتدبر .

(١) قوله « بالمنهى » عن اتخاذه ، أقول : والذى أذن في اتخاذه أحد الثلاثة : كلب الصيد ، أو الزرع ، أو الماشية . وهذا جائز بلا خلاف لحديث مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم خص منه كلب الصيد وكنب الغنم وكنب الزرع ، وهذه هي الوجوه المخصوصة التى للشارح قريباً . وقال بعضهم : إن التسييع مخصوص بالكلب الكلب^(٢) ، وإن الحكمة فى الأمر بغسله من جهة الطلب ، لأن الشارع اعتبر التسييع فى مواضع منه كقوله « صبوا على » من سبع قرب ، وقوله « من تصبح سبع تمرات » . وتعقب بأن الكلب الكلب لا يقرب الماء فكيف تؤمر بالغسل من ولوغه ؟ وأجيب بأنه لا يقرب الماء بعد استحكام الكلب فيه ، أما فى ابتدائه فلا يمتنع . قال الحافظ : وهذا وإن كان فيه مناسبة لكنه يستلزم التخصيص بلا دليل ، فالتعليل بالتجسس أولى . قلت : وقد يجاب عن التعقب بأنه إذا لم يقرب الماء فإنه يقرب غيره من الطعام واللبن ونحوه ، وحكم هذه حكم الماء ، فالأحسن فى الجواب عن أصل الدعوى أنه حمل للحديث على أندر شيء وهو تعليل لفائدة وإلحاق لها بالعدم ، ولأن أمر الشارع بالأحكام الشرعية أكثر من أمره فلا يحمل كلامه على النادر والأندر بلا قرينة قوية

(١) الكلب الكلب : هو الذى أصابه داء الكلب ، وهو تسم فى لعابه من عضه أصيب به حتى يقضى عليه

دليل على صرفها إلى المهود المعين ، فالظاهر كونها للعموم ، ومن يرى الخصوص^(١) قد يأخذه من قرينة تصرف العموم عن ظاهره ، فإنهم نهوا عن اتخاذ الكلاب إلا لوجوه مخصوصة . والأمر بالغسل مع المخالطة عقوبة يناسبها الاختصاص بمن ارتكب النهى فى اتخاذ ما منع من اتخاذه . وأما من اتخذ ما أبيع له اتخاذه ، فإيجاب الغسل عليه مع المخالطة عسر و حرج ، لا يناسبه الإذن والإباحة فى الاتخاذ . وهذا يتوقف على أن تكون هذه القرينة موجودة عند النهى^(*)

المسألة التاسعة : « الإناء ، عام بالنسبة إلى كل إناء . والأمر بغسله للنجاسة . إذا ثبت ذلك يقتضى تنجيس ما فيه ، فيقتضى المنع من استعماله . وفى مذهب مالك قول أن ذلك^(٢) يختص بالماء ، وأن الطعام الذى ولغ فيه الكلب لا يراق ولا يجتنب .

(١) قوله « ومن يرى الخصوص » أقول : كالقول الذى فى مذهب مالك ، فقد يأخذه من قرينة ، ذلك أن لام العهد الخارجى إنما تكون للقرائن ، والقرينة أنهم نهوا عن اتخاذ الكلاب إلا الثلاثة التى أذن فيها ، فإيجاب الغسل على من أذن له حرج لا يناسبه الإذن والإباحة ، والمرتكب لاتخاذ ما نهى عنه يناسبه إيجاب الغسل سبعا عقوبة له لارتكابه النهى . فهذه قرينة قادت الى تخصيص التسبيح بمن اتخذ ما نهى عنه ، وذلك يحتاج الى ثبوت تقدم النهى عن الاتخاذ على الأمر بالغسل . وفى نسخة من شرح العمدة « عند النهى ، عوض عن قوله « عند الأمر بغسل الإناء ، والأولى أولى . قلت : ثم لا يخفى أن غاية هذه القرينة أنه لا يغسل من ولوغ الكلب ما أذن فى اتخاذه ، ويغسل من اتخذ ما نهى عنه . بقی قدم ثالث وهى الكلاب التى لم يؤذن فيها ولا اتخاذا أحد كما كثر الكلاب الواردة على الأخبية وبيوت الشعر وغيرها

(٢) قوله « أن ذلك » أقول : أى التنجيس أو المنع من الاستعمال يختص بالماء . وقوله « أن الطعام الخ » يؤيد كون الإشارة الى المنع من الاستعمال ، إذ الممنوع من استعماله يراق ، إلا أن هذا ينبئ على أن مالكاً يقول إن الأمر بالغسل للتنجيس ، =

= والذي تقدم أول البحث أنه قائل إنه تعبدى ، فيحتمل أن هذا القول لبعض أتباع مذهبه كما أشار إليه بقوله « وفي مذهب مالك قول الخ ، قد شرح الشارح للأمام أنه قال في المأذونة إنه لا يغسل إلا ناء المأذون إناء الطعام . قال الشارح : وقد وجه ذلك بأمرين : أحدهما أنه مبنى على تخصيص العام بالعرف ، والعرف أن الطعام مصون عن الكلاب محفوظ عنها بعزته عند العرب ، فلا يكاد الكلب يصل إليه وإلى آنية الماء ، فيقيد اللفظ بذلك . الثاني أن في الحديث « فليرقه » ، والطعام لا تجوز إراقته لحرمته ، ولنبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن إضاعة المال . ووجه ثالث وهو أن يقال : هو عام في الأواني مطلق في أحوالها ، علمنا به فيما إذا كان فيها الماء ، والمطلق إذا عمل به مرة كفى في تأدى الواجب فلا تبقى حجة في إناء الطعام . والجواب عن الأول أن الراجح في الأصول عدم التخصيص بالعرف ، وعن الثاني بأن عموم الأمر بالإراقة يقتضى إراقة الطعام وتبريم إراقته بعد الأمر بها . وقوله « إنه إضاعة مال » ^(١) يدينه عند القائل بنجاسته . قلت : إلا أن هذا لا يتم عند مالك ، لأنه عنده غير نجس ، فما عينه باقية فهو منهي عن إضاعته . ولكن يرد عليه القول بإراقة الماء ، فإن الماء مال تطعما سيما ما قد نقله مالك وصار في إنائه ، بل قد يكون عند العرب في البادية أعز من الطعام في بعض الأحيان ، فحيث قال مالك بإراقة الماء بعد الولوج فيه مع كونه طاهراً ومالاً فلا عذر له عن القول بإراقة الطعام وإن كان تحكماً . وأما الوجه الثالث فلم يتكلم على رده ابن دقيق العيد . وأقول : قد يقال إذا كان عاماً في الأواني مطلقاً في أحوالها فما بالك عيتم العمل به في آنية الماء دون آنية الطعام ؟ بل المطلق لا يتعين فرد من أفراد ما [لم] يصدق عليه بأعماله فيه دون غيره . ثم عندى أن الأقرب في العذر لمالك في عدم إراقة الطعام [و] نفي القول بأنه تعبد أن لفظ ولغ لا يكون إلا في الشراب لغة ، فانه قال ابن دقيق العيد في شرحه المذكور ما لفظه : ولغ الكلب في الإناء يلغ بفتح اللام في الماضي والمستقبل الولوج إذا شرب بطرف لسانه . ونقل عن القاضي أبي بكر بن العربي : الولوج للكلاب والسباع

وقد ورد الأمر بالإراقة مطلقاً في بعض الروايات الصحيحة^(١)

المسألة العاشرة : ظاهر الأمر الوجوب . وفي مذهب مالك قول أنه للندب^(٢) ، وكأنه لما اعتقد طهارة الكلب - بالدليل الذي دله على ذلك - جعل ذلك قرينة صارقة للأمر عن ظاهره من الوجوب إلى الندب . والأمر قد يصرف عن ظاهره لدليل المسألة الحادية عشرة : قوله « بالتراب » يقتضى تعيينه^(٣) . وفي مذهب الشافعي

كالشرب لبنى آدم . قال أبو عبيد : الولوغ بضم الواو إذا شرب ، فان كثر ذلك فهو بفتح الواو . انتهى . إذا عرفت هذا فأكل الكلب من الطعام لا يوجب نجاسته عند مالك ولا إراقته على ما أفاده اللفظ لغة . والله أعلم

(١) قوله « في بعض الروايات الصحيحة » أقول : تقدم عليها بما يفيد أنه لم يصح رفع لفظ الإراقة

(٢) قوله « في مذهب مالك قول أنه للندب » أقول : مع قول مالك : إن الأمر بالغسل تعبدى دليل على أن التعبدى يجرى في الندب كما يجرى في الوجوب

(٣) قوله « يقتضى تعيينه » أقول : قال النووي في شرح مسلم : ولا يقوم الأثنان والصابون ولا غيرهما مقام التراب على الأصح ، ولا يحصل الغسل بالتراب المنتجس ، والشارح قد قوى هذا الوجه الأصح ، وضعف ما ذكره بأربعة أوجه : الأول أن النص ورد « بالتراب » واحتمل التخصيص عليه أنه لمعنى ، والمعنى هو ما يشير إليه من كونه أحد المطهرين فلم يحز إلغاء النص وإطراح ما عينه . والثاني أن قولهم المراد زيادة التنظيف وهى حاصلة بالصابون كحصولها بالتراب ، وهذا يعارضه معنى آخر اعتبر في التراب لا يوجد في الصابون منلا هو الجمع بين مطهرين . والثالث أن هذه المعاني المستتبطة بمجرد المناسبة لا بأشارة نص ولا ما يشابهه ، فانها ليست من الأمور القوية التى تثمر الظن للناظر ، إذ غايتها تخمين وتبخيخ ، فاذا وقعت فى المعنى الذى يدار عليه الحكم الاحتمالات فاتباع النص هو الصواب . والرابع أن المعنى المستببط إذا عاد على النص بالإبطال فانه مردود عند جميع الأصوليين لانه

قول - أو وجه - أن الصابون والأشنان والغسلة الثامنة تقوم مقام التراب ، بناء على أن المقصود بالتراب زيادة التنظيف ، وأن الصابون والأشنان يقرمان مقامه في ذلك . وهذا عندنا ضعيف . لأن النص إذا ورد بشيء معين ، واحتمل معنى يختص بذلك الشيء لم يحز إلغاء النص ، وأطراح خصوص المعين فيه . والأمر بالتراب - وإن كان محتملاً لما ذكره ، وهو زيادة التنظيف - فلا يجوز بتعيين ذلك المعنى . فإنه يراحمه معنى آخر ، وهو الجمع بين مطهرين ، أعنى الماء والتراب ، وهذا المعنى مفقود في الصابون والأشنان

وأيضاً ، فإن هذه المعاني المستنبطة إذا لم يكن فيها سوى مجرد المناسبة ، فليست بذلك الأمر القوي . فإذا وقعت فيها الاحتمالات ، فالصواب اتباع النص .
وأيضاً ، فإن المعنى المستنبط إذا عاد على النص بإبطال أو تخصيص فردود عند جمع من الأصوليين

٧ - الحديث السابع : عن عمران - مولى عثمان بن عفان رضى الله عنهما - أنه رأى عثمان دعا بوضوء ، فأفرغ على يديه من إنائه ، فغسلهما ثلاث مرات ، ثم أدخل يمينه في الوضوء ، ثم تمضمض واستنشق واستنثر ، ثم غسل

لا استنباط مع النص ، وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل . وأما إذا عادت عليه بالتخصيص ففيه خلاف بين الأصوليين : منهم من يخص المنصوص بالقياس . وفي الشرح هنا نسختان ، الأصل : وأيضاً المعنى المستنبط إذا عاد على النص بإبطال أو تخصيص مردود عند جميع الأصوليين ، والآخرى : فمنوع عند جمع من الأصوليين . وكل منهما يحتاج إلى التأويل ، لأن الأول مردود وممنوع عند جميع الأصوليين ، والثاني عند جمع منهم ، وقد أثبت في الأول والثاني حكم الأول وفي الثانية فلا بد من تأويلهما

وولى الخلافة^(١) بعد عمر بن الخطاب رضى الله عنه . وقتل يوم الجمعة ، ثمان عشرة^(٢) خلون من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين من الهجرة ومولاه « حمران »^(٣) ، بن أبان بن خالد ، كان من سبي عين التمر^(٤) ، ثم نحوئ إلى البصرة . احتج به الجماعة ، وكان كبيراً
ثم الكلام على هذا الحديث من وجوه

أحدهما : « الوضوء » بفتح الواو : اسم للباء ، وبضمها : اسم للفعل على الأكثر^(٥)

(١) قوله « وولى الخلافة » ، أقول : استخلف أول يوم من المحرم سنة أربع وعشرين

(٢) قوله « ثمان عشرة » ، أقول : وقيل لثلاث عشرة خلت منه وقيل لثلاث بقين ، قتله الأسود التميمي من أهل مصر ، وقيل غيره . ودفن ليلة السبت بالبقيع ، وقيل إن قبره خارج البقيع من أقصاه ، وله يومئذ من العمر اثنتان وثمانون سنة ، وقيل ثمان وثمانون سنة ، وقيل تسعون . وكانت خلافته اثنتى عشرة سنة إلا أياماً

(٣) قوله « حمران » ، أقول : قال ابن الأثير هو بضم الحاء أى المهملة وسكون الميم وبالراء ، وهو ابن أبان بفتح الهمزة وتخفيف الباء الموحدة

(٤) قوله « عين التمر » ، أقول : « عين » ضبطه كالجارحة ، و « التمر » كاسم التمر المعروف : اسم قرية قرب الكوفة ، والسبي كان في زمن عمر ، سباه خالد بن الوليد فأعطى عمر عثمان منه حمران^(١) فأعتقه ، وهو صحيح الحديث ، حديثه عند أهل المدينة

(٥) قوله « على الأكثر » ، أقول : قال في شرح مسلم قال جمهور أهل اللغة : يقال الوضوء والطهور بضم أولهما إذا أريد الفعل الذى هو المصدر ، ويقال الوضوء والطهور بفتح أولهما إذا أريد الماء الذى يتطهر به ، ومنه قوله تعالى ﴿ وأنزلنا من السماء ماء طهوراً ﴾ ، هكذا نقله ابن الأنبارى وجماعات من أهل اللغة وغيرهم عن

(١) كذا . ولعله فاخذ عثمان منه حمران

وإذا كان بفتح الواو اسماً للماء - كما ذكرناه - فهل هو اسم لمطلق الماء ^(١) ، أو للماء بقيد كونه متوضئاً به ، أو مُعَدَّاً للوضوء به ؟ فيه نظر يحتاج إلى كشف ^(٢) . وتنبنى

أكثر أهل اللغة . وذهب الخليل والأصمعي وأبو حاتم السجستاني والأزهري وجماعة إلى أنه بالفتح فيهما ، قال صاحب المطالع : وحكى الضم فيهما . وأصل الوضوء من الوضأة وهي الحسن والنظافة ، وسمى وضوء الصلاة وضوءاً لأنه ينظف صاحبه ويحسنه

(١) قوله « فهل هو اسم لمطلق الماء » ؟ أقول : هذا تردد في مسمى الوضوء بين ثلاثة معان : هل هو مطلق الماء ، أو الماء الذي قد وقع به التوضي وصار مستعملاً ، أو الماء الذي يعد لأن يتوضأ به . ورابع وهو الماء الفاضل عن الاستعمال ولم يكن مستعملاً كما سيشير إليه فيما يأتي قريباً ^(٣)

(٢) قوله « يحتاج إلى كشف » ، أقول : ليس في كتب اللغة ما يكشف عن هذا . إلا أن عبارة النووي عن جمهور أهل اللغة التي سلفت تدل على أنه الذي يعد للوضوء لقوله : الذي يتطهر به ، ولو أريد الذي وقع به التطهر لقال الذي تطهر به أو المطلق لما قيده . وفي القاموس : أنه قد يطلق على مطلق الماء ، ويأتي في حديث ميمونة « وضع وضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأكفأ بيمينه » الحديث . فإن المراد المعد . وحديث جابر الذي أشار إليه هو الذي فيه ذكر أنه « عاده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من مرض فوجده وقد أغشى عليه » ، فتوضأ صلى الله عليه وآله وسلم وصب عليه من وضوئه ، أخرجه البخاري في صحيحه من كتاب التفسير ، وبعيد أن يراد من مطلق الماء ، لأن في الحديث أنه توضأ صلى الله عليه وآله وسلم ثم صب عليه من وضوئه ، ولو أريد مطلق الماء لما توضأ صلى الله عليه وآله وسلم أولاً ثم صب عليه ، وكونه أيضاً من الماء الذي أعد للوضوء لا يناسبه ذكر توضئه صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً كما مر ، وليس له من حيث المعنى شرف على المطلق

(١) أقول : وخامس وهو الماء الجاري على الأعضاء حال التوضي

عليه فائدة قهية ، وهو أنه في بعض الأحاديث التي استدلت بها على أن الماء المستعمل ظاهر قول جابر «فصب على» من وضوئه ، فإننا إن جعلنا «الوضوء» اسماً لمطلق الماء لم يكن في قوله «فصب على» من وضوئه ، دليل على طهارة الماء المستعمل . لأنه يصير التقدير : فصب على من مائه . ولا يلزم أن يكون ماؤه هو الذي استعمل في أعضائه ، لأننا تسكلم على أن «الوضوء» اسم لمطلق الماء ^(١) . وإذا لم يلزم ذلك جاز أن يكون المراد بوضوئه فضلة مائه الذي توضع بعضه ، لا ما استعمله في أعضائه . فلا يبقى فيه دليل من جهة اللفظ على ما ذكر من طهارة الماء المستعمل . وإن جعلنا «الوضوء» بالفتح : الماء مقيداً بالإضافة إلى الوضوء بالضم ^(٢) أعنى استعماله في الأعضاء ،

حتى يستثنى به ، بل الأظهر أن المراد به المتوضأ به أو منه ، لأنه الذي وقع له شرف ملامسة أعضائه الشريفة صلى الله عليه وآله وسلم ، فاستحق أن يكون فيه الشفاء ، إلا أنه لا يتعين أن يكون المنفصل عن أعضائه ، لجواز أنه الذي فضل من الماء الذي اغترف منه صلى الله عليه وآله وسلم وقد نال شرف الملامسة لكنه ليس بمستعمل

(١) قوله «لأننا تسكلم على أن الوضوء اسم لمطلق الماء» أقول : أى انا تسكلم بعد فرضنا أنه اسم للمطلق ، فاضافته إليه صلى الله عليه وآله وسلم لم تخرجه إلى تقييد الذي نريده ، وإذا لم يلزم ذلك جاز أنه أريد به الفضلة الباقية من الذي توضع به ، ولا دليل في لفظه على طهارة الماء المستعمل ولا في معناه ، فلا يتوهم أن لقوله في لفظه مفهوماً ، بل هو قيد واقعي ، إذ الاستدلال دائر على اللفظ لماذا يطلق

(٢) قوله «مقيداً بالإضافة إلى الوضوء بالضم» أقول : أى مراد به ما استعمل أو أعد ، فالإضافة إلى المضموم باعتبار المعنى الأول لا الثانى ، فقوله «أو إعداده» ليس عطفاً على مقيد بل هو قسم له أو جعلناه اسماً لما أعد ، ففي العبارة تسامح ، والإشارة بذلك إلى الاستعمال ، وعلى تقييده بالإضافة قد تردد بين المعد والمستعمل ، والأقرب إلى الحقيقة الأخير أو هو الحقيقة ، والحمل عليه أولى من الأول لأنه مجاز ، هذا تقدير مراده . إلا أنه لا يحنى أن الماء الذى يستعمله المتوضىء الأغلب أنه لا بقاء

أو إعداده لذلك ، فها هنا يمكن أن يقال : فيه دليل أن « وضوءه » بالفتح متردد بين مائه المعد للوضوء بالضم ، وبين مائه المستعمل في الوضوء . وحمله على الثاني أولى ، لأنه الحقيقة ، أو الأقرب إلى الحقيقة ، واستعماله بمعنى المعد مجاز . والحمل على الحقيقة أو الأقرب إلى الحقيقة أولى

الثاني : قوله « فأفرغ على يديه » فيه استحباب غسل اليدين^(١) قبل إدخالهما في

له حتى يصب على المريض ، إذ المعتاد التوضي إلى الأرض ، فيذهب ما انفصل عن الأعضاء ، سيما مثل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنه كان خفيفاً لا يكاد يبل الأرض ، لا يقال قد كانوا يحرصون على وضوئه للتبرك فكان يتوضأ إلى إناه ، لأننا نقول لم يأت حرف واحد أنه كان يعد إناه لما يتساقط من أعضاء وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا يتم استدلال البخاري بمثل هذا على طهارة الماء المستعمل وفيه الاحتمالان ، وكون المراد به الفاضل عن وضوئه أظهر كما عرفت ، وفي هذا استدلال على أبي حنيفة القائل بأن المستعمل نجس ، على أنه لو سلم أن هذا نص في أن لفظ وضوئه هو ماء استعمله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن فيه دليل على هذا المدعى ، لما أسلفنا ذلك في آخر الكلام على الحديث الخامس ، فتذكر

(١) قوله « فيه استحباب غسل اليدين » أقول : استعمال من الحب ، وليست السين للطلب بل للتأكيد ، أي محبة الله لفاعل ما ذكر أو محبته للفعل ، ويلزم منه محبة فاعله . ويحتمل أنها للطلب على بابها أي طلبه تعالى لمحبة الفاعل لهذا الفعل . وقوله « للكرهية » أي لكرهته تعالى للتارك أو لتركه فاعله يلزم منه محبة للفاعل أو لفعله ، فتارك غسل يديه مثلاً عند قيامه من النوم يكرهه تعالى أو يكره تركه كراهة لا تقضى إلى تعذيب وإلا كانت حصرية ، وفاعل المستحب يحبه تعالى ، ولا يلزم من تركه أن يكرهه ، إذ تارك ما يحب الله فعله لا يلزم أن يكون مكروهاً ، إذ غاية أنه فوت رتبة من رتب المحبة ، بخلاف فاعل ما يكره فإنه تلبس بالمكروه فكان مكروهاً ، فرتبة فاعل ما يكره تركه أرفع من رتبة فاعل ما يستحب فعله

الإناء في ابتداء الوضوء مطلقاً^(١) . والحديث الذى مضى^(٢) يفيد استحبابه عند القيام من النوم . وقد ذكرنا الفرق بين الحكيم^(٣) ، وأن الحكم عند عدم القيام الاستحباب ، وعند القيام الكراهة لإدخالها في الإناء قبل غسلها

الثالث : قوله « على يديه » يؤخذ منه الإفراغ عليهما معا . وقد تبين في رواية أخرى أنه « أفرغ بيده اليمنى^(٤) على اليسرى ، ثم غسلها »

وقوله « غسلها » قدر مشترك بين كونه غسلها بمجموعتين ، أو مفترقتين . والفقهاء اختلفوا أيهما أفضل؟^(٥)

الرابع : قوله « ثلاث مرات » مبين لما أهمل من ذكر العدد في حديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة المتقدم الذكر في قوله « إذا استيقظ أحدهم » من رواية

(١) قوله « مطلقاً » أقول : مستيقظاً أو غير مستيقظ

(٢) قوله « الحديث الذى مضى » أقول : وهو الحديث الرابع ، ولكنه سلف للشارح في المسألة الخامسة في شرحه تقييد إطلاقه بقيد عند الوضوء ، ونهنا عليه هناك ، فتذكر

(٣) قوله « الفرق بين الحكيم » أقول : أى الكراهة والاستحباب ، وقدمنا تحقيقه في كلامنا على المسألة الثامنة من شرح الحديث الخامس

(٤) قوله « أفرغ بيده اليمنى » هى فى سنن أبى داود من حديث عبد خير فى صفة تعليم أمير المؤمنين على رضى الله عنه لوضوء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « فأفرغ من الإناء على يمينه فغسل يديه »

(٥) قوله « أيهما أفضل » أقول : اذ غسلها بمجموعتين أعون على إذهاب ما عساه فيهما^(١) لقوة الدلك ، وغسل كل واحدة على حدة فيه زيادة عمل بافراد كل واحدة بطهارة ، والأظهر أن الوجهين متكافئان والمكلف مخير

(١) لعله : ما عساه يعلق فيهما

مالك وغيره . وقد ورد في حديث أبي هريرة أيضا ذكر العدد في الصحيح . وقد ذكره صاحب الكتاب

الخامس : قوله « ثم تمضمض ، مقتضى للترتيب ^(١) بين غسل اليدين والمضمضة . وأصل هذه اللفظة ^(٢) مشعر بالتحريك . ومنه : مضمض النعاس في عينيه .

(١) قوله « للترتيب ، أقول : لأنه الأصل في كلمة ثم ، وهي وإن دلت على التراخي أيضا إلا أنه غير مراد هنا ضرورة أنه حكاية فعل ذى أجزاء يتصل بعضها ببعض . إن قلت : فيكون استعمالها في مجرد الترتيب مجازاً من إطلاق الكل على الجزء . قلت : مقتضى وضعها للأمرين ذلك إلا أنه ذكر ابن هشام في المغنى والفاضل الرضى في شرح السكاكية أنها قد تأتي لمجرد الترتيب ولم يجعلها مجازاً فدل على أنها مشتركة ، إلا أن المجاز أولى من الاشتراك كما برهن عليه في الأصول ، فالأولى الحكم بمجازيتها إذا استعملت في ذلك بالعلاقة المذكورة والقرينة الدالة على ذلك

(٢) قوله « وأصل هذه اللفظة ، أقول : لفظه فعلل التى من هذه المادة المعينة الميم والضاد للكررتين لا فعلل ^(١) مطلقاً إذ ليس هذا معنى لفعلل ، ولفظ القاموس : المضمضة تحريك الماء في الفم وغسل الإناث وغيره . انتهى . فجعلها نفس التحريك ، ولم يذكر مضمض النعاس في عينيه . وفي قول الشارح : استعملت لتحريك الماء في الفم ما يشعر بأنه استعمال مجازى حيث استعملت لمجرد تحريك الماء ، فيفيد أن تفسير القاموس كأنه للمعنى المجازى على عادته من عدم التفرقة بين الحقائق والمجازات وهي من معانيه . ويدل لك ما فى (الاحراز ، لما فى أساس البلاغة من كناية ومجاز ^(٢)) ولفظه : ما مضمضت عيني بالنوم أرقاً ، وما تمضمضت . قال السلى :

لما اتكأن على التمارق مضمضت بالنوم أعينهن غير غرار

(١) لأن فعلل تستعمل لغير مادة المضمضة في الفم ، فلذا نبه عليها المحشى

(٢) من مؤلفات صاحب الحاشية ، ألفه وهو بمكة ، فى مجلد . تقدم ذكره فى ترجمته

واستعملت في هذه السنة - أعنى المضمضة في الوضوء - لتحريك الماء في الفم . وقال بعض الفقهاء^(١) : المضمضة أن يجعل الماء في فيه ثم يمجّه - هذا أو معناه - فأدخل

وتمضمض النوم في عينه ، قال :

يمسح بالكفين وجها أيضا إذا الكرى في عينه تمضمضا

اتمى . فعرفت أن استعمال المضمضة في تحريك الماء في الفم مجاز ، وإن كانت قد صارت الآن حقيقة عرفية ، وإلا فأصل المادة موضوعة لمعان يلازمها التحريك : أمضه جلده ، فذلك أى حكه ، والمض المص أو أبلغ منه . وتمضمض الكلب في أثره هر . والمض بالفتح حجر في البئر العادية تتبع ذلك حتى يدرك منه الماء كما يفيد القاموس . وإنما أظنناه لتعرف قدر تحقيق الشارح ورصانة قوله ، أصل هذه اللفظة تشعر بالتحريك ، ثم قوله « واستعملت لتحريك الماء في الفم » لتقدير كلامه حق قدره ، إلا أن قوله « ومنه مضمض النعاس في عينيه » ، يوم أنه من معنى هذه اللفظة الحقيقي لا المجازى ، وهو خلاف ما في الأساس وفرعه ، وتعلم أنها من عبارة الحافظ حيث قال في فتح البارى : المضمضة في اللغة التحريك ومنه مضمض النعاس في عينيه إذا تحركنا بالنعاس . انتهى . وفيه ما تراه من خلط الحقيقة بالمجاز

(١) قوله « وقال بعض الفقهاء » أقول : هو معنى ما في فتح البارى حيث قال : وأما معناه الشرعى فأكمله أن يضع الماء في الفم ثم يديره ثم يمجّه ، والمشهور عن الشافعية أنه لا يشترط تحريكه ولا مجّه وهو عجب ، ولعل المراد أنه لا يعتبر المج بل لو ابتلعه أو تركه حتى يسيل أجزأ . انتهى . وقريب منه في شرح مسلم للنوى ، إلا أنه أفاد أن أقلها أن يجعل الماء في فيه ، ولا يشترط إدارته على المشهور والذي قال الجمهور . فاقضى كلامه أن ما اشتمل على الثلاثة أكملها ، وأقلها ما قد فيه الأمران ، وبه تعرف أن قول الحافظ : المشهور عن الشافعية أنه لا يعتبر تحريكه ولا مجّه عبارة مشعرة بأنه المشهور عندهم في صفة أكمل المضمضة ، وليس كذلك بل هو صفة أقلها ، على أن هذه القسمة للمضمضة ليس عليها إثارة من علم ، ومجرد الجعل للماء في الفم

المَجَّ^(١) في حقيقة المضمضة . فعلى هذا لو ابتلعه لم يكن مؤدياً للسنة . وهذا الذى يكثُر في أفعال المتوضئين أغنى الجعل والمج . ويمكن أن يكون ذكر ذلك بناء على أنه الأغلب والعادة ، لا أنه يتوقف تأدى السنة على مجّه . والله أعلم

السادس : قوله « ثم غسل وجهه » فيه دليل على الترتيب بين غسل الوجه والمضمضة والاستنشاق ، وتأخره عنهما . فيؤخذ منه الترتيب بين المفروض والمسنون^(٢)

لا يتم أنه يقوم بأداء السنة حتى يقام عليه الدليل ، إذ التحريك من لازم هذه اللفظة وضعاً ، ولم تنقل عنه الى معنى منسلخ عن أجزاء معناه الأصلية ، بل مجازيته تشعر بأنه أطلق على لازم معناه ثم غلبت عليه الحقيقة العرفية

(١) قوله « فادخل المَجَّ » الى آخره . أقول : فى القاموس مج الشراب من فمه رماء . انتهى . ثم لا يتوهم أن هذا القائل من أحد فريقى الشافعية الذى سلف عنهم النقل آنفاً ، لأنه لم يجعل ذلك من مسماه إلا من قال إنه الأكمل ، وظاهر عبارة الشارح أن ثمة من يقول هو من مسماه وأنه ليس إلا قسماً واحداً ، ولا شك أن المج غير معتبر فى معناه الشرعى ، لأنه أطلقه الرواة ولم يقيدوه به مع أنه لا يدل عليه ، إذ ليس من لوازم معناه اللغوى ، وإن ادعى أنه من لوازم الشرعى فلا يتم حتى يقام عليه الدليل ، وقد أشار الشارح المحقق الى أن من اشترطه نظر الى غالب عادة المتوضئين لا أنه لدليل قاده اليه تتوقف عليه تأدية السنة

(٢) قوله « بين المفروض والمسنون » أقول : فيقدم المسنون وهو المضمضة والاستنشاق على المفروض ، إلا أنه قد ورد ما يعارض ، فأخرج أحمد وأبو داود من حديث المقدم بن معدى كرب قال « أتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بوضوء فتوضأ فغسل كفيه ثلاثاً وغسل وجهه ثلاثاً ثم غسل ذراعيه ثلاثاً ثم مضمض واستنشق ثلاثاً ، وعليه ترجم ابن تيمية^(١) » باب جواز تأخيرهما من غسل الوجه

. وقد قيل في حكمة تقديم المضمضة والاستنشاق على غسل الوجه المفروض :
إن صفات الماء ثلاث - أعنى المعتبرة في التطهير^(١) - لون يدرك بالبصر ، وطعم
يدرك بالذوق ، وريح يدرك بالشم . فقدمت هاتان السنتان ليختبر حال الماء ، قبل
أداء الفرض به^(٢) . وبعض الفقهاء رأى الترتيب بين المفروضات ، ولم يره بين

واليدين ، وأخرج عن الربيع بنت معوذ مثله ، إلا أنها قالت : فغسل وجهه ثلاثاً ثم
تمضمض . وقال النووي : إنهم يتأولون هذه الرواية على أن لفظة « ثم » ، ليست هنا
للترتيب ، بل لعطف جملة على جملة ، لأن المراد ذكر الجمل لا صفة الترتيب ، ولهذا لم
يذكر غسل الرجلين في هذه الرواية . انتهى . قلت : قد روى أبو داود في رواية
المقدم « وغسل رجله ثلاثاً » وذهب ابن تيمية الى ترجيح رواية تقدم المضمضة فانها
عن علي وعثمان ، وعما أقعد بمعرفة أحواله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولأن روايتهما
أخرجهما الشيخان ، وما أخرجاه مقدم على غيره كما عرفت في أصول الحديث

(١) قوله « المعتبرة في التطهير » أقول : المعتبر في التطهير الماء الطاهر ، ولا يخرج
عن ذلك الا تغييره لونا أو ريحا أو طعما ، وهذا أمر مجمع عليه ، أعنى كون تغييره
بأحدها يسلبه كونه مطهراً ، وإن لم تصح الزيادة التي في الحديث « خلق الماء طهوراً »
وتغييره بها يدرك بأحد الحواس الثلاث

(٢) قوله « قبل أداء الفرض به » أقول : هذا وجه حسن في الحكمة ، إلا أنه
غير خاف أن السنة لا تؤدي إلا بماء مطهر أيضاً ، فلا بد من معرفة كونه مطهراً
مقدمة على استعماله فيهما ، فلا تتم كونه التقديم^(١) . ولا يقال إنه إذا ظهر عند استعماله
فيهما أنه غير مطهر فالحطب يسير ، فانه لم يؤد بذلك الماء فرضاً ، لأننا نقول لا بد
من إعادة الفرض إن انكشف غير مطهر ، وإعادة السنة إن أراد أداءها ، فلا فرق
بين تقدم الفرض والمسنون ، وكأنه لذلك قال المحقق : قيل . ولو قيل إنما قدم الفم
لأنه محل الذكر الذي هو أصل الصلاة ﴿ أقم الصلاة لذكرى ﴾ ولأنه قد قدم

المفروض والمسنون^(١) كما بين المفروضات

و « الوجه ، مشتق من المواجهة . وقد اعتبر الفقهاء هذا الاشتقاق ، وبنوا عليه أحكاما^(٢) »

وقوله « ثلاثا » يفيد استحباب هذا العدد في كل ما ذكر فيه

السابع : قوله « ويديه إلى المرفقين ، المرفق فيه وجهان . أحدهما : بفتح الميم وكسر الفاء . والثاني : عكسه ، لغتان

وقوله « إلى المرفقين » ليس فيه إفصاح بكونه أدخلهما في الغسل ، أو انتهى إليهما . والفقهاء اختلفوا في وجوب إدخالهما في الغسل . فذهب مالك والشافعي : الوجوب . وخالف زفر وغيره

بالسواك وهو من باب التنظيف للذكر ، ولأنه قد يذكر الله في أثناء الوضوء ، فيكون قد غسل محل الذكر ، سيما إن ثبت حديث الأذكار على غسل الأعضاء ، وتبعه إدخال الماء في الألف لأنها قريبة إلى الفم فأخذ لهما ماء واحدا ، ولأنهما معا من باطن الوجه فيتناسبان أيضا وجها لحكمة التقديم

(١) قوله « ولم يره بين المفروض والمسنون » أقول : القائل بهذا مالك ، فقال : يستحب تقديم المسنون ، هذا وقال ابن حبيب من أصحابه : يسن . وكان وجه كلامه ما أسلفناه في حديث المقدام ، والترتيب بين المفروضات مستفاد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وتعليمه

(٢) قوله « وبنوا عليه أحكاما » أقول : اختلفوا بسبب ذلك في موضعين : في غسل البياض الذي بين العذار والأذن ، وفي غسل ما انسدل من اللحية . فالمشهور من مذهب مالك أن البياض الذي بين العذار والأذن ليس من الوجه . وقد قيل بالفرق بين الأمرد والملتحي . وقال أبو حنيفة والشافعي : هو من الوجه ، وأما ما انسدل من اللحية فذهب مالك إلى وجوب إمرار الماء عليه ، ولم يوجبها أبو حنيفة

ومنشأ الاختلاف فيه أن كلمة « إلى » المشهور فيها أنها لاتهاء الغاية ^(١) . وقد ترد بمعنى « مع » ، فمن الناس من حملها على مشهورها فلم يوجب إدخال المرفقين في الغسل ، ومنهم من حملها على معنى « مع » ، فأوجب ^(٢)

والشافعي في أحد قوليهِ ^(١) وسبب اختلافهم في هاتين المسألتين هو خفاء تناول اسم الوجه لهذين الموضعين ، أعنى هل يتناولها أو لا يتناولها

(١) قوله « أنها لاتهاء الغاية » أقول : في شرح الرضى للكافية : اعلم أن « إلى » تستعمل في انتهاء غاية الزمان والمكان بلا خلاف ، والأظهر عدم دخول حدى الانتهاء والابتداء في المحدود . فإذا قلت اشترت من ذلك الموضع إلى ذلك فالموضعان لا يدخلان ظاهراً في الشراء ، ويجوز دخولها فيه مع القرينة . انتهى . وهذا الذى استقره فقول الشارح لاتهاء الغاية ، ثم فرع عليه قوله « فمن حملها على المشهور لم يوجب إدخال المرفقين » يدل على أن كونها لاتهاء الغاية يفيد عدم دخول ما بعدها في ما قبلها كما قاله نجم الدين

(٢) قوله « ومنهم من حملها على معنى (مع) فأوجب » أقول : الإيجاب يفيد استحباب هذا العدد ، وإتمامه على استحبابه الأحاديث الأخر المصرحة بأجزاء المرة الواحدة . فقوله « ومنهم من حملها على معنى مع فأوجب » أقول : الإيجاب لا يتوقف على حملها على معنى مع بل على كونها للاتهاء ، لأنه قد قيل على تقدير أنها للاتهاء إن ما بعدها ظاهر الدخول فيما قبلها فلا تستعمل في غيره إلا مجازاً ، وقيل : إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو أكلت السمكة إلى رأسها ^(٢) فالظاهر الدخول ، وإلا فالظاهر عدم الدخول . وهذان القولان المقابلان للمشهور الذى صرح به الرضى والشارح ، وبه يعلم أن دخول المرفقين في الغسل لا يتوقف على كونها بمعنى مع . على أنه قال نجم الدين على قول ابن الحاجب وبمعنى مع : التحقيق أنها بمعنى الانتهاء . وقوله

(١) وأوجه أحمد في إحدى الروايتين عنه ، والرواية الثانية كقول الشافعي الجديد

(٢) القاعدة عند الأصوليين أن « إلى » إذا كان بمعنى « حتى » دخل ما بعدها فيما قبلها

وقال بعض الناس : يفرق بين أن تكون الغاية من جنس ما قبلها أو لا^(١). فإن كانت من الجنس دخلت ، كما في آية الوضوء . وإن كانت من غير الجنس لم تدخل ، كما في قوله عز وجل ﴿ ٢ : ١٨٧ ثم آتموا الصيام إلى الليل^(٢) ﴾ وقال غيره : إنما دخل المرفقان ههنا لأن « إلى » ههنا غاية للإخراج لا للإدخال^(٣).

﴿ لا تأكلوا أموالهم إلى أموالكم ﴾ وكذا قوله ﴿ أيدىكم إلى المرافق ﴾ أى مضافة إلى المرافق و « الذود إلى الذود إبل » أى مضافة إلى الذود ، وكذلك يرد قول من قال أنها تأتي بمعنى « فى » وبمعنى « عند » إلى معنى الانتهاء ، وبعد هذا لا يتم أن فى الآية مأخذا لإدخال المرافق على هذا التقدير الذى ذكره الشارح أى جعلها بمعنى « مع » اذ على تحقيق الرضى قد رجع إلى معنى الانتهاء ، وقد صرح الشارح أن على معنى الانتهاء لا تدخل المرافق

(١) قوله « وقال بعض الناس يفرق .. إلى آخره » أقول : هذا كان يحسن تقديمه على قوله « ومنهم من حملها على معنى مع » لانه من فروع القول بأنها للانتهاء كما بيناه آنفا فهو ألصق بالأول ، وهذا أحد الوجهين المقابلين للمشهور

(٢) قوله « لم تدخل نحو آتموا الصيام إلى الليل » أقول : هنا بحث لا يتم تقرير هذا إلا بعد تقريره ، وهو ما المراد بدخول ما بعدها ؟ هل كل مسمى ما بعدها أو بعضه ؟ إن أريد كله فلا يتم فى آية الوضوء الاقتصار على المرافق بل إلى منتهى مسمى اليد وهو آخر العضد ، وإن أريد البعض فالليل لا بد من جزء منه يدخل فى الصيام ، وحينئذ فلا فرق بين الجنس وغيره ، ولم أر من ذكره . وإن قيل دل على أن المراد من اليد إدخال المرافق لا غير أحاديث الوضوء ، قلنا : خرجنا عن محل النزاع ، وبهذا نعرف قوة القول المشهور ، وأنه لا دخول مطلقا إلا لقرينه

(٣) قوله « للإخراج لا للإدخال » أقول : عند التأمل هو ملاق لقول من فرق بين الجنس وغيره ، فانه علله بأنه لو لم يرد الغاية لوجب غسل اليد إلى المنكب ، وذلك لأن ما بعد الغاية من جنس ما قبلها ، ومن جملة ما سماه . فهو كقولك أكلت

فإن اسم « اليد » ينطلق على العضو إلى المنسكب . فلو لم ترد هذه الغاية لوجب غسل اليد إلى المنسكب^(١) . فلما دخلت أخرجت عن الغسل ما زاد على المرفقين . فانتهى الإخراج إلى المرفقين ، فدخل في الغسل

وقال آخرون : لما تردد لفظ « إلى »^(٢) بين أن تكون للغاية ، وبين أن تكون بمعنى « مع » ، وجاء فعل رسول الله ﷺ « أنه أدار الماء على مرفقيه » ، كان ذلك بيانا للجمل . وأفعال الرسول ﷺ في بيان الواجب الجمل محمولة على الوجوب . وهذا عندنا ضعيف . لأن « إلى » حقيقة في انتهاء الغاية ، مجاز بمعنى « مع » ، ولا إجمال في اللفظ بعد تبين حقيقته

ويدل على أنها حقيقة في انتهاء الغاية^(٣) كثرة نصوص أهل العربية على ذلك .

السمكة إلى رأسها ، فانه لو لا الغاية لحل على أكلها كلها ، لأن إطلاق اللفظ على مسماه كانه هو الأصل كما يأتي قريباً للشارح المحقق من لفظ الرأس ، بخلاف ما لو قيل صيم اليوم لما دخل فيه الليل لأنه ليس من مسماه ، وحيث فليس غير القول الأوسط . وقوله للإخراج لا للأدخال هو محل النزاع ، كما أن قوله الآتي « فانتهى الإخراج إلى المرافق » ، فدخل في الغسل ، محل النزاع أيضا ، لأن أحدهما يستلزم الآخر في مثله

(١) قوله « لوجب غسل اليد إلى المنسكب » ، أقول : هذا بناء على أنه الحقيقة عند إطلاقها وأنه لا إجمال فيها

(٢) قوله « لما تردد لفظ إلى » ، أقول : لا تردد بين الحقيقة والمجاز ، بل الحقيقة هي الأصل لا يعدل عنها ، ولا يزاها المجاز في الإطلاق ، وقد أشار المحقق آخرأ إلى هذا

(٣) قوله « ويدل على أنها حقيقة » ، أقول : هذا انفعال من الشارح المحقق بالاستدلال ، وإلا فليس الدليل عليه ، بل على مدعى المجاز كما لا يخفى . وبعد تقرر ما سمعت من الكلام تعلم أن دخول « المرافق » في الغسل ليس إلا من سنة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، سيما وقد سمعت عن نجم الدين أن « إلى » التي المعية راجع

ومن قال : إنها بمعنى « مع » ، فلم ينص على أنها حقيقة في ذلك فيجوز أن يريد المجاز الثامن : قوله « ثم مسح رأسه » ، ظاهره استيعاب الرأس بالمسح ، لأن اسم « الرأس » ، حقيقة في العضو كله

والفقهاء اختلفوا في القدر الواجب من المسح^(١) . وليس في الحديث ما يدل على الوجوب^(٢) . لأنه في آخره إنما ذكر ترتيب ثواب مخصوص على هذه الأفعال ،

معناها الى معنى الغاية ، ولا يحمل على المشكوك فيه مع إمكان المتيقن ، ودخول « المرافق » ، إن ثبت حديث جابر الذي أشار اليه الشارح بقوله « إنه صلى الله عليه وآله وسلم أدار الماء على مرفقيه » ، فهو الدليل ، إلا أن الشارح لم يذكر من أخرجه . وقال الموزعي بعد أن ساقه : لا أعلم صحته ، فإذا لم يصح فحجتهم أظهر . انتهى . قلت : ذكر الحافظ في الفتح أن حديث جابر أخرجه الدارقطني باسناد ضعيف ، وأخرج أحمد من حديث عثمان في صفة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم « فغسل يديه الى المرفقين حتى مس أطراف العضدين » ، وإسناده حسن ، وفي البزار والدارقطني من حديث وائل بن حجر « وغسل يديه الى المرفقين » ، وفي الطحاوي من حديث ثعلبة ابن عباد عن أبيه مرفوعاً « ثم غسل ذراعيه حتى سيل الماء على مرفقيه » ، قال الحافظ : فهذه الأحاديث يقوى بعضها بعضاً . انتهى . ولكنه لا ينبغي أنه لو صح حديث الإدارة كان كما قال سعد الدين في حواشي الكشف إنه لا يدل على الوجوب ، إلا أن يقال إنه بيان لما في الكتاب ، إلا أنه لا ينبغي أن المطلق ليس بمحل . انتهى . إذا عرفت هذا فدخول المرافق إن ثبت حديث جابر هو الدليل

(١) قوله « والفقهاء اختلفوا » ، أقول : هذا مبني على مقدمة مطوية كأنه قال : لأن اسم الرأس حقيقة في العضو كله ، فلما دخلت الباء حصل في دلالة على ذلك تردد كما يتضح مما يأتي قريباً

(٢) « قوله » وليس في الحديث الخ ، أقول : هذا مع الإغماض عن الباء التي في لفظه ، وإلا فمع وجودها لا يتم أن الحديث دل على وجوب الاستيعاب دلالة تهض

وليس يلزم من ذلك عدم الصحة عند عدم كل جزء من تلك الأفعال ، فجاز أن يكون ذلك الثواب مرتباً على كمال مسح الرأس ، وإن لم يكن واجباً لإكماله ، كما يترتب على المضمضة والاستنشاق ، وإن لم يكونا واجبين ، عند كثير من الفقهاء ، أو الأكثرين منهم ^(١)

على المخالف حتى لا يقال لا حاجة الى تعليل النقي بما علة به من قوله «لأنه في آخره» ، أى آخر الحديث إنما ذكر ترتب ثواب مخصوص على هذه الأفعال ، ولا يلزم عدم الصحة عند فقد كل جزء من تلك الأفعال ، لأنه رتب عليها أمر خاص ليس مرتباً على الصحة ، فيجوز حصول الصحة مع فقد بعض ما ذكر من تلك الأفعال ، اذ حصولها أعم من ذلك الأمر الخاص لوجودها عند عدم بعض تلك كالمضمضة والاستنشاق عند بعض ، والتثليث عند الجميع ، ولا يلزم من فقد الأخص - وهو هذا الثواب الخاص - فقد الأعم وهو الصحة ، فلا دلالة على إيجاب مسح كل الرأس من الحديث كما لا يخفى ، وهذا يقتضى أنه لا دلالة على ذلك ولو ورد بلفظ مسح رأسه كله ، ولذا قلنا : إن هذا المنق مع تعليله مبنى على الإغماض عن الباء التى فى لفظ الحديث . ثم لا يخفى أنه حيث لا تبقى له دلالة على وجوب ما ذكر فيه جميعاً لجرى ذلك التعليل فى جميع أجزاء ما رتب عليه الإثابة المعينة ، فانما هى مرتبة على الكامل من الأفعال المذكورة

(١) قوله «عند كثير من الفقهاء أو الأكثرين منهم» أقول : للعلماء فى هذه أربعة مذاهب ، ستنان فى الوضوء والغسل وهو للشافعية ، وحكاة ابن المنذر عن الحسن البصرى والزهري والحكم وقنادة ومالك وجماعة من الأئمة . الثانى أنهما واجبتان فيهما وشرط فى صحتهما وهو لابن أبى ليلى والحسن والمشهور عن أحمد . الثالث واجبتان فى الغسل دون الوضوء قاله أبو حنيفة وأصحابه وآخرون . الرابع الاستنشاق واجب فيهما دون المضمضة ، وهو لأبى ثور وداود ورواية عن أحمد ، قال ابن المنذر : وبه أقول . احتج الموجب مطلقاً بمحافظته صلى الله عليه وآله وسلم عليهما ، وفعله بيان للأمور به من الطهارة ، وبحديث أبى هريرة «تمضمضوا

فإن سلك سالك ما قدمناه في المرفقين من ادعاء الإجمال في الآية ، وأن الفعل بيان له ، فليس بصحيح . لأن الظاهر من الآية متين ، إما على أن يكون المراد مطلق

واستشقوا ، وحديث عائشة « المضمضة والاستنشاق من الوضوء الذي لا بد منه » . وأجيب بأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم محمول على الاستحباب ، لما يأتي من الأدلة على عدم الوجوب ، ولأن فيه غسل الكفين والتلثيت وليس بواجب بالإجماع . وأما حديث أبي هريرة وعائشة فصحيحان كما بين ذلك الدارقطني في الحديثين معاً ، ولو سلم صحتهما حملاً على إكمال الوضوء جمعاً بين الروايات . واحتج الموجب لها في الغسل بحديث أبي هريرة « تحت كل شعرة جنابة ، فاغسلوا الشعر وأنقوا البشر » . قالوا : في الألف شعر وفي الفم بشر . وحديث على رضي الله عنه عند أبي داود وحسنه مرفوعاً « من ترك موضع شعرة من الجنابة لم يغسلها فعل به كذا وكذا من النار » . وفيه : فقال على ومن ثمة عادت رأسي . وكان يجز رأسه . وأجيب بضعف حديث « تحت كل شعرة جنابة » ، فانه رواه أبو داود والترمذي وغيرهما وضعفه ، لأنه من رواية الحارث بن دخيل وهو ضعيف منكر الحديث ، ولو سلم حمل على الاستحباب جمعاً بين الأدلة . وقال الخطابي : البشر عند أهل اللغة ظاهر الجلد ، والشعر المراد به ما على البشرة . وعليه يحمل حديث على رضي الله عنه ، ويدل له قوله : عادت شعري . واحتج من أوجب الاستنشاق دون المضمضة بحديث أبي هريرة مرفوعاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم « من توضأ فليجعل في أنفه ماء ثم ينفث ، أخرجه الشيخان . وبقوله للقيط « بالغ في الاستنشاق ، إلا أن تكون صائماً ، وهو صحيح ، وبحديث أم سلمة مرفوعاً « إذا توضأت فانتثر ، رواه الترمذي وصححه . واحتج الشافعي بالآية « فاغسلوا وجوهكم » والوجه عند العرب ما حصلت به المواجهة ، والحديث أبي ذر وفيه « أن الصعيد الطيب وضوء المسلم وإن لم يجد الماء عشر حجج ، فإذا وجد الماء فليمسه بشرته ، حديث صحيح صححه الترمذي وغيره ، والبشرة كما سلف عن أهل اللغة ظاهر الجلد ، وأما باطنه فآدمية بفتح الهزرة والندال ، وبحديث الأعرابي وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « توضأ كما أمرك الله ، وهو في محل التعليم . فهذه

المسح ، على ما يراه الشافعي ، بناء على أن مقتضى الباء في الآية التبعيض ^(١) أو غير

خلاصة أدلة الفرق في المسألة من الكتاب والسنة ، ولهم أدلة من الأقيسة لا تهض
فلم نشغل الحيز بها ، وإنما أطلنا لأن المحقق أشار إشارة خفية ، فأردنا تمام الإفادة ،
وما ذكرناه مستفاد من شرح المذهب للنووي ، والأرجح فعلمهما . وأما اعتقاد
الوجوب فحل وقف ^(٢)

(١) قوله « على أن مقتضى الباء في الآية التبعيض » أقول : من ذهب إلى إجزاء
مسح بعض الرأس قال : إن الباء للتبعيض ، وزعم أنه شائع في اللغة ، ورد عليه بأنه
يلزم إجزاء مسح بعض الوجه في التيمم لقوله (فامسحوا بوجوهكم) وأجيب بأن
مسحه في التيمم بدل عن غسله ، فوجب عمه بالمسح كعمه بالغسل ، فكأنه يقول :
عارض جواز كونها للتبعيض ما هو أقوى منه ، وأورد عليه بأن المسح على الخف
بدل عن غسله الرجلين ولا تعمم فيه . وأجيب بأنها ثبتت هناك الرخصة بالاجماع ،
والقول بأنها للتبعيض قاله الأصمعي والفارسي والعيني وابن مالك واستدلوا بآيات
وأيات ، ومال في المعنى إلى الالتصاق الذي هو أصلها ، ونقل نجم الدين عن ابن جني
أن أهل اللغة لا يعرفون مجيئها بهذا المعنى أي التبعيض ، إنما يذكره الفقهاء . انتهى .
قلت : الأصمعي والفارسي من أهل اللغة ، وقد نقل عنهما إثبات هذا المعنى للباء . وقال
ابن رشد في نهاية ^(٣) المالكية : لا معنى لانكار هذا في كلام العرب ، أعني كون الباء
تبعيضية ، وهو قول الكوفيين من النحويين . انتهى . قلت : ولكنه لا يخفى أن معاني
الحروف التي يثبتها أئمة العربية ^(٤) وإنما طريق إثباتها الذوق السليم ، فليست نصوصاً
عن العرب ، فلا تقوم الحجة بذوق أحد على أحد . واستدل الشافعي بما رواه من

(١) حيث قد وردت الأحاديث بفعله يُؤْتِي وأمره فلا معنى للتوقف في وجوب
المضمضة والاستنشاق

(٢) هي البداية في الفقه المالكي

(٣) فيه سقط ولعله : لا يكفى

ذلك ، أو على أن المراد الكل ، على ما قاله مالك . بناء على أن اسم « الرأس » حقيقة في الجملة ، وأن « الباء » لا تعارض ذلك ^(١) . وكيفما كان فلا إجمال

حديث عطاء « أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضعاً فحسر العمامة عن رأسه ومسح مقدم رأسه » وهو وإن كان مرسلًا فقد عضده في الفتح بما قواه عنده من أحاديث مرفوعة وإهية ، وفعل ابن عمر وعدم إنكار أحد من الصحابة عليه

(١) قوله « وإن الباء لا تعارض ذلك » أقول : إنما تعارضه لو كانت للتبويض ، لكن من قال بوجوب مسح جميع الرأس لا يقول إنها له ، بل لهم فيها ثلاثة أقوال : الإلصاق الذي هو أصلها ، أو الزيادة وقد ثبتت زيادتها في مواضع ، أو الاستعانة . أمي ألصقوا المسح برؤوسكم ، وعلى تقدير الاستعانة في الكلام حذف وقلب ، فإن مسح يتعدى إلى المزال عنه بنفسه وإلى المزيد بالباء ، فالأصل : وامسحوا رؤوسكم بالماء . هذا والأقرب أن الباء للإلصاق ، وأن الواجب الاستيعاب ولو بالتكميل على العمامة كما ثبت ذلك في حديث المغيرة ، والمرسل الذي ذكره الشافعي وعضده في اقتضاره صلى الله عليه وآله وسلم على مسح مقدم رأسه من دون ذكر تكيله بالمسح على العمامة لا يقاوم حديث المغيرة عند مسلم في أنه كل على العمامة ، وقد جنح الموزعي في تفسير البيان إلى تقوية حديث المغيرة على ذلك المرسل الذي عملت به الشافعية ، وذكر تضعيفهم الاستدلال به على إيجاب الجميع بأنه جمع بين الأصل والبدل في فعل واحد ، وذلك لا يجوز . ثم قال رداً على أصحابه : والذي ظهر لي قوة الاستدلال به وأنه موافق للقياس ، وذلك أنه عضو تدعو الحاجة إلى ستره ، ولا مشقة في مسح بعضه ، فوجب مسح الميسور ، والاكتفاء بالبدل عن المعسور ، كما يفعل بالجيرة . ثم قال : والعجب من الشافعية كيف اعتمدوا هذا التضعيف وقالوا يستحب التكميل بالعمامة فجمعوا بين البدل والمبدل ، وتحكموا فجعلوا الأصل فرضاً والبدل نفلاً فهو خلاف الأصول ، فإن جاز أن يكون بدلاً في النفل جاز أن يكون بدلاً في الفرض ، ولم نجد شيئاً يكون بدلاً في النفل ولا يكون بدلاً في الفرض . انتهى كلامه . و [هو] دفع رصين وردمتين

التاسع : قوله « ثم غسل كلتا رجليه » ، صريح في الرد على الروافض^(١) في أن واجب الرجلين المسح^(٢) . وقد تبين هذا من حديث عثمان ، وجماعة وصفوا وضوءه .

(١) قوله « في الرد على الروافض » أقول : في القاموس : الروافض فرقة من الشيعة يابعدوا زيد بن علي ثم قالوا له : تبرأ من الشيخين ، فأبى وقال : كانا وزيري جدى . فتركوه ورفضوه وارضوا عنه . انتهى

(٢) قوله « في أن الواجب من الرجلين المسح » أقول : اختلف الناس في الواجب في الرجلين على أربعة أقوال ، وهى الاحتمالات المتعلقة التى تعقل فى المسألة : الغسل ، والمسح ، والجمع ، والتخير . فالأكثر على الغسل ، وذهب الرافضة الى أنه المسح وروى عن جماعة من الصحابة والتابعين . وذهب بعض الظاهرية الى وجوب الجمع بين المسح والغسل ، وذهب ابن جرير الطبرى وآخرون الى التخير بين الأمرين كتحصيل الكفارة . ودليل الجماهير الأحاديث الثابتة فى فعله وتعليمه صلى الله عليه وآله وسلم ، وبحديث « ويل للأعقاب من النار » ، وقد تقدم معرفة الاستدلال به على إيجاب الغسل ، وإن كان ابن رشد قد نازع فى دلالة على ذلك بما هو مسطور فى النهاية ، واستدل من قال بإيجاب المسح بقراءة (وأرجلكم) بالجر عطفاً على (برؤوسكم) . وأجاب الجمهور بأنها قرئت بالنصب عطفاً على أيديكم ، وبأنه معطوف على محل برؤوسكم ، وبأنها تحمل قراءة الجر فى الآية على مسح الخفين وقراءة النصب على غسل الرجلين ، وقرر هذا ابن العربى بما فيه بعض الطول ، وأيد مذهب الجمهور من جهة المعنى بأن الغسل أشد مناسبة للقدمين من المسح ، كما أن المسح أشد مناسبة للرأس من الغسل ، اذ كانت القدمان لا يتبقى درنها غالباً إلا بالغسل ويتبقى درن الرأس بالمسح ، وذلك أيضاً غالب . والمصالحة المعقولة لا تمنع أن تكون أسباباً للعبادات المفروضة حتى يكون الشرع لحظ معنيين : معنى مصلحى ، ومعنى عبادى . وأعنى بالمصلحى ما يرجع الى الأمور المحسوسة ، وبالعبادى ما يرجع الى ذكره النفس . انتهى . واستدل موجب الجمع بأنه الأحوط ، واستدل التخير بأنه ليس احدى القراءتين بأولى بالعمل من الأخرى ، ولا شك أن ما ذهب اليه الجمهور أقوى دليلاً لتعارض

رسول الله ﷺ . ومن أحسن ما جاء فيه حديث عمرو بن عبسة ^(١) - بفتح العين والباء - أن رسول الله ﷺ قال : « ما منكم من أحد يُقرب وضوءه - إلى أن قال - ثم يغسل رجله كما أمره الله عز وجل ، ، فمن هذا الحديث انضم القول إلى الفعل ، وتبين أن المأمور به الغسل في الرجلين

العاشر : قوله « ثلاثا ، يدل على استحباب التكرار في غسل الرجلين ثلاثا ، وبعض الفقهاء لا يرى هذا العدد في الرجل كما في غيرها من الأعضاء ^(٢) . وقد ورد في بعض الروايات « يغسل رجله حتى أنقاهما ، ولم يذكر عدداً . فاستدل به لهذا المذهب . وأكّد من جهة المعنى بأن الرجل لقربها من الأرض في المشي عليها تكثر فيها الأوساخ والأدران ، فيحال الأمر فيها على مجرد الإنقاء من غير اعتبار العدد .

قراءة النص والقول والفعل النبوي ، وليس مع قراءة الجر سنة فعلية ولا قولية . وأما الجمع فلم تأت السنة به ، ولا معنى للمسح مع الغسل فانه إتيان بما لا حاجة إليه وبما دخل معناه تحت الغسل . وقد بسط العامل في شرح الأربعين القول في ترجيح مذهب الإمامية ، وذكر مناظرة بين الفريقين ، فأما الآية فلا تهض لأحد الفريقين للاحتمال ، ولكن البيان في السنة فانه لم يأت فيها المسح ، ولكن العامل على قواعد أهل مذهبه يدفع الأحاديث الصحيحة أو يعارضها بروايات غير ثابتة عند خصمه فلا تقوم الحجة بها عليه ، وإنما أشرنا إلى كلامه لأنه قد أبدى قوة ساعده في المسألة ، فلا يغتر به الناظر

(١) قوله « حديث عمرو بن عبسة ، أقول : أخرجه مسلم ، وأخرج مالك والنسائي وابن ماجه والحاكم وقال : صحيح على شرطهما من حديث عبد الله الصنابحي ، وفيه « فاذا غسل رجله ، كحديث عمرو

(٢) قوله « كما في غيرها من الأعضاء ، أقول : فانه اتفق على استحباب تكرار غسلها إلا الرأس ، ويأتى عليه الكلام في الحديث الثامن عقب هذا ، إلا أن الإمامية خالفت في استحباب تكرار غسل الأعضاء ولم يأتوا بدليل ناهض

والرواية التي ذكر فيها العدد زائدة على الرواية التي لم يذكر فيها فالأخذ بها متعين .
والمعنى المذكور لا ينافي اعتبار العدد ، فليعمل بما دل عليه لفظ الحديث

الحادي عشر : قوله « نحو وضوءي هذا » لفظه « نحو » ، لا تطابق لفظه « مثل » ،
فإن لفظه « مثل » يقتضي ظاهرهما المساواة من كل وجه ^(١) ، إلا في الوجه الذي
يقتضي التباين بين الحقيقتين ، بحيث يخرجهما عن الوحدة . ولفظه « نحو » ، لا يعطى

(١) قوله « تقتضي المساواة من كل وجه الخ » أقول : قال النووي : وإنما لم يقل
« مثل » ، لأن حقيقة مماثلته لا يقدر عليها غيره ، قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري
تعباً له : قلت ^(٢) التعبير بها في رواية المصنف في ^(٣) من حديث حمران
عن عثمان ولفظه « من توضأ مثل هذا الوضوء » ، وله في الصيام عنه أيضاً بلفظ
« توضأ مثل وضوءي هذا » ، قال وعلى هذا فالتعبير ^(٤) من تصرف الرواة لأنها
تطلق على المثلية مجازاً ، ولأن « مثل » ، وإن كانت تطلق على مقتضى المساواة ظاهراً
لكنها تطلق على الغالب ، وبهذا تلتزم الروايتان ويكون المترك بحيث لا يخل بالمقصود
اتهمى . لا يقال قوله إن نحواً استعملت بمعنى مثل تحكم ، وهلا قال إن مثلاً أطلقت
على نحو مجازاً ، لأنه ليس لنا يقين أن أحد اللفظين فاه به صلى الله عليه وآله وسلم ،
بل يجوز أنه هذا وأنه هذا ، لأننا نقول : قرينة المقام وهو إثبات الأجر المعين لمن
أتى بهذا الوضوء وما ترتب عليه يقتضي أنه أريد مطابقة فعله صلى الله عليه وآله وسلم
من كل وجه ، ولا يفيد هذا إلا لفظ مثل فالحمل عليه متعين إذ لو أريد ما يعطيه معناه
نحو لكان هذا الأجر لكل وضوء وصلاة ركعتين بعده ، فانه يصدق عليه التحوية
لوضوء وما بعده ، ولذا حمل الشارح وتبعه الحافظ لفظ « نحو » ، أنها أطلقت على المثل
مجازاً من باب إطلاق العام وإرادة الخاص ، أو المطلق وإرادة المقيد ، وسيدشير
الشارح المحقق إلى ما ذكرناه

(١٠) يياض بالأصل

(٢) يياض ولعله : في الوضوء .

(٣) يياض ولعله : بنحو

ذلك ولعلها استعملت بمعنى المثل مجازاً ، أو لعله ^(١) لم يترك بما يقتضى المثلية إلا ما لا يقدر في المقصود . فقد يظهر في الفعل المخصوص أن فيه أشياء ملغاة عن الاعتبار في المقصود من الفعل ، فإذا تركت هذه الأشياء لم يكن الفعل مائلاً حقيقة لذلك الفعل ، ولم يقدر تركها في المقصود منه ، وهو رفع الحدث وترتب الثواب ^(٢) وإنما احتجنا إلى هذا ^(٣) وقلنا به لأن هذا الحديث ذكر لبيان فعل يقتدى به ،

(١) قوله « أو لعله » أقول : عطف على لعلها ضمير المؤنث للفظه نحو ، وأما ضمير المذكر فللمتوضي الدال عليه ذكر من توضحاً كما يرشد إليه قوله « لم يترك » ، أو إلى لفظ من ، ويحتمل أنه مبني للجهول مسنداً إلى مصدره ، أي لم يقع الترك أيضاً . وخلاصة هذا الوجه أن نحواً استعملت في معناها الحقيقي ، وأنه لم يرد المثلية المحققة لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هو مشابه له في الوجه ، وإن فادت صفات للفعل يخرج بها عن مثلية وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، إلا أنه لا يقدر خروجه بها في المقصود ، وإن صار وضوء الغير نحواً لا مثلاً لوضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، فلفظ نحو على حقيقتها

(٢) قوله « وهو رفع الحدث وترتب الثواب » أقول : أي المقصود من الفعل الذي هو الوضوء هذا المشار إليه بقوله « نحو وضوئي هذا » رفع الحدث وترتب الثواب عليه ، أي ثواب الوضوء ، وفيه بحث ، لأن الحديث مسوق لبيان فضيلة خاصة لهذا الوضوء وما ينضاف إليه من الصلاة الموصوفة لا مطلق ثواب الوضوء ، فإن أراد بقوله « وترتب الثواب » هذه الفضيلة المخصوصة فهي لا ترتب عليه وحده ، وإن أراد مطلق ثواب الوضوء فهو غير مراد هنا ضرورة أن هذا نوع من الفضيلة تختص بما ذكر وسيصرح به . ثم لا يذهب عليك أن هذه الفضيلة لا تستلزم أن لا تكون إلا عن وضوء يرفع به الحدث ، بل يجوز أن تكون عن وضوء استوقف تجديداً للوضوء لا لحدث يرفع به ، إلا أن يقال بنى ذلك على الأغلب ، وكذلك صلاة الركعتين إطلافاً في الحديث يشعر بأنها أعم من أن تكون فرضاً أو قفلاً

(٣) قوله « وإنما احتجنا إلى هذا » أقول : إلى حمل لفظه « نحو » على أحد

ويحصل الثواب الموعود عليه^(١) . فلا بد أن يكون الوضوء المحكى المفعول محصلاً

الأمرين ، أى من حملها على المجازية أو تبقيتها على الحقيقة مع ملاحظة المقصود من الفعل المماثل فقط ، وهذا دفع لما يقال : وأى داع الى حل لفظة « نحو » ، على أحد الأمرين ؟ وهل فى بقائها على بابها لإخلال بالمراد ؟ أعنى مطلق المشابهة من غير تعيين وجه الشبه بالتقييد ، فلا يقال : هى على التقدير الثانى باقية على معناها ، لأننا نقول : معناها الأصلى الاستعمال فى مطلق المشابهة ، وهنا أخذت المشابهة مقيدة بالمقصود ، ولا يقال : المقصود من الفعل هنا غير معلوم ، فهو إحالة على مجهول ، ولا يعلق به الشارع أمراً . لأننا نقول : قد ذكر الشارح أن المقصود رفع الحدث وترتب الثواب ، إلا أن فيه ما سلف ، ويأتى قريباً . واعلم أن هذا التأويل الثانى بعد ثبوت لفظ « مثل » فى الروايات الصحيحة غير صحيح ، لإفادته المماثلة التى لا تصح إرادتها على التأويل الأخير ، إذ ملاحظة اعتبار المقصود من الفعل فقط مع ترك سائر صفاته لا يصير به « مثلاً » ، لذلك الفعل الذى استوفيت فيه الصفات ، بل يصير به « نحواً » ، له ، وقد اعتبر لفظ الحديث المثلية . ولا يقال بجعل المثل بمعنى النحو مجازاً على هذا التأويل الثانى ، لأننا نقول : الأصل المماثلة فى اعتبار هذا الثواب المخصوص ، فلا يصرف لفظها عن حقيقته لغير داع ، بل الواجب صرف لفظة « نحو » ، عن حقيقتها فتعين التأويل الأول . وكأن الحافظ ابن حجر اقتصر عليه فى فتح البارى لهذا ، وإن لم يذبه عليه

(١) قوله « الثواب الموعود عليه » ، أقول : وهو ثواب مخصوص ، غير مطلق ثواب الوضوء ، ولا يحصله إلا فعل ما يماثله ، لا مطلق الوضوء الذى يصدق عليه أنه نحوه ، وإلا لزم أن هذه الفضيلة المخصوصة لكل وضوء تعقبه الصلاة الموصوفة . قلت : إلا أنه لا يخفى أن وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم - الذى شبه به فعل غيره - أمر حسى مشاهد بالعين ، وإيقاع مثله أمر ممكن ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم

لهذا الغرض^(١) . فلماذا قلنا : إما أن يكون استعمل « نحو » ، في غير حقيقتها أى بمعنى « مثل » ، أو يكون ترك ما علم قطعاً أنه لا يخل بالمقصود ، فاستعمل « نحو » ، في حقيقتها مع عدم فوات المقصود . والله أعلم
ويمكن أن يقال^(٢) : إن الثواب يترتب على مقارنة ذلك الفعل ، تسهيلاً وتوسيعاً

إليه بقوله « هذا » ، إشارة الى الفعل المشاهد^(١) من إجراء الماء على أعضاء الوضوء على الوجه الشرعى ، وهذا شيء ممكن لكل أحد . فقول النووي : إن حقيقة مماثلته لا يقدر عليها غيره تهويل^(٢) ، فليس عليه تعويل ، وإن تبعه عليه الأئمة جيلاً بعد جيل

(١) قوله « محصلاً لهذا الغرض » ، أقول : وهو الثواب المخصوص ، ولا يوصله إلا ما يماثلته لا ما هو مشابه له في الجملة المفادة لنحو

(٢) قوله « ويمكن أن يقال » ، أقول : هذا وجه ثالث فيه ببقية « نحو » ، على حقيقتها ، من غير ملاحظة أن يراد من الفعل المماثلة أصلاً ، فلا يفترق إلى أنه لوحظ منه المقصود وأطلق « نحو » ، على ذلك ، بل أريد من فعل مطلق الوضوء الذى يقارب وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم تسهيلاً للعباد ، لمشقة الإتيان بمثل وضوءه صلى الله عليه وآله وسلم وتوسيعاً ، فشمل الفضيلة كل من قارب وضوءه ، وكان المراد بالمقاربة ما تصح به الصلاة ، وحينئذ فلا يكون فى ذلك تضيق بالإتيان بالمثل ، ولا تقييد بما ذكر من التأويل أولاً ، إلا أنه يقال : التوسعة مقصودة فى باب التكاليف التى لا يحصى من إيقاعها ، والذى هنا إنما هو حث على فعل ذى فضيلة لمن أرادها وتيسرت له ، والتوسعة لا تلائم هذا ، وكأنه لذلك قال الشارح المحقق : ويمكن

(١) بياض بالأصل

(٢) أى إن حقيقة مماثلة وضوء النبي ﷺ من بعض أفراد الأمة تهويل . أقول : هذا تحامل على النووي : وإلا فقصد النووي حقيقة الوضوء لا صورته ، وهو النتيجة المترتبة عليها الثواب

على المخاطبين ، من غير تضيق وتقييد بما ذكرناه أولا ، إلا أن الأول أقرب إلى مقصود البيان^(١)

الثاني عشر : هذا الثواب الموعود به يترتب على مجموع أمرين . أحدهما : الوضوء على النحو المذكور . والثاني : صلاة ركعتين بعده بالوصف المذكور بعده في الحديث ، والمرتب على مجموع أمرين لا يلزم ترتيبه على أحدهما إلا بدليل خارج وقد أدخل قوم هذا الحديث في فضل الوضوء . وعليهم في ذلك هذا السؤال الذي ذكرناه

ويجاب عنه : بأن كون الشيء جزءاً عما يترتب عليه الثواب العظيم كاف في كونه ذا فضل^(٢) ، فيحصل المقصود من كون الحديث دالاً على فضيلة الوضوء . ويظهر

(١) قوله : إلا أن الأول أقرب إلى مقصود البيان ، أقول : لأنك عرفت أنه سبق لبيان فضيلة مخصوصة ، فلا بد أن يكون لأمر مخصوص . وهذا الوجه يقتضي أنها عامة لكل متوضىء بالصلاة المذكورة ، وهو غير مراد ، ففي التعبير بالأقربة تسامح ، ولا يقال : الفضيلة المخصوصة تكون للركعتين الموصوفتين بما ذكر بأى وضوء وقتنا ، إذ الوضوء يراد منه رفع الحدث ، وهو يحصل بالوضوء على أى صفة مجزية وقع ، لأننا نقول : قوله « من توضأ الى آخره » تعليق للأجر على الأمرين ، وسيشير الشارح المحقق اليه قريباً

(٢) قوله « كاف في كونه ذا فضل » أقول : لأن الفضل ترتب على ذى الأجزاء فلاجزاء^(٣) مدخل في الفضيلة ضرورة ، إذ ليس الفضل المطلق عن أوصاف المجموع من حيث هو مجموع ، إنما الفضل المخصوص من أوصافه ، إلا أن فيه تأملاً ، فإن الذى للأجزاء جزء من الفضل العظيم المخصوص ، وهذا الجزء ليس هو جزء الفضل المطلق لمطلق الوضوء بل من الفضل المخصوص للوضوء المخصوص ، فهو أخص منه ، فلا يتم العذر للقوم الذين أدخلوا هذا في فضائل الوضوء المطلق . ثم إنه لا يخفى أن غسل اليد جزء من مطلق الوضوء ، فيلزم أن يجعل لنفسها مطلقاً أجر ، لأنها جزء

(١) في الأصل « على ذى الأجر أفلاجزاء » وهو تحريف ظاهر

بذلك الفرق بين حصول الثواب المخصوص ، وحصول مطلق الثواب . فالثواب المخصوص يترتب على مجموع الوضوء على النحو المذكور . والصلاة الموصوفة بالوصف المذكور . ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك^(١)

الثالث عشر : قوله « ولا يحدث فيهما نفسه » إشارة إلى الخواطر والوساوس الواردة على النفس . وهى على قسمين^(٢) ، أحدهما : ما يهجم مجها يتعذر دفعه عن

من ذى الأجزاء . ويجاب بالتزامه إن أريد غسلها فى الوضوء ، فقد ثبت عند مالك والنسائي وابن ماجه والحاكم وقال : صحيح على شرطهما ، وفيه بيان أن بغسل كل عضو أجراً فقال صلى الله عليه وآله وسلم « فاذا غسل يديه خرجت الخطايا من يديه حتى تخرج من تحت أظفار يديه » وكذلك غسلها فى هذا الوضوء له جزء من الأجر المخصوص ولعله يريد بأنه كاف من حيث أن المطلق داخل تحت المقيد والأعم تحت الأخص فقد شمله فى الجملة فيصح به الاستدلال ظاهراً

(١) قوله « ومطلق الثواب قد يحصل بما دون ذلك » أقول : هو كذلك ، إنما الشأن هل يطلق للمطلق ما يدل على المخصوص ؟ الظاهر أنه لا يدل ، لأن أجزاء المخصوص لها جزء من الأجر المخصوص ، والأجر المطلق غير ذلك فلا يتم به الاستدلال ، ولو صح هذا للزم أن يستدل على فضيلة الإتيان بركعة واحدة وبسجدة واحدة بهذا الحديث ، لكونهما من أجزاء تلك الصلاة ، إلا أن يقال : المراد بالجزء ما ثبتت له فضيلة من أدلة آخر ، ولم يأت للسجدة المفردة دليل على الفضل ، بل فى شرعيتها وحدها خلاف . وكذا الركعة . لكنه لا يبقى للاستدلال بهذا فائدة إذ لم يتم إلا بغيره

(٢) قوله « على قسمين » أقول : هى شئ واحد من حيث انها خواطر ، أى واردات تهجم على النفس إلا أنه إن استرسل من ترد عليه معها أى لاحظها وحادثها وولدها وفرع عليها ، فهو الثانى وهو الذى كسبه وكثره ، وإن لم يسترسل معه بل هجم عليه فأعرض عنه فهو الأول مبدأ الثانى . ثم لا يخفى أن تفسير الشارح لذلك الحديث

النفس . والثاني : ما تسترسل معه النفس ، ويمكن قطعه ودفعه^(١) ، فيمكن أن يحمل هذا الحديث على هذا النوع الثاني . فيخرج عنه النوع الأول ، لعسر اعتباره . ويشهد لذلك لفظه « يحدث نفسه » فإنه يقتضى تكشبا منه ، وتفعلا لهذا الحديث^(٢) .

بالخاطر دليل أنه لو كان ذلك الحديث تفكراً في كلام الله تعالى وتفكيراً في الآية لم يكن من حديث النفس المراد هنا ، وفي شرح مسلم : لا يحدث نفسه بشيء من أمور الدنيا . وفي فتح الباري : ثم إن تلك الخواطر منها ما يتعلق بالدنيا ، والمراد دفعه مطلقاً . ووقع في رواية الحكيم الترمذى في هذا الحديث « لا يحدث نفسه بشيء من الدنيا » ، وهى في الزهد لابن المبارك أيضاً والمصنف لابن أبي شبة . ومنها ما يتعلق بالآخرة ، فإن كان أجنياً أشبه أحوال الدنيا ، وإن كان من متعلقات تلك الصلاة فلا . انتهى

(١) قوله « ويمكن قطعه ودفعه » أقول : قال النووي مرجحاً لحل الحديث على هذا النوع ما لفظه : ولو عرض حديث فأعرض عنه بمجرد عروضة عنى عنه وحصلت له هذه الفضيلة إن شاء الله ، لأن هذا ليس من قبله ، وقد عنى لهذه الأمة عن العوارض التى تعرض ولا تستمر . انتهى . قلت : ولا يخفى أنه ليس الكلام فيما عنى عنه وما لا يعنى عنه ، إنما الكلام فى أكلية الصلاة التى لا خاطر فيها أصلاً على خلافها مما خلت عن البعض باشتغالها على ما لا يعنى عنه

(٢) قوله « لهذا الحديث » أقول : فيه لطافة لا تخفى ، ووجه الدلالة أن تفعّل موضوع لمطاوعة فعل فكانه طأوع نفسه لما حدثته بالافتعال والاسترسال . وقال القاضى عياض : إن قوله يحدث نفسه فيه إشارة الى أن ذلك الحديث مما يكتب لضافته اليه انتهى . وما ذكرناه أولى ، لأن الدلالة للمادة لا مجرد الإضافة^(١) إلا أن العسر إنما يجب دفعه . أقول : بعد تقرير أن معنى الأول هو ما يهجم مجماً يتعذر دفعه على النفس وأن الأول مبداً الثاني يمكن حمل حديث النفس عليهما ، إلا

ويمكن أن يحمل على النوعين معا ، إلا أن العسر إنما يجب دفعه ^(١) عما يتعلق بالتكاليف

والحديث إنما يقتضى ترتب ثواب مخصوص على عمل مخصوص . فمن حصل له ذلك العمل : حصل له ذلك الثواب ، ومن لا فلا . وليس ذلك من باب التكاليف ، حتى يلزم دفع العسر عنه . نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول ^(٢) - أعنى الوصف المرتب عليه الثواب المخصوص - والامر كذلك . فإن المتجردين عن شواغل الدنيا ، الذين غلب ذكر الله عز وجل على قلوبهم وغيرها : تحصل لهم تلك الحالة ^(٣) . وقد حكى عن بعضهم ذلك

أنه لا يخفى أنه قد أخذ في مفهوم الأول تعذر دفعه فلا يتم التكليف بالمتعذر ، وكأنه أراد بالتعذر البعد كما يرشد إليه قوله : لأن العسر الخ ،

(١) قوله : يجب دفعه ، أقول : أى دفع القول بالتكليف به ، لأنه قد علم أنه ما جعل على الأمة في الدين من حرج ، ولا يكلف الله نفساً إلا وسعها . وهذا المذكور هنا وإن كان عسراً فليس من التكليف اللازم لكل مكلف ، بل هو لإرادة تحصيل فضيلة ، فمن أمكنه حصلها ومن لم يمكنه لم يحصلها

(٢) قوله : نعم لا بد وأن تكون تلك الحالة ممكنة الحصول ، أقول : هو جواب عما قد يقال : قد أخذ في مفهوم الأول تعذر دفعه ، فكيف يحمل عليه تحصيل هذه الفضيلة ولا يرتب الثواب إلا على ممكن ؟ فأجاب بأنه لا بد من أن يكون ممكناً ، وإنما هو أمر عسر الحصول

(٣) قوله : تحصل لهم تلك الحالة ، أقول : أى عديم هجوم الخاطر على النفس أصلاً ، لأن الخواطر المهاجمة في الأغلب إنما تكون عن تعلق النفس بالأمور التي تهجم بها الخواطر ، فمن تجرد عن شواغل الدنيا وملأ جوانب قلبه ذكر الله وأحاط به وغمره لم يكن خاطره إلا أخروياً ، وهو كما قيل في مدح الرسول صلى الله عليه وآله وسلم :

الرابع عشر : حديث النفس ، يعم الخواطر المتعلقة بالدنيا ، والخواطر المتعلقة بالآخرة . والحديث محمول - والله أعلم - على ما يتعلق بالدنيا . إذ لا بد من حديث النفس ^(١) فيما يتعلق بالآخرة ، كالفكر في معاني التلوّث من القرآن العزيز ، والمذكور من الدعوات والأذكار . ولا نريد بما يتعلق بأمر الآخرة ^(٢) كل أمر محمود ، أو مندوب إليه . فإن كثيراً من ذلك لا يتعلق بأمر الصلاة ، ولادخاله فيها أجنبى عنها . وقد روى عن عمر رضى الله عنه أنه قال : « إني لأجهز الجيش وأنا في الصلاة ، أو كما قال . وهذه قرينة ، إلا أنها أجنبية عن مقصود الصلاة »

الخامس عشر : قوله : « غفر له ما تقدم من ذنبه » ، ظاهره العموم في جميع الذنوب . وقد خصوا مثله بالصغائر ^(٣) ، وقالوا : إن الكبائر إنما تكفر بالتوبة .

كرمت نفسه فما يخطر السوء . على قلبه ولا الفحشاء

وفي هذا دلالة أنه أريد بالخاطر الخاطر الدنيوى كما سلف ، وسيصرح به الشارح قريباً

(١) قوله : « إذ لا بد من حديث النفس » أقول : يريد أن حديث النفس بأمر ما بما لا بد منه ولا يخلو عنه طرفة ، فلا يراد إخلاؤها عن التفكير فانه محال ، بل إخلاؤها عن نوع منه هو التفكير في أمور الدنيا

(٢) قوله : « ولا نريد بما يتعلق بالآخرة » أقول : هذا التقسيم هو الذى أسلفناه عن فتح البارى ، ومن هنا أخذته الحافظ

(٣) قوله : « وقد خصوا مثله بالصغائر » أقول : اتفقت كلتهم في أحاديث الترغيب الموعود فيها بالغفران على أعمال من البر أنه خاص بغفران الصغائر دون الكبائر ، فانها لا تعرف الا بالتوبة ، ولعل مستندهم في ذلك أنه ورد في الكبائر أنها لا تكفر إلا بالتوبة كقوله « والذين لا يقتلون النفس التى حرم الله إلا بالحق » الى قوله « إلا من تاب » فلو كان لها مكفر غير التوبة لذكر ، وبأنه صلى الله عليه وآله وسلم قيد كثيراً من غفران الذنوب بأنواع من الطاعات بقيد « ما اجتنبت

وكان المستند في ذلك أنه ورد مقيداً في مواضع ، كقوله ﷺ « الصلوات الخمس ، والجمعة إلى الجمعة ، ورمضان إلى رمضان : كفارات لما بينهن ، ما اجتنب الكبائر ، فجعلوا هذا القيد في هذه الأمور مقيداً للمطلق في غيرها

الكبائر ، فدل على أنها لا تكفر الكبائر بالطاعات غير التوبة ، ودلت الآية على أنها لا تكفر الطاعات الصغائر إلا بشرط اجتناب الكبائر ، فهذا دعويان : إحداهما أن الصغائر لا تكفر بالطاعات إلا بشرط اجتناب فاعلها الكبائر ، والثانية أن الكبائر لا تكفر إلا بالتوبة . أما دليل الأولى فانه ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تهون عنه ﴾ الآية ، وحديث « الصلوات الخمس ، الى آخره أخرجه أحمد ومسلم والترمذي من حديث أبي هريرة ، وهذه أمهات الطاعات ، فاذا قيدت بذلك فاعتبار التقييد في غيرها بالأولى . وأما دليل الثانية فهذا الحديث أيضا ، فانها إذا اشترط اجتناب الكبائر في التفكير للصغائر دل أنها لا تكفر بطاعة سوى التوبة كما دلت لذلك الآيات المصرحة بذلك ، وقد سلف بعضها . فقول الشارح المحقق « وكان المستند في ذلك ، أى فيما أفيد من الحكمين وإن كان صريح كلامه في أحدهما فالثاني يدل له المقام . وقوله « وكان ، فيه إشارة إلى أن للمناقشة مجالا في هذا بأن يقال : مقادير الطاعات مختلفة لا يعلم قدر كل طاعة إلا الله ، فيجوز أن من الطاعات ما يكفر الكبائر كما ورد في الحج أنه « يخرج منه كيوم ولدته أمه ، وغيره مما لم يقيد بذلك القيد كما ورد في المريض « انه لا يزال به البلاء حتى يتركه يمشى وليس عليه خطيئة » فحمل هذه المطلقات على تلك المقيدات لا يتم إلا إذا علم تساويهما في قدر الجزاء عند الله ، وهو لا يعلم إلا باعلام الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، وحينئذ فيجوز أن بعض الطاعات تكفر الكبائر فلا يتم اطراد التقييد ، وكأنه لذلك نسبة اليهم بقوله « فقالوا » . على أنه لا يخفى عليك أن هذا كله مشى معهم على ظاهر قولهم إن هذه المطلقات مقيدات بما قيد به البعض الطاعات من قيد اجتناب الكبائر ، وعلم من الأصول أنه لا يلحق المطلق بالمقيد إلا إذا اتحد سببهما وحكمهما ، وهنا الاختلافات أوضح من الشمس ، ولا سبيل الى القياس لما سمعته من عدم الجامع وتعيينه . واعلم أن في هذا الحديث المقيد باجتناب الكبائر مع

٨ - الحديث الثامن : عن عمرو بن يحيى المازنى عن أبيه قال « شهدتُ

عمرو بن أبى حسن سأل عبد الله بن زيد عن وضوء النبي ﷺ ؟ فدعا بتَوَرٍّ^(١)

آية ﴿ ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم ﴾ إشكالا لقضائه بأن التكفير للصغائر بهذه الطاعات ، وأن ترك الكبائر شرط لا غير ، وقضاء الآية أن تكفير الصغائر بنفس اجتناب الكبائر ، وقد بحث فيه فى فتح البارى فى مواضع ، وبسطناه فى رسالة مستقلة بما يرفع الإشكال

الحديث الثامن (١) قوله « بتَوَرٍّ » أقول : قال الزركشى ليست هذه اللفظة فى شيء من رواية البخارى ، وإنما هى من أفراد مسلم انتهى . قلت : مرادهم بهذه العبارة أنه انفرد بأخراجها مسلم ولم يخرجها البخارى ، وهو^(١) بفتح الهمزة جمع فرد ، ويحتمل كسرها على أنها مصدر ، إلا أن هذا اللفظ لم ينفرد به مسلم ، بل هو فى البخارى فى باب مضمض واستنشق من غرفة واحدة فى هذا الحديث ، وهى رواية الأكثر من رواية البخارى إلا فى لفظ الكشمينى فانه قال « فدعا بماء » ، وفى باب مسح الرأس كله من البخارى بلفظ « بماء » من دون ذكر التور ، فقد تحقق ثبوت لفظ التور فى روايات البخارى ، على أنى تتبعت رواية مسلم لهذا الحديث فلم أجد التور ، بل فيه « فدعا بماء » فالظاهر أنه أراد أن لفظ التور من أفراد البخارى فسبق القلم الى مسلم ، أو أنه من الناسخ . وقال أيضاً فى الرواية الآتية التى بلفظ « أأنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخرجنا له ماء فى تور من صفر » أنها من أفراد مسلم ، فتبعت مسلماً فلم أرها فيه ، ونظرت فى البخارى فوجدتها فيه ، ونظرت فى مقدمة الفتح فوجدته عد من غريب الألفاظ الواردة فى البخارى لفظ « التور » ولفظ « الصفر » ومعلوم أنهما لم يأتيا إلا فى هذا الموضع من البخارى . وهذا اللفظ ساقه البخارى فى باب الغسل والوضوء فى المحصب بلفظ « أأنا رسول الله صلى الله

(١) أى « أفراد » ،

من ماء ، فتوضأ لهم وضوء رسول الله ﷺ . فأكفأ على يديه " من التور .
فغسل يديه ثلاثاً ، ثم أدخل يده في التور فمضمض واستنشق واستنثر ثلاثاً
بثلاث غرقات ، ثم أدخل يده فغسل وجهه ثلاثاً ، ثم أدخل يده في التور .
فغسلهما مرتين إلى المرفقين . ثم أدخل يده في التور فمسح رأسه ، فأقبل
بهما وأدبر مرة واحدة . ثم غسل رجليه .

وفي رواية « بدأ بمقدم رأسه ، حتى ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما
حتى رجع إلى المسكان الذي بدأ منه .

وفي رواية « أنا رسول الله ﷺ . فأخرجنا له ماءً في تور من صفر ،
التور : شبه الطست

عليه وآله وسلم - إلى قوله - ماء في تور من صفر ، وعجيب إن كان سبق قلم من
الزركشي في الحلين ، أو تغييراً من الناسخ فيهما

(١) قوله « فأكفأ على يديه » أقول : هي من ألفاظ البخاري ، وفي لفظ
« فأفرغ على يده » بالإفراد ، قال الحافظ : تحمل رواية الإفراد على إرادة الجنس ،
وأكفأ بهمزين ، وفي لفظ له فكفأ بهمزة واحدة ، والكل بمعنى الإمالة . وقوله
« فغسل يديه » الفاء في بعض ألفاظ الصحيح . وقوله « مرتين » قال الحافظ : رواية
« يده » مقدمة لأنها لاكثر الرواة الحفاظ . قال « ثم أدخل يده » كذا بالإفراد في
رواية مسلم وأكثر ألفاظ البخاري ، وفي بعضها « يديه » بالثنية قال « إلى المرفقين ،
مرتين » أقول : كذا في نسخة العمدة لفظ مرتين ، ولفظ البخاري في هذا الحديث
« مرتين مرتين » قال الحافظ : كذا بتكرار مرتين . قلت وكذا هو في مسلم مكرراً
ولم ينبه الزركشي على هذا . قال « ويديه » أقول : وكأن في لفظ الحديث طي لفظ .

عمرو بن يحيى بن عمار بن أبي حسن^(١) الأنصارى المازنى المدنى : ثقة . روى له الجماعة . وكذلك أبوه ثقة ، اتفقوا عليه

فيه وجوه : أحدها « عبد الله بن زيد ، هو ابن زيد بن عاصم ، وهو غير عبد الله ابن زيد بن عبد ربه . وهذا الحديث لعبد الله بن زيد بن عاصم ، لا لعبد الله بن زيد ابن عبد ربه . وحديث الأذان ورؤيته فى المنام لعبد الله بن زيد بن عبد ربه ، لا لعبد الله بن زيد بن عاصم . فليتببه لذلك . فإنه مما يقع فيه الاشتباه والغلط^(٢) »

الثانى : قوله « فدعا بتور » هو - بالتاء المثناة - الطست^(٣) . والطست - بكسر الطاء وبفتحةا ، وبإسقاط التاء - لغات

ثم أدخل يده فى التور فغسل يديه ضرورة أنه لا يغسل الوجه واليدين بغرفة واحدة بل كل واحدة من اليدين تحتاج الى غرفة مستقلة . وكذلك قوله « ثم غسل رجله » فيه طى الاغتراف

(١) قوله « ابن أبي حسن » أقول : اسمه غنم بن عبد ، ولجده أبى حسن صحبة ، وكذا لعمارة فيما جزم به ابن عبد البر . وتعقبه أبو نعيم وقال : فيه نظر

(٢) قوله « مما يقع فيه الاشتباه والغلط » أقول : وهم فيه سفيان بن عيينه كما صرح به البخارى فى الاستسقاء . وعبد الله بن زيد هذا هو راوى صلاة الاستسقاء ، قتل بالحرّة سنة ثلاث وستين وهو ابن سبعين سنة ، وشهد أحداً مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو وأمه ، وهى عمارة الأنصارية ، فالاسم مشترك ، وهو مشترك هو وصاحب رواية المنام فى الأذان فى أن كلا منهما عبد الله بن زيد ، لكن يفترقان فى الجدة والقبيلة ، أفاده النووى فى شرح المذهب . قال فى شرح مسلم : قد قيل إن صاحب الأذان لا يعرف له غير رواية الأذان

(٣) قوله « هو الطست » أقول : وقد قيل هو شبه الطست ، ووقع فى حديث شريك عن أنس فى المعراج « ماء من طست من ذهب فيه تور من ذهب » وظاهره المغايرة بينهما

الثالث : فيه دليل على جواز الوضوء من آنية الصفر^(١) . والطهارة جائزة من
الأواني الطاهرة كلها^(٢) ، إلا الذهب والفضة عند القايسين ، للحديث الصحيح الوارد
في النهي عن الأكل والشرب فيهما . وقيس الوضوء على ذلك^(٣)

الرابع : ما يتعلق بغسل اليدين قبل إدخالهما الإناء ، قد مر
وقوله ، فمضمض واستنشق ثلاثاً بثلاث غرفات ، تعرض لكيفية المضمضة
والاستنشاق بالنسبة إلى الفصل والجمع^(٤) وعدد الغرفات . والفهاء اختلفوا في ذلك ،

(١) قوله « من آنية الصفر » أقول : في القاموس الصفر بالضم من النحاس ،
وفي فتح الباري : وقد تكسر المهملة ، صنف من جيد النحاس ، قيل إنه سمي بذلك
لكونه يشبه الذهب ، ويسمى أيضاً الشبه بفتح المعجمة والموحدة

(٢) قوله « والطهارة جائزة من الأواني الطاهرة كلها » أقول : لأن الأصل
ذلك ، والبينة على مانع الأصل

(٣) قوله « وقيس الوضوء على ذلك » أقول : أى على الأكل والشرب بجامع
الاستعمال ، وقد أطلق الفقهاء هذه العبارات بعينها وعلقوا بها التحريم فعم كل استعمال .
وقد بحث بعض المتأخرين من المحققين في هذا القياس وعدم صحته بما يقوى للتأخر
أن القياس غير صحيح لعدم النص على العلة بأى طريقة ، والمسالك الآخر لا ينهض
شئ منها على إثبات الأحكام كما عرف من الأصول ، فالأصل جواز الوضوء فيهما ،
لا سيما الفضة لتأيد الأصل بالنص وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث عند
أحمد وأبي داود في تحريم الذهب وفيه « ولكن عليكم بالفضة فالعوا بها لعباً^(٥) »

(٤) قوله « إلى الفصل والجمع » أقول : هذا بيان الكيفية ، فالفصل بين المضمضة
والاستنشاق بأن يأخذ لكل واحدة ماء فيأخذ ست غرفات أو يفصل بينهما بأخذه
للماء بثلاث غرفات ويصنع ما قاله الشارح أولاً ، والحديث كما قاله الشارح المحقق
يدل لهذه الصورة الثانية ، وأما الصورة الأولى فلم يأت بها لفظ

(١) هذا الحديث ضعفه كثير من الحفاظ فلا يعول عليه

فمنهم من اختار الجمع ، ومنهم من اختار الفصل ^(١) . والحديث يدل - والله أعلم - على أنه تمضمض واستنشاق من غرفة ، ثم فعل كذلك مرة أخرى ، ثم فعل كذلك مرة أخرى . وهو يحتمل من حيث اللفظ غير ذلك . وهو أن يفاوت بين العدد ^(٢) في المضمضة والاستنشاق ، مع اعتبار ثلاث غرفات ، إلا أنا لا نعلم قائلاً به . مثال ذلك : أن يغرف غرفة ، فيتضمض بها مرة مثلاً . ثم يأخذ غرفة أخرى .

(١) قوله . فمنهم من اختار الجمع ، ومنهم من اختار الفصل ، أقول : وجه الاختيار الأفضلية ، فانهم اختلفوا أيهما أفضل ، بعد الاتفاق على أن السنة تحصل بكل منهما ، والاختياران لأصحاب الشافعي ، ففي الأمام ومختصر المزني أن الجمع أفضل ، ونصر غيرهما أن الأفضل الفصل ، ورجح النووي في شرح المذهب اختيار الجمع لأنه الأكثر في الأحاديث ، قال وفي كفيته وجهان : أحدهما بثلاث غرفات ، يأخذ غرفة بمضمض منها ثم يستنشاق منها ثم يفعل في الآخرين كذلك ، واستدل لها بهذا الحديث ، وهي الصورة التي ذكرها الشارح أولاً . والوجه الثاني يجمع بغرفة واحدة وفيها صورتان : يخلط المضمضة والاستنشاق فيمضمض ثم يستنشاق في الثلاث ، والثانية لا يخلط بل يتمضمض ثلاثاً ثم يستنشاق ثلاثاً متوالية . قلت : ويدل لهذا الوجه - بكليتا صورتيه لاحتماله لهما - ما أخرجه البخاري في باب الوضوء من التور بلفظ تمضمض واستنثر ثلاث مرات من غرفة واحدة ، إلا أنه قال الحافظ في فتح الباري : وفيه نظر ، لما أشرنا إليه من اتحاد النخرج لتقدم الزيادة ، وقد حصل النووي في شرح المذهب الصور فقال : يحصل في المسألة خمسة أوجه ، الصحيح تفضيل الجمع بثلاث غرفات ، والثاني بغرفة بلا خلط ، والثالث بغرفة مع الخلط ، والرابع الفصل بغرفتين ، والخامس بست غرفات وهو أضعفها . انتهى

(٢) قوله . أن يفاوت بين العدد ، أقول : هو الذي صورته الشارح وقال : إنه لا قائل به ، لأن الناس بين قائل : يجمع بين المضمضة والاستنشاق ، وقائل : يفرق بينهما ، ولا قائل إنه يفاوت بينهما في العدد حتى يحصل من الكل ثلاثاً في ثلاث غرفات

فيتضمنض بها مرتين ، ثم يأخذ غرفة أخرى ، فيستشق بها ثلاثاً ، وغير ذلك من الصور التي تعطى هذا المعنى . فيصدق على هذا أنه : تضمنض ثلاثاً ، واستشق ثلاثاً من ثلاث غرفات

الخامس : قوله « ثم أدخل يده ^(١) فغسل وجهه ثلاثاً ، قد تقدم القول فيه

وقوله « ويديه إلى المرفقين مرتين » فيه دليل على جواز التكرار ثلاثاً في بعض الأعضاء ، واثنين في بعضها ، وقد ورد عن النبي ﷺ الوضوء مرة مرة ، ومرتين مرتين ، وثلاثاً ثلاثاً ، وبعضه ثلاثاً ، وبعضه مرتين . وهو هذا الحديث ^(٢)

(١) قوله « ثم أدخل يده » أقول : تقدم أن أفراد اليد هي رواية مسلم وأكثر ألفاظ البخاري ، وفي لفظ بالثنية ، قال النووي في شرح مسلم بعد سياقه الأحاديث له بلفظ الإفراد ولفظ الثنية : فهذه أحاديث في بعضها يديه وفي بعضها يده وضاً إليها الأخرى يريد رواية ابن عباس عند البخاري ، ثم غرفة فجعل بها هكذا أضافها إلى يده الأخرى ، فهي دالة على جواز الأمور الثلاثة وإن الجميع سنة ، والجمع بين الأحاديث أنه فعل ذلك مرات ، وهي ثلاثة أوجه لأصحابنا ، ولكن الصحيح منها والمشهور الذي قطع به الجمهور ونص عليه الإمام الشافعي في البويطي والمزني أن المستحب أخذ الماء للوجه باليدين جميعاً لكونه أسهل وأقرب إلى الإسباغ

(٢) قوله « وهو هذا الحديث » أقول : في شرح مسلم أن هذا جائز والوضوء به صحيح بلا شك ، ولكن المستحب تطهير الأعضاء كلها ثلاثاً ثلاثاً ، وإنما كان مخالفتها في بعض الأوقات من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبيان الجواز . انتهى . قلت : وأما حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ثلاثاً ثلاثاً ثم قال « هذا الوضوء » فن زاد على هذا أو نقص فقد أساء وظلم ، فإنه وإن دل على أن النقص من الثلاث إساءة وظلم ، أو ظلم فقط - لأنه قد قيل : إن الكل عائد إلى الكل ، وقيل الإساءة إلى الزيادة والظلم إلى النقص - فقد قال عليه ابن المواق : إن لم يكن هذا اللفظ شكاً من الراوي فهو من الأوهام البينة التي لا خفاء بها ،

السادس : قوله « ثم أدخل يده في التور » فمسح رأسه فأقبل بهما وأدبر مرة واحدة ، فيه دليل على عدم التكرار في مسح الرأس ، مع التكرار في غيره ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة . وورد المسح في بعض الروايات مطلقاً^(١) ، وفي بعضها مقيداً بمرة واحدة


إذ الوضوء مرتين مرتين ومرة مرة لا خلاف في إجزائه ، والآثار بذلك صحيحة . وقال الشيخ ولي الدين : يحتمل أن يكون معناه نقص الأعضاء فلم يغسلها بالكلية أو زاد أعضاء آخر لم يشرع غسلها . وقوى هذا السيوطي في مرقاة السعود . وفي الفتح أن الرواة لم يتفقوا على ذكر النقص فيه بل أكثرهم مقتصر على قوله « فمن زاد » فقط كما رواه ابن خزيمة في صحيحه وغيره ، وقد حكى الدارمي أن الزيادة في الثلاث في الأعضاء تبطل الوضوء كالزيادة في الصلاة ، قال ابن حجر : وهو قياس فاسد ، ولم يبين وجه فساده . والذي يظهر لنا صحة القياس لا فساده ، فإن المقادير الشرعية كما يفسدها النقصان تفسدها الزيادة

(١) قوله « في بعض الروايات مطلقاً » أقول : في الفتح أنه ليس في شيء من طرقه في الصحيحين ذكر عدد المسح . انتهى . قلت : ويأتي له أنه صحح ابن خزيمة وغيره طريقاً فيها التثليث ، وإن لم تكن في الصحيحين . وقال الشافعي : استحبوا التثليث في المسح كالغسل ، واستدل له بظاهر رواية مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ ثلاثاً . وأجيب بأنه يحمل مبين في الروايات الصحيحة أن المسح لم يتكرر ، فيحمل على الغالب أو يخص بالمغسول . قال أبو داود في السنن : أحاديث عثمان الصحاح كلها تدل على أن مسح الرأس مرة واحدة ، وكذا قال ابن المنذر : أن الثابت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسح مرة واحدة ، ثم قال الحافظ : قد روى أبو داود من وجهين ، صحح أحدهما ابن خزيمة وغيره في حديث عثمان تثليث مسح الرأس ، والزيادة من الثقة مقبولة . ثم قال في موضع آخر : فيحمل قول أبي داود على استثناء الطريقين اللذين ذكرهما ، فكأنه قال : إلا هذين الطريقين . ثم قال : ومن أقوى الأدلة على عدم العدد الحديث المشهور الذي صححه ابن خزيمة وغيره من

وقوله « فأقبل بهما وأدبر » ، اختلف الفقهاء في كيفية الإقبال والإدبار ^(١) ، على

طريق عبد الله بن عمرو بن العاص في صفة الوضوء حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن فرغ « من زاد على هذا فقد أساء وظلم » ، فإن في رواية سعيد بن منصور التصريح بأنه مسح رأسه مرة واحدة ، فدل على أن الزيادة عليها في مسح الرأس غير مستحبة ، ويحمل ما ورد من الأحاديث في تثليث المسح إن صححت على إرادة الاستيعاب بالمسح لا أنها مسحات مستقلة لجميع الرأس جمعاً بين هذه الأدلة . انتهى . قلت : وقوله غير مستحبة أى بل هي إساءة وظلم . ثم لا يذهب عليك أن حمل الثلاث على الاستيعاب بعيد جداً ، ثم لا يتم إلا بعد تقرير أنه يجب الاستيعاب وهو محل نزاع ، وإنما بنى هذا التأويل الحافظ على مذهبه أنه لا يجب الاستيعاب ، ولا يحسن تأويل الحديث على قاعدة مذهبه . وقوله « إن صححت » أى رواية تثليث المسح ، جوابه أنه قد نقل هو تصحيحها آنفاً عن إمام الأئمة محمد بن إسحق بن خزيمة وغيره ، وأقره . وأحسن من كلامه ما نقله هو عن ابن السمعاني أنه قال : اختلاف الرواية يحمل على التعدد فيكون مسح تارة [مرة] وتارة ثلاثاً فليس في رواية مسح مرة حجة لمن منع التعدد . انتهى . وأما ما قال إن من أقوى أدلة منع تثليث المسح حديث « ومن زاد فقد أساء وظلم » ، وأنه ثبت أنه في هذه مسح مرة ، فجوابه أنه يتعين أن يراد بمن زاد في الأعضاء التي استكملت فيها المرات المشروعة ، والرأس هنا لم يستكمل فيه ، وقد علم مشروعية تثليثه من الحديث الذي ثبت صحته عند ابن خزيمة

(١) قوله « في كيفية الإقبال والإدبار » أقول : بعد اتفاقهم عليهما قال في شرح مسلم إنه مستحب باتفاق العلماء فإنه طريق إلى استيعاب الرأس ووصول الماء إلى جميع الشعر ، قال أصحابنا : وهذا الرد إنما يستحب لمن له شعر غير مضمفور ، أما من لا شعر برأسه أو كان له شعر مضمفور فلا يستحب له إذ لا فائدة فيه ^(١) انتهى .

(١) ورد عدة أحاديث عن علي وعبد الله بن زيد وكلها تصرح بأنه  مسح رأسه بيديه فأقبل بهما وأدبر ، وهذا الفعل يقتضى الوجوب حتى على من ليس برأسه شعر

ثلاثة مذاهب . أحدها : أن يبدأ بمقدم الرأس الذى إلى الوجه ، وينهب إلى القفا ، ثم يردهما إلى المكان الذى بدأ منه ، وهو مبتدأ الشعر من حدّ الوجه ، وعلى هذا يدل ظاهر قوله « بدأ بمقدم رأسه ، حتى ذهب بهما إلى قفاه ، ثم ردهما حتى رجع إلى المكان الذى بدأ منه ، وهو مذهب مالك والشافعى

إلا أنه ورد على هذا الإطلاق — أعنى إطلاق قوله « فأقبل بهما وأدبر ، — إشكال^(١) من حيث إن هذه الصفة تقتضى أنه أدبر بهما وأقبل ، لأن ذهابه^(٢) إلى جهة القفا إدبار ، ورجوعه إلى جهة الوجه إقبال

وقول الشارح « أحدها - الى قوله - المكان الذى بدأ منه ، لا يعزب عليك أن هذه مرة واحدة وإن كان ظاهر الإقبال والإدبار أنهما مسحتان إذ المراد بهما استيعاب جميع الشعر باطنا وظاهراً كما سمعته

(١) قوله « إلا أنه ورد على هذا الإطلاق الى آخره ، أقول : يعنى أن قوله أقبل بهما وأدبر يقتضى أن الإقبال باليدين فى مسح الرأس مقدم على الإدبار بهما ، لأن المسح بهما الى جهة الوجه إقبال والرجوع بهما الى جهة القفا إدبار ، وتلك الكيفية التى اختارها مالك والشافعى تخالف هذه الكيفية التى أفادها إطلاق الحديث ، فالإشكال وارد على هذه الكيفية التى أفادتها عبارة الحديث من حيث أنها خالفت قوله فى الرواية الأخرى « أقبل بهما وأدبر ، فقوله « من حيث إن هذه الصفة ، بيان للإشكال أى الصفة التى يفيدها الحديث تقتضى كيفية غير الكيفية التى اختارها مالك . والتحقيق أن الإشكال وارد على الكيفية التى اختارها مالك ومن معه ، لأنها وإن وافقت إحدى عبارتى الحديث فقد خالفت العبارة الأخرى كما عرفت آنفاً

(٢) قوله « لأن ذهابه ، أقول : أى ذهاب المقبل ، كما دل عليه لفظ الإقبال ، أو المتوضى الدال عليه السياق ، أى ذهاب يديه من جهة القبل منتبها الى جهة القفا إدبار ، وعوده الى جهة الوجه إقبال ، فالنسبة الى القبل والدبر باعتبار الانتهاء ، فالإقبال الذهاب الى جهة القبل ، والإدبار الذهاب الى جهة الدبر ، ولا أدرى لم لا يقال : الإقبال البداءة بالقبل والإدبار البداءة بالدبر ، وقبل الرأس ينتهى الى أعلاه

فن الناس^(١) من اعتبر أن هذه الصفة المتقدمة التي دل عليها ظاهر الحديث المنسـ
وهو قوله « بدأ بمقدم رأسه الخ » ،
وأجاب عن هذا السؤال بأن « الواو » لا تقتضى الترتيب . فالتقدير : أدبر وأقبل .

من جهة الوجه وهو مقدم الرأس الذى فى لفظ الحديث الآخر اذ هو قبل الإنسان
(ان كان قيصه قدّم من قبل) من الجهة التى يقابل بها غيره ، ودبر الرأس من أعلاه
الى جهة القفا وهو مؤخره الذى فى لفظ الحديث الآخر أيضاً ، اذ هو الذى يدبر به
الإنسان عن غيره (ثم وليتم مدبرين) ، فانه إذا حمل على هذا اندفع الاشكال الذى
طال فى حله هذا المقام ، وسيصرح الشارح المحقق أن قوله بدأ بمقدم رأسه تفسير
لحديث « أقبل ، وهو عين ما قلناه^(١) »

(١) قوله « فن الناس » أقول : هو مالك ومن تبعه ، فانهم اعتبروا تلك الصفة ،
لأن حديث « بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما الى قفاه » واضح فى تلك الصفة ،
ويكون مبيناً للكيفية التى أريدت من قوله « فأقبل بهما وأدبر » ، على ما أفدناه آنفاً ،
لا يحتاج الى الجواب بأن الواو لا تفيد الترتيب وأن التقدير أدبر وأقبل ، إذ الإقبال
البداية بمقدم الرأس ، وقد وقع فى هذه الكيفية كذلك فلا إشكال أصلاً . وكان
الشارح يريد أن من اعتبر هذه الصفة لا يخرج عن تفسير الإقبال والإدبار بالذهاب
إلى جهة القبل والدبر ، وأن قوله بدأ بمقدم رأسه أى مدبراً يسيده الى جهة قفاه
فيحتاج الى القول بأن المعنى أدبر وأقبل ، وأن الواو لا تقتضى الترتيب . ولا يخفى
ما فى هذا الجواب من الركة لأن البليغ لا يقدم إلا ما هو بمثابة أغنى وبيانه أهم ،
ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « نبدأ بما بدأ الله به » ، لما أخذ فى السعي بين الصفا
والمروة ، وبدأ من الصفا ، فكيف يحمل قوله « أقبل وأدبر » ، على أنه أراد أقبل
وأدبر ، وأى ملجئ الى ذلك التفسير حتى يفتقر له الى هذا التوجيه ، ولو فسر
بالبداية لكان غنياً عن هذا التكلف

(١) يعنى إن أقبل بدأ بمقدم رأسه حتى وصل الى قفاه ثم رجع بهما حتى وصل الى
مقدم رأسه ، وهذا هو ظاهر الأحاديث

وعندى فيه جواب آخر^(١)؛ وهو أن «الإقبال والإدبار» من الأمور الإضافية
أعنى : أنه ينسب إلى ما يقبل إليه ، ويدبر عنه . والمؤخر محل يمكن أن ينسب الإقبال
إليه والإدبار عنه ، فيمكنه حمله على هذا . ويحتمل أن يريد بالإقبال : الإقبال على
الفعل^(٢) لا غير . ويضعفه قوله « وأدبر مرة واحدة » ،

ومن الناس من قال : يبدأ بمؤخر رأسه^(٣) ويمر إلى جهة الوجه ، ثم يرجع إلى

(١) قوله « وعندى فيه جواب آخر » ، أقول : خاصله أن أقبل وأدبر من
الإضافيات التي تلاحظ فيها جهة ما يضاف إليه ، فيتصف كل واحد بالأمرين باعتبار
ما يضاف إليه ، فمؤخر الرأس قد يطلق عليه القبل بهذا الاعتبار . قلت : وعندى في
حمل كلام الشارح الواردة للتبيين والإفادة على مثل هذه التكلفات نظر ، لأنه يكون
كالمغزى في خطابه ، وطارح الأغاليط على الأفهام التي نهى عنها في خطابات الناس ،
فكيف وهو الذى بعث ليعين للناس يحمل كلامه على تدقيقات فلسفية لا يهتدى إليها
إلا فرد بعد فرد ، وقد خاطب بها الأحمر والأسود والقروى والبسدى والذكى
والغبى ، ومثل هذا قولهم في حديث البداية بالحمدلة والبسملة : إنها بداية إضافية ، وفيه
ما سمعته وإن أطبق عليه الناس قرنا بعد قرن ، وقول الشارح المحقق « يمكن » ، رمز
إلى مبعده

(٢) قوله « الإقبال على الفعل » ، أقول : غير ملاحظ فيه معنى قبل الإنسان ، بل
يريد أقبل على المسح واهتم به واعتنى بشأنه . وقولك أقبل فلان على كذا إذا اهتم ،
ومنه ﴿ وأقبلوا إليه يزفون ﴾ ومنه :

أقبل الينا يا جبان فكم ترى متحيرا فى نحر غيك تركض

إلا أن قوله إلى « وأدبر » ، لا يلائم هذا أصلا . لأنه إنما يقابل به الإقبال من القبل
لا من أقبل على الفعل ، بل التوجه إلى الدبر على هذا إقبال على ما يراد من الفعل به
كالمسح هنا

(٣) قوله « ومن الناس من قال يبدأ بمؤخر رأسه » ، أقول : هذا ثانی المذاهب ،

المؤخر ، محافظة على ظاهر قوله « أقبل وأدبر » ، وينسب الإقبال إلى مقدم الوجه ، والإدبار إلى ناحية المؤخر

وهذا يعارضه الحديث المفسر لكيفية الإقبال والإدبار . وإن كان يؤيده (١) ما ورد في حديث الربيع « أنه ^{صلى الله عليه وسلم} بدأ بمؤخر رأسه ، فقد يحمل ذلك على حالة أو وقت . ولا يعارض ذلك الرواية الأخرى ، لما ذكرناه من التفسير

وهذه الكيفية هي أن يبتدىء بالمسح من مؤخر رأسه ذاهبا الى جهة الوجه وهو القبل ، فيكون قد أقبل بهما أولا كما أفاده « فأقبل » ، ثم يعود بهما الى المؤخر فيكون قد أدبر بهما بعد الإقبال ، أى ذهب بهما الى جهة الدبر ، وحيث فلا إشكال في لفظ « أقبل بهما وأدبر » ، لكنه يضعفه قوله في الحديث المفسر لكيفية الإقبال والإدبار « بدأ بمقدم رأسه » ، فانه صريح في أن ابتداه بالمقدم لا بالمؤخر

(١) قوله « وإن كان يؤيده » ، أقول : أى يقوى ما قاله هؤلاء أنه يبدأ بالمؤخر قول الربيع انه صلى الله عليه وآله وسلم بدأ في مسح الرأس بمؤخره ، فانه صريح في ذلك . إلا أنه يضعف هذه التقوية بأن حديث الربيع ليس في حكاية هذا الوضوء الذى حكاه عبد الله بن زيد ، بل في حكاية وضوء آخر شاهدته في وقت ، فلا يؤيد هذه الكيفية بهذا الحديث الذى قد ورد مفسراً بلفظ « بدأ بمقدم رأسه » ، وقوله « بدأ بمؤخر رأسه » ، لانه في حين بدأ بذلك وفي آخر هذا ، ولذلك قال الشارح المحقق « ولا يعارض » ، أى قوله في الحديث « بدأ بمؤخر رأسه » ، الرواية الأخرى أى « أقبل وأدبر » ، بسبب ما ذكرنا من تفسيرها بالبداية بالمقدم ، فان تفسير الإقبال بذلك يعارض قول الربيع « بدأ بمؤخر رأسه » ، لأن الجواب ما سلف من عدم اتحاد الحدين زمانا ، وأنه واقع كل منهما في وقت . قلت : وتحصل من الحديثين أن البادى بالمؤخر أو المقدم آت بالسنة ، وأنه لا فضيلة لأحدهما على الآخر . هذا وحديث الربيع بنت معوذ - الذى أشار اليه الشارح - أخرجه أبو داود والترمذى وحسنه بلفظ « مسح برأسه مرتين بدأ بمؤخره ثم بمقدمه » ،

ومن الناس من قال : يبدأ بالناصية ^(١) ، ويذهب إلى ناحية الوجه ، ثم يذهب إلى جهة مؤخر الرأس ، ثم يعود إلى ما بدأ منه وهو الناصية

وكان هذا قد قصد المحافظة على قوله ، بدأ بمقدم الرأس ، مع المحافظة على ظاهر قوله « أقبل وأدبر » ، فإنه إذا بدأ بالناصية صدق أنه بدأ بمقدم رأسه فإن الناصية بمقدم رأسه ، وصدق أنه أقبل أيضا ، فإنه ذهب إلى ناحية الوجه ، وهو القبل

إلا أن قوله في الرواية المفسرة « بدأ بمقدم رأسه » ، حتى ذهب بهما إلى قفاه ، قد يعارض هذا ^(٢) . فإنه جعله بادئا بالمقدم إلى غاية الذهاب إلى قفاه . وهذه الصفة التي قالها هذا القائل تقتضي أنه بدأ بمقدم رأسه ، غير ذاهب إلى قفاه ، بل إلى ناحية وجهه وهو مقدم الرأس

(١) قوله « ومن الناس من قال : يبدأ بالناصية » ، أقول : هذا ثالث المذاهب البداية بالناصية وهي أعلى الرأس ذاهبا بيديه إلى جهة الوجه ، فيكون قد أقبل بهما ، ثم يعود إلى جهة مؤخر الرأس فيكون قد أدبر بهما ، ثم يعود من مؤخر الرأس إلى مكان البداية وهي الناصية فيكون قد ردهما حتى رجع إلى المكان الذي بدأ منه وهو الناصية ، فيكون قد عمل بالفاظ الحديث على الوجه الذي يتبادر منها كما أوضحه الشارح من غير إشكال ولا تأويل

(٢) قوله « إلا أن قوله في الرواية المفسرة بدأ بمقدم رأسه حتى ذهب بهما إلى قفاه قد يعارض هذه » ، أقول : إن الرواية التي فسرت « فأقبل بهما وأدبر » ، تقتضي أن البداية من المقدم كان منتهى القفا ، لأنه مدخول حرف الانتهاء ، وهذه الكيفية وإن صدق عليها أنه بدأ بمقدم رأسه وأنه أقبل بهما إلا أنه لا يصدق عليها أن نهاية البداية القفا ، بل جعل نهايتها إلى مقدم الرأس ، وناحيته الوجه ، فهو بدأ بالمقدم من أعلاه وانهى إلى المقدم وهو مبتدأ الشعر من جهة الوجه ، فلم تطابق هذه الصفة ألفاظ الحديث كلها ، وبهذا ضعفت هذه الكيفية

ويمكن أن يقول هذا القائل (١) - الذى اختار هذه الصفة الأخيرة - : إن البداية بمقدم الرأس تمتد إلى غاية الذهاب إلى المؤخر ، وابتداء الذهاب من حيث الرجوع من منابت الشعر من ناحية الوجه إلى القفا . والحديث إنما جعل البداية بمقدم الرأس ممتداً إلى غاية الذهاب إلى القفا ، لا إلى غاية الوصول إلى القفا . وفرق بين الذهاب إلى القفا ، وبين الوصول إليه . فإذا جعل هذا القائل الذهاب إلى القفا من حيث الرجوع

(١) قوله « ويمكن أن يقول هذا القائل الخ ، أقول : لمن اختار الكيفية التى فيها ابتداءه بالناصية أن يقول فى دفع ما أورد عليه من مخالفة الغاية التى فى كلامه للغاية التى أفادها الحديث : إن الحديث جعل البداية بمقدم الرأس ممتدة إلى غاية الذهاب إلى القفا لا إلى غاية الوصول إلى القفا حتى يرد علينا أن غاية الوصول كانت مقدم الوجه من مبتدأ منابت الشعر من حد الوجه ، لأن هذه غاية الوصول وليست غاية الذهاب ، إذ غاية الذهاب هى القفا ومبتدأ هذه الغاية هو الرجوع من منابت الشعر بعد الوصول إليه . وخلاصته أن هنا غيتين وبدايتين : البداية الأولى من أعلى الناصية وغايتها حد الوجه من مبتدأ منابت الشعر ولكنها غاية وصول لا غاية ذهاب ، وبداية أخرى هى من منابت الشعر بعد الانتهاء من الناصية إليه وغايتها القفا وهى غاية ذهاب ووصول ، إلا أنه هنا غير ملاحظ ، فالحديث اعتبر غاية الذهاب لقوله « حتى ذهب بهما إلى قفاه ، لا غاية الوصول ، والفرق بين الذهاب إلى جهة القفا والوصول إليه واضح ، إذ الذهاب إليه مقدمة للوصول وطريق إليه ، فالمنتهى إلى مقدم الرأس من الناصية واصل إلى ذلك ، وليس هو منتهى ذهابه بل منتهاه القفا . هذا غاية ما تنتهى إليه فى حل عبارة المحقق التى أبدأها فى الجواب عما أورد على ذلك القائل ، وفيها أن جعل غاية البداية من منابت الشعر إلى القفا غاية ذهاب ، وغاية البداية من الناصية إلى حد الوجه غاية وصول تحكم وتفريق لعبارة الحديث ، وإنما تحقيق الشارح يقوم كل معوج ويدفع عن كل مقال ما عليه من الحرج ، وأبحاثه فى هذا الحديث دالة كغيرها على قوة نظره وسيلان ذهنه . وأقوم الأقوال الثلاثة أولها ، لا سيما مع ما ذكرناه من الوجه الذى أهملوه فى « أقبل وأدبر » ، وأنه يراد بهما البداية بالقبل أو بالدبر

من مبتدأ الشعر من ناحية الوجه إلى جهة القفا ، صح أنه ابتداء بمقدم الرأس متداً إلى
غاية الذهاب إلى جهة القفا

وقد تقدم ما يتعلق بغسل الرجلين^(١) والغدد فيها ، أو عدم العدد
والرواية الأخيرة مصرحة بالوضوء من الصفر . وهي رواية عبد العزيز بن أبي
سلة^(٢) ، وهي مصرحة بالحقيقة^(٣) في قوله « تور من صفر » ، وفي الرواية الأولى^(٤)
مجاز ، أعني قوله « من تور من ماء » ، ويمكن أن يحمل الحديث على : من إناه ماء ،
وما أشبه ذلك

(١) قوله « ما يتعلق بغسل الرجلين » أقول : وفي هذه الرواية لم يذكر لغسلهما
عدداً ، لا يقال فيحمل على ما قيد بالعدد لأننا نقول بعد ثبوت أنه ثلث في بعض
الأعضاء وثني في بعض وأفرد في بعض : لا مجال للحمل ، لاحتمال أنه أفرد غسل
الرجلين هنا وإن ثلث غيرها من الأعضاء كالوجه أو ثناه كاليدين

(٢) قوله « وهي رواية عبد العزيز بن أبي سلة » أقول : عبد العزيز هو ابن
عبد الله بن أبي سلة ، نسب إلى جده . وحديثه في البخاري عن أحمد بن يونس ،
وهو أحمد بن عبد الله بن يونس ، نسب إلى جده أيضاً ، فاتفقا أن كلا منهما نسب إلى
جده ، وفي أن كلا منهما اسم أبيه عبد الله ، وأن كلا منهما يكنى أبا عبد الله ، وأن كلا
منهما ثقة حافظ فقيه . قال الحافظ في الفتح : وعمر بن سلة رواه عن عمرو بن يحيى
عن أبيه

(٣) قوله « بالحقيقة » أقول : أي بحقيقة الإناء الذي هو التور وأنه من أي نوع

(٤) قوله « وفي الرواية الأولى » أقول : وهي رواية خالد بن مخلد عن سليمان
ابن بلال عن عمرو بن يحيى عن أبيه^(١) . وقوله « في تور من ماء » لفظ الحديث
« بتور من ماء » فإن التور ليس من الماء ، فيحتمل أنه مجاز مرسل من إطلاق الحال
على المحل أو أنه أطلق التور على الإناء من إطلاق الخاص على العام

(١) هو يحيى المازني صاحب حديث الوضوء

٩- الحديث التاسع : عن عائشة رضى الله عنها قالت : كان رسول الله ﷺ يُعْجِبُهُ ^(١) التَّيْمَنُ فِي تَعْلِهِ ^(٢) ، وَتَرْجُلِهِ ، وَطُهُورِهِ ، وَفِي شَأْنِهِ كُلِّهِ ^(٣) ،

الحديث التاسع (١) قال : يعجبه ، أقول : لم يتكلم الشارح على هذه اللفظة وهل تدل على التبنية أو غيرها من الأحكام ، إذ الإعجاب لا يدل على حكم من الأحكام ، وفعل ما يعجبه لا شرعية فيه مثل ﴿ ولو أعجبك حسنهن ﴾ ، وقد يدل على الذم مثل ﴿ بل عجبني ويسخرون ﴾ ، و ﴿ ان تعجب فعجب قولهم ﴾ . نعم جاء في المدهج مثل حديث : عجب ربنا من قوم يقادون الى الجنة في السلاسل ، أخرجه أحمد والبخارى من حديث أبي هريرة ، والذي يظهر أنها عبرت بالإعجاب عن المحبة أى أنه كان يحب التيمن ، وكل فعل يحبه الله أو يحبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو يدل على مشروعيته المشتركة بين الإيجاب والتنب . ووجه الإعجاب بذلك أن التيمن مأخوذة من التيمن وهو البركة ، ولأن أصحاب التيمن من أهل الجنة ، ولأن كلنا يدعى ربنا يمين كما في الأحاديث

(٢) قال : في تعله ، أقول : ووقع في مسلم : ونعله ، بفتح النون وإسكان العين أى هيئة تعله ، وفي رواية له : ونعله ، بفتح العين

(٣) قال : وفي شأنه كله ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : ووقع في رواية أكثر الرواة بغير واو ، وفي رواية أبي بآثبات الواو وهى التى اعتمدها صاحب العمدة انتهى . قال الطيبي : في شأنه كله ، بدل : من تعله ، باعادة العامل ، قال : وكأنه به بذكر التعل لتعلقه بالرجل ، والترجل لتعلقه بالرأس ، والطهور لكونه مفتاح أبواب العبادة ، وكأنه به على جميع الأعضاء فيكون كبديل الكل من الكل انتهى . قلت : إنما قال : كبديل الكل من الكل ، لأنه ليس كلا من كل ، لأن الشأن أعم من الثلاثة وما أريد بها ، لكن لما ذكر ما هو شامل بالتنبيه كما عرفت التحق ببديل الكل

«عائشة، رضى الله عنها^(١) تكنى أم عبد الله^(٢)، بنت أبي بكر الصديق رضى الله عنه، اسمه: عبد الله بن عثمان بن عامر بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة ابن كعب بن لؤى بن غالب بن فهر القرشى التيمي. يجتمع مع رسول الله ﷺ في مرة ابن كعب بن لؤى

توفيت سنة سبع وخمسين. وقيل ثمان وخمسين. تزوجها^(٣) رسول الله ﷺ بمكة قبل الهجرة بستين، وقيل بثلاث
و«التعل، لبس النعل^(٤). و«الترجل، تسريح الشعر^(٥). قال الهروى^(٦):

(١) قوله «عائشة رضى الله عنها، أقول: تقدم في الحديث الثالث ذكرها، ولم يتكلم الشارح على شيء من أحوالها، وذكرنا هناك طرفاً منها

(٢) قوله «أم عبد الله، أقول: كنيت بعبد الله بن الزبير ابن أختها بأذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإلا فلم يأت لها ولد

(٣) قوله «تزوجها، أقول: عقد بها، وأما الدخول بها في المدينة

(٤) قوله «التعل لبس النعل، أقول: يقال نعل كفرح وتعل واتعل: لبس نعله، وهو ما وقيت به القدم من الأرض كما في القاموس

(٥) قوله «تسريح الشعر، أقول: في النهاية الترجل والترجيل: تسريح الشعر وتنظيفه وتحسينه

(٦) قوله «الهروى، أقول: هو الإمام الحافظ عبد الله بن أحمد بن محمد شيخ الحرم، سمع من خلافتهم الدارقطنى وغيره، وصنف التصانيف. كان زاهداً ورعاً عالماً سخيلاً لا يدخر شيئاً، خرّج على الصحيحين تخريجاً حسناً، قال الذهبي: وله مستدرک على الصحيحين لطيف يدل على حفظه. وفاته في شوال سنة أربع وثلاثين وأربعمائة

شعر مرجل ، أى مسرح . وقال كراع^(١) : شعر رجل ورجل ، وقد رجليه صاحبه :
إذا سرحه ودهنه

ومى التيمن فى التنعل : البداءة بالرجل اليمنى . ومعناه فى الترجل : البداءة بالشق
الأيمن من الرأس^(٢) فى تسريحه ودهنه . وفى الطهور : البداءة باليد اليمنى^(٣) والرجل
اليمنى فى الوضوء . وبالشق الأيمن فى الغسل . والبداءة باليمنى عند الشافعى من

(١) قوله « وقال كراع » أقول : هو بضم بعدها راء مهملة وآخره عين مهملة ،
يعرف بكراع النمل ، وهو ابن الحسن النحوى اللغوى . قال ياقوت : هو من أهل
مصر ، أخذ عن البصريين ، وكان نحويًا كوفيا ، صنف المنضد فى اللغة ، المجرد
مختصره ، والمهجد مختصره . وعدّ له غير ذلك . قلت : ولم يذكره ابن خلكان مع
تقدمه ، فانه فرغ من المنضد سنة سبع وثلاثمائة ، ولا رأيت له ذكرا إلا فى كتاب
مفتاح دار السعادة^(٤)

(٢) قوله « البداءة بالشق الأيمن من الرأس » أقول : وكذا فى حلقة كما ثبت أنه
بدأ فى حجة الوداع فخلق أيمن رأسه ثم أيسره . ونصت عائشة هذه الأشياء تمثيلا
وتنبيهاً بالبعض على الكل ، فدخل مثل أكله وشربه وأخذه وعطائه ، وإذا قالت :
وفى شأنه كاه

(٣) قوله « وفى الطهور البداءة باليد اليمنى » أقول : الطهور بضم الطاء يشمل
الوضوء والغسل عن جنابة ونجاسة ، وقد ألم به الشارح ، وقال صلى الله عليه وآله
وسلم فى أمر الغاسلات لابنته « ابدأن بيمينها » قال فى فتح البارى : واستدل به على
استحباب الصلاة عن يمين الإمام ، وفى ميمنة المسجد . قال النووى : قاعدة الشرع
المستمرة استحباب البداءة باليمين فى كل ما كان من باب التكريم والتزين ، وما كان
بضدها استحب فيه التياسر

(١) لشمس الدين محمد بن أبى بكر بن القيم ، وهو مجلد لطيف طبع مرارا

المستحبات^(١) . وإن كان يقول بوجوب

(١) قوله « والبداءة باليمنى عند الشافعي من المستحبات » ، أقول : في ألفاظ أحاديث تعليم الوضوء بعضها يديه ورجليه من غير تفصيل ، وبعضها فصل ذلك كما في مسلم من طريق حبان^(٢) بن واسع عن عبد الله بن زيد أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه « ويده اليمنى ثلاثاً ، ثم الأخرى ثلاثاً » ، وقال النووي : أجمع العلماء على أن تقديم اليمنى في الوضوء سنة ، من خالفها فاته الفضل وتم وضوؤه . انتهى . قال ابن حجر : مراده بالعلماء أهل السنة ، والا فذهب السبعة الوجوب ، وغلط المرتضى منهم فنسبه إلى الشافعي ، وكأنه ظن أن ذلك لازم من قوله بوجوب الترتيب ، لكنه لم يقل بذلك في اليدين ولا في الرجلين لأنها بمنزلة العضو الواحد ، ولأنهما جمعا في لفظ القرآن ، لكن يشكل على أصحابه حكمهم على الماء بالاستعمال إذا انتقل من يد إلى يد أخرى مع قولهم بأن الماء ما دام متردداً على العضو لا يسمى مستعملاً ، وفي استدلالهم على وجوب الترتيب بأنه لم ينقل أحد في صفة وضوء النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه توضعاً منكساً ، وكذا لم ينقل أحد أنه قدم اليسرى على اليمنى . ووقع في البيان للعمراني والتجريد نسبة القول بالوجوب إلى الفقهاء السبعة ، وهو تصحيف من الشيعة . وفي كلام الرافعي ما يؤم أن أحمد قال بوجوبه ، ولا يعرف ذلك عنه ، بل قال الشيخ الموفق في المغني : لا يعلم في عدم الوجوب خلاف . انتهى . قلت : الثابت عنه صلى الله عليه وآله وسلم طول عمره أنه قدم اليمنى على اليسرى ولم يأت عنه خلافه

فائدة : لا يتوهم أن الفقهاء السبعة يراد أن منهم الأئمة الأربعة ، بل هم جماعة من التابعين كانوا بالمدينة في عصر واحد ، وعندهم انتشر العلم والفتوى في الدنيا ، وهم

(١) حبان يفتح الحاء المهملة ويعنها موحدة مفتوحة

الترتيب^(١) لأنها كالعضو الواحد ، حيث جمعا في لفظ القرآن الكريم في لفظ

الذين جمعهم^(٢) من قال :

ألا كل من لا يهتدى بأئمة فقسمته ضيزى عن الحق خارجه
نخدم : عبيد الله ، عروة ، قاسم ، سعيد ، أبو بكر ، سليمان ، خارجه

(١) قوله : يقول بوجوب الترتيب ، أقول : أى بين الأعضاء على وفق الآية ، إلا بين اليدين والرجلين لما ذكر . وقد اختلف في وجوب الترتيب ، والأكثر من الصحابة والتابعين لا يقولون بوجوبه ، وإليه ذهب مالك وأبو حنيفة وداود ، قال في بداية المجتهد : سبب اختلافهم شيان : أحدهما الاشتراك الذى فى واو العطف ، وذلك أنه قد يعطف بالأشياء المرتب بعضها على بعض ، وقد يعطف بها غير المرتبة ، وذلك ظاهر من استقراء كلام العرب ، ولذلك انقسم النحويون فيها قسمين : فقال نحاه البصرة : ليس تقتضى نسقا ولا ترتيبا ، وإنما تقتضى الجمع فقط . وقال الكوفيون : بل تقتضى النسق والترتيب . فن رأى المذهب الثانى قال بإيجاب الترتيب ، ومن رأى الأول قال لا يجب . والسبب الثانى اختلافهم فى أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم هل هى محمولة على الوجوب أو على الندب . انتهى . فقد بين سبب الاختلاف من غير ترجيح لأحد الأمرين . قال الموجبون للترتيب : الآية اقتضته لقرائن عديدة ، أحدها أنه أدخل ممسوحاً بين مغسولين ، وقطع النظير عن نظيره ، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات متنسقة فى النظم والممسوح بعدها ، فلما عدل الى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه الذى ذكره الله تعالى . الثانى أن هذه

(٢) هـ : عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود مات سنة ٩٤ ، عروة بن الزبير بن العوام مات سنة ٩٢ ، قاسم بن محمد بن أبى بكر الصديق مات سنة ١٠٦ ، سعيد بن المسيب ابن حزن المخزومى مات سنة ٩٣ ، أبو بكر بن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام مات سنة ٩٤ ، سليمان بن يسار مولى ميمونة مات سنة ١٠٠ ، خارجه بن زيد بن ثابت الانصارى مات سنة ١٠٠

واحد ، حيث قال عز وجل ﴿ وأيديكم وأرجلكم ﴾

الأفعال هي أجزاء فعل واحد مأمور به وهو الوضوء ، فدخلت الواو عاطفة لأجزائه بعضها على بعض ، والفعل الواحد لا بد من ارتباط أجزائه بعضها ببعض ، فدخلت الواو عاطفة بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب ، اذ هو الربط المذكور في الآية ، ولا يلزم من كونها لا تفيد الترتيب بين أفعال الارتباط بينها نحو ﴿ أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ﴾ أن لا تفيد بين أجزاء فعل مرتبط بعضها ببعض ، وهذا أحد الأقوال الثلاثة ، أى فيما تفيد الواو من القول بالترتيب وعدمه ، والتفصيل الذى أفاده هذا القول فى إفادة الواو للترتيب أكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه ، وهو قول ابن أبى موسى من أصحاب أحمد ، ولعله أرجح الأقوال . الثالث أن بداية الرب تعالى بالوجه خاصة تجب مراعاتها وأنها لا تلغى ولا تهدم فيهدم ما اعتبره الله تعالى ويؤخر ما قدمه ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى أن الذى قدمه الله تعالى ينبغى تقديمه ولا يؤخر ، بل يقدم ما قدمه تعالى ويؤخر ما أخره ، فانه لما طاف بين الصفا والمروة قال « نبدأ بما بدأ الله تعالى به » ، وفى رواية للنسائى قال « ابدأوا بما بدأ الله به » ، بلفظ الأمر ، وهكذا يقول المرتبون فى الوضوء : نبدأ بما بدأ الله به ، ولا يجوز تأخيره . ويزيده وضوحاً مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على الترتيب طول عمره ، فاتفق كل من نقل عنه الوضوء على ذلك ، ولم ينقل عنه أحد قط أنه أخل بالترتيب مرة واحدة ، فلو كان الوضوء المنكسر جائزاً لفعله صلى الله عليه وآله وسلم فى عمره ولو مرة واحدة ليين جوازه لأمره . هذا ما أفاده ابن القيم فى بدائع الفوائد . قلت : ولصاحب المنار حاشية البحر قريب من هذا المسلك ، فانه قال : مخالفة الاستمرار الكلى لا يجرى عليه إلا جرى ، يريد استمرار ترتيبه صلى الله عليه وآله وسلم للأعضاء بل ولليمين على اليسار فى الأيدى والأرجل . ثم قال : كيف وهى صورة ملتزمة من عدة أمور سمي المجموع باسم وأخذ حكمه من الشرع وغضت علينا حكمته المقصودة على التحقيق . قال : وهذا شيء يقدر فى نفس الناظر لنفسه الصادق الهمة ، ولا يضره الانقطاع مع المجادل الآلد ، فلك درجة

وقولها « وفي شأنه كله ، عام يخص ^(١) ، فإن دخول الخلاء والخروج من المسجد يبدأ فيهما باليسار . وكذلك ما يشابههما

✱

١٠ — الحديث العاشر : عن نعيم المجر عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ أنه قال « إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ ، فَمَنْ اسْتَطَاعَ ^(٢) مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ فَلْيَفْعَلْ ،

مذمومة) وكان الانسان أكثر شيء جدلاً) انتهى . فهذه غاية كلام أئمة التحقيق ، ولا تخفى قوته . ولكنه لا يقضى على الوضوء المنكس بالبطالات ، والحكم بأنه لا يصح . وإنما أطلنا الكلام لاقتصار الشارح المحقق عما يقتضيه المقام ، والمسألة من أمهات المسائل كما لا يخفى على ذوى الأفهام

(١) قوله « عام يخص » أقول : قال الشيخ تقي الدين : هو عام مخصوص ، لأن دخول الخلاء والخروج من المسجد ونحوهما يبدأ فيهما باليسار . انتهى . قال الحافظ : تأكيد الشأن بقوله « كله » يدل على التعميم ، لأن التأكيد يرفع المجاز ، فيمكن أن يقال حقيقة الشأن ما كان فعلاً مقصوداً ، وما يستحب فيه التيسر ليس من الأفعال المقصودة بل هي إما تروك وإما غير مقصودة ، وهذا كله على تقدير إثبات الواو الذي اختاره المصنف كما أسلفناه آنفاً . وقول الشارح « فإن دخول الخلاء والخروج من المسجد يبدأ فيهما باليسار ، هذا من الأمور الدائرة على الألسنة ، ويبحث عن دليله ، فاني لا أعرف فيه حديثاً ، إنما ورد في اليد اليسرى في التخلي ، وحديث عائشة عند أحمد وأبي داود والطبراني « كانت يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اليمنى لظهوره وطعامه ، وكانت يده اليسرى لخلائه وما كان من الأذى » ، وقال الحافظ في التلخيص : إنه منقطع ، قال : ورواه أبو داود من طريق أخرى من حديث حفصة ، ورواه أحمد والحاكم وابن حبان ، فهذا ما ورد ، وقياس الرجل على اليد لا يتم هنا

الحديث العاشر (١) قال « فمن استطاع ، أقول : قال الزركشي : ادعى بعضهم

وفي لفظ لمسلم « رأيتُ أبا هريرة يتوضأ ، فغسل وجهه ويديه حتى كاد يبلغ المنكبين ، ثم غسل رجله حتى رفع إلى الساقين ، ثم قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول « إِنَّ أُمَّتِي يُدْعَوْنَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ غُرًّا مُحَجَّلِينَ مِنْ آثَارِ الْوُضُوءِ . فَمَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ أَنْ يُطِيلَ غُرَّتَهُ وَتَحْجِلَهُ فَلْيَفْعَلْ »

وفي لفظ لمسلم : سمعتُ خليلي ﷺ يقول : « تَبْلُغُ الْحَلِيَّةُ مِنَ الْمُؤْمِنِ حَيْثُ يَبْلُغُ الْوُضُوءُ »

الكلام على هذا الحديث من وجوه

أحدها : قوله « المحجر » بضم الميم وسكون الجيم ، وكسر الميم الثانية . وصف به أبو نعيم بن عبد الله . لأنه كان يحجر المسجد ، أى يبخره ^(١)

أن قوله « فمن استطاع » الى آخره مدرج في الحديث من كلام أبي هريرة . انتهى . قلت : قال الحافظ ابن حجر في الفتح : ثم إن ظاهره أنه من الحديث ، لكن رواه أحمد من طريق فليح عن نعيم وفي آخره : قال نعيم : لا أدري قوله « من استطاع » الى آخره من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من قول أبي هريرة . ولم أر هذه الجملة في رواية أحد ممن روى هذا الحديث من الصحابة وهم عشرة ، ولا ممن رواه عن أبي هريرة ، غير رواية نعيم هذه . قال الزركشي أيضا : قوله « غرته » هذه رواية ، وفي الصحيحين أيضا « وتحجله » انتهى . قلت : قال الحافظ ابن حجر في رواية مسلم من طريق عمارة بن غزية ذكر الأمرين ، ولفظه « فليطل غرته وتحجله » انتهى . وهو ظاهر أنه ليس في البخاري ، وقد تتبعته البخاري فلم أجده في ألفاظه ، فقول الزركشي « وفي الصحيحين أيضا » نظر

(١) قوله « لأنه كان يحجر المسجد أى يبخره » أقول : وكان أبوه عبد الله أيضا يحجر المسجد . وقول الشارح : إن نعيما كان يحجر المسجد إشارة الى الرد على من زعم

الثاني : قوله « إن أمي يدعون يوم القيامة غراً محجلين »، يحتصل « غراً »^(١) وجهين . أحدهما : أن يكون مفعولاً ليدعون ، كأنه بمعنى يسمون غراً . والثاني - وهو الأقرب - أن يكون حالاً ، كأنهم يدعون إلى موقف الحساب أو الميزان ، أو غير ذلك مما يدعى الناس إليه يوم القيامة ، وهم بهذه الصفة ، أي غراً محجلين . فيعدي « يدعون » في المعنى بالحرف^(٢) ، كما قال الله عز وجل (٣ : ٢٣ يدعون إلى كتاب الله) ويجوز أن لا يعدي^(٣) « يدعون » بحرف الجر ويكون « غراً » في المعنى حالاً أيضاً . والغرة : في الوجه _____^(٤).

أن وصف نعيم بذلك مجاز ، وأن الذي كان يحمره هو أبوه . وقد جزم إبراهيم الحربي بما جزم به الشارح من أن نعيماً كان يحمر المسجد ، والمجرم بفتح الجيم وتشديد الميم الثانية المكسورة من جمر مضاعف العين ، وفي كلام الشارح ما يدل على أنه من جمر بيم مخففة

(١) قوله « يحتمل غراً » أقول : أي ومحجلين في وجه النصب ، الأول المفعولية ليدعون على أنه ضمن معنى يسمون أي يدعون مسمين غراً محجلين ، أو يسمون مدعوين . فقوله كأنه أي صيره التضمين في معناه ، والثانية الحالية من ضمير الفاعل واستقرها الشارح لأن التضمين خلاف الأصل ، ولأن التسمية غراً محجلين لا تدل على ثبوت الغرة والتجليل حقيقة لجواز أنهم يسمون بذلك تكريراً وتفخيماً ، لأن ذلك حاصل بصفته لهم ، بخلاف الحال فإنه ظاهر في أنهم يدعون كذلك متصفين به ، أي ينادون وهم كذلك

(٢) قوله « فيعدي بالحرف » أقول : إذا لم يضمن معنى التسمية فهو معدى بحرف إلى ، وقد حذف مفعوله وهو إلى موقف الحساب ونحوه

(٣) قوله « ويجوز أن لا يعدي » أقول : على تقدير كون غراً حالاً لا يجوز أن يلاحظ ليدعون مفعول أصلاً

(٤) قوله « والغرة في الوجه » أقول : غراً جمع أغر وهو الغرة ، وهي لمعة

والتحجيل : في اليدين والرجلين^(١)

الثالث : المروى المعروف في قوله **يُجِيلُ** ، من آثار الوضوء ، الضم في «الوضوء» ، ويجوز أن يقال بالفتح ، أى من آثار الماء المستعمل في الوضوء ، فإن الغرة والتحجيل نشأ عن الفعل بالماء ، فيجوز أن ينسب إلى كل منهما
٢١٨

الرابع : قوله « فن استطاع منكم أن يطيل غرته فليفعل » ، اقتصر فيه على لفظ « الغرة » ، هنا ، دون التحجيل - وإن كان الحديث يدل على طلب التحجيل أيضاً . وكأن ذلك من باب التغليب لأحد الشيئين على الآخر إذا كانا بسبيل واحد^(٢) . وقد

يبضاء تكون في جهة الفرس ، ثم استعملت في الجمال والشهرة وطيب الذكر ، والمراد بها هنا النور الكائن في وجوه أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « والتحجيل في اليدين والرجلين » أقول : هو بالمهملة والجيم ، وهو يياض يكون في ثلاث قوائم من قوائم الفرس ، وأصله من الحجل وهو الخلخال ، والمراد به أيضاً هنا النور^(١) فإن الغرة والتحجيل نشأ منهما أى من الفعل والماء ، فإن ضم الواو فهو صحيح لأنهما نشأ عنه ، أو فتح فهو صحيح لأنهما نشأ عن الماء الذى استعمل فيه ، فجاز نسبة كل من الغرة والتحجيل الى الوضوء بأى الحركتين تحركت فاؤه . وعند التحقيق هما نشأ عن مجموع الفعل الواقع بالماء ، فإذا نسب حدوثهما الى المضموم كان واضحاً فانه استعمال الماء في الأعضاء المخصوصة بالنية ، وأما إذ نسب الى المفتوح فانما يتم على أنه ليس اسماً لمطلق الماء ، بل هو متردد بين ذلك وبين كونه فضلة مائه الذى توضع به أو الماء الذى استعمله أو المعد لاستعماله فى الأعضاء كما حققه الشارح فى شرح الحديث السابع فى الوجه الأول ، فلا يتم ظهور النسبة إليه إلا على التقدير الثالث ، فتدبر

(٢) قوله « من باب التغليب لأحد الشيئين على الآخر إذا كانا بسبيل واحد »

استعمل الفقهاء ذلك أيضاً ، وقالوا : يستحب تطويل الغرة ، وأرادوا : الغرة والتحجيل^(١) . وتطويل الغرة في الوجه ————— ه بغسل

أقول : ليس هذا هو التغليب المعروف في علم البيان كالعمرين والقمرين ، اذ ذلك قد تكفل بذكر الشيتين ، إنما سمي أحد المتصاحبين باسم الآخر لشرفه أو خفة لفظه ثم ثنيا ، وأما هنا فهو من الاقتصار على ذكر أحد المتصاحبين والاكتفاء به عن ذكر الآخر مثل قوله تعالى ﴿ سراويل تقيمكم الحرّ ﴾ أي والبرد ، فتسميته تغليب تسامح ، ثم اقتصر على ذكر الغرة مع أنها مؤنثة والتحجيل مذكر فهو أشرف ، وذلك يقتضى إثارة بالذكر ، لأن محل الغرة أشرف أعضاء الوضوء لأنه أول ما يقع عليه النظر من الانسان قاله الحافظ . قلت : ولأنها أول ذكر آ في صدر الحديث وتقديمها فيه لأنها الأول فعلا . وقوله « إذا كانا بسبيل ، أى كانا مستويين في الأمر الذى سبق ذكرهما له كالترغيب هنا فيهما فانهما فيه على السواء . وأما قول ابن بطلال : كنى بالغرة عن التحجيل لأن الوجه لا سبيل الى الزيادة في غسله فقد نفاه الحافظ ابن حجر بأنه يستلزم قلب اللغة ، وما نفاه ممنوع لأن الإطالة ممكنة في الوجه أن يغسل الى صفحة العنق مثلا ، ونقل الرافعي عن بعضهم أن الغرة تطلق على كل من الغرة والتحجيل

(١) قوله « وقالوا يستحب تطويل الغرة والتحجيل ، أقول : ظاهره أن كل الفقهاء قالوا ذلك . وقد قال ابن بطلال وطائفة من المالكية : لا تستحب الزيادة على الكعب ، والموافق لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فن زاد على هذا فقد أساء وظلم » قال الحافظ : وكلامهم معترض من وجوه : ورواية مسلم صريحة في الاستحباب فلا تعارض بالاحتمال . وأما دعواهم اتفاق العلماء على خلاف مذهب أبي هريرة في ذلك فهي مردودة بموافقة ابن عمر له ، وقد صرح باستجابة جماعة من السلف أكثر الشافعية وأكثر الحنفية . وأما تأويلهم الإطالة المطلوبة بالمداومة على الوضوء فمعترض بأن الراوى أدرى بما روى ، كيف وقد صرح برفعه الى الشارع صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى . فكأن الشارح أراد بالفقهاء الأكثر

جزء من الرأس^(١) . وفي اليدين بغسل بعض العضدين^(٢) . وفي الرجلين بغسل بعض الساقين ، وليس في الحديث تقييد ولا تحديد لمقدار ما يغسل من العضدين والساقين . وقد استعمل أبو هريرة الحديث على إطلاقه وظاهره في طلب إطالة الغرة فغسل إلى قريب من المنكبين^(٣) . ولم ينقل ذلك عن النبي ﷺ^(٤) ، ولا كثر استعماله في الصحابة والتابعين رضي الله عنهم . فلذلك لم يقل به كثير من الفقهاء . ورأيت بعض الناس قد ذكر أن أحد ذلك : نصف العضد ، ونصف الساق

باب الاستطابة^(٥)

١١ - الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضي الله عنه : أن النبي ﷺ

(١) قوله « بغسل جزء من الرأس » أقول : فيه رد على ابن بطال أنه لا يمكن الزيادة في غسل الوجه . ثم لا يخفى أن المراد بالجزء زيادة على الذي لا بد منه في غسل الوجه الذي يتم به الواجب

(٢) قوله « بعض العضدين » أقول : في فتح الباري : قيل إلى المنكب والركبة ، وقد ثبت عن أبي هريرة رواية ورأياً ، وعن ابن عمر من فعله ، أخرجه ابن أبي شيبة وأبو عبيد باسناد حسن . وقيل : المستحب الزيادة إلى نصف العضد والساق . وقيل إلى بعض ذلك . انتهى . والشارح قد أتى بشيء من ذلك

(٣) قوله « فغسل إلى قريب من المنكبين » أقول : هو تفريع على مقدار ، أي أطال الغرة والتججيل فغسل إلى قريب من المنكبين

(٤) قوله « ولم ينقل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » . أقول : قد سلف عن الحافظ ابن حجر أنه ثبت ذلك عن أبي هريرة رواية

(٥) « باب الاستطابة » أقول : الاستطابة مصدر استطاب : طلب الطيب ، ويأتي للشارح تفسيرها

« كَانَ إِذَا دَخَلَ الْخَلَاءُ قَالَ : اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْخُبْثِ وَالْخَبَائِثِ »^(١) ،

« أنس بن مالك ، بن النضر »^(٢) بن ضمضم بن زيد بن حرام - بفتح الحاء والراء المهملتين^(٣) - أنصاري^(٤) ، نججاري^(٥) . خدم النبي ﷺ^(٦) عشر سنين ، وعمر ،

(١) قوله « اللهم الخ » أقول : إنما شرعت الاستعاذة من الشياطين في هذا لأنه من محلات كشف العورات والأوساخ ، والشياطين تلازم هذه المحلات كالحمائم ونحوه من محال كشف العورات ، فاستعيذ منها ، ولذا شرع الدعاء عند الوقاع بتجنب الشيطان كما في الحديث ، وسيشير إليه الشارح في الوجه الخامس

(٢) قوله « ابن النضر » أقول : بفتح النون وسكون الضاد المعجمة . و « ضمضم » بفتح الضادين المعجمتين . ويكنى أنس بأبي حمزة بالحاء المهملة والزاي المعجمة

(٣) قوله « بفتح الحاء والراء » أقول : في الصحابة ابن حزام بالمهملة والزاي ولكنه في المهاجرين ، وأما الأنصار فكل اسم بصورته فانه بالراء المهملة

(٤) قوله « أنصاري » نسبة إلى الأنصار وهو جمع ناصر ، وغلب على من نصره صلى الله عليه وآله وسلم من فريق الأوس والخزرج كما قال حسان :

سماهم الله أنصاراً لنصرهم دين الإله ونار الحزب تستعر

وقياس النسبة إليه ناصري لكنه لم يأت إلا هكذا ، وهو من شذوذ النسب

(٥) قوله « نججاري » أقول : هو بالنون والجيم بعد ألفه راء نسبة إلى بني النجار بطن من بطون الأنصار من الخزرج ، فيهم خثولة له صلى الله عليه وآله وسلم . وأمه أم سليم بفتح اللام بنت ملحان بكسر الميم وسكون اللام وبالحاء المهملة ، صحابية جاهلية لها ذكر في الحديث ورواية

(٦) قوله « خدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : لما قدم صلى الله عليه وآله وسلم المدينة مهاجراً وأنس ابن عشر سنين وقيل ابن تسع وقيل ثمان

وولد له أولاد كثيرون^(١)، يقال : ثمانون ، ثمانية وسبعون ذكراً وابنتان^(٢) . وكانت وفاته بالبصرة^(٣) سنة ثلاث وتسعين ، وقيل : سنة خمس وتسعين . وقيل : كانت سنة يوم مات : مائة وسبع سنين^(٤) . وقال أنس : أخبرني ابنتي أمينة^(٥) أنه دفن لصلبي - إلى مقدم الحجاج بالبصرة^(٦) - بضع وعشرون ومائة^(٧)

(١) قوله « وعمر وولد له » أقول : بسبب الدعوة النبوية ، أخرج الشيخان والترمذي من حديث أنس قال : قالت أم سليم رضى الله عنها : يا رسول الله خادمك أنس ادع الله له ، فقال « اللهم أكثر ماله وولده وبارك له فيما أعطيته » . وعند الترمذي : وكان له بستان يحمل الفاكهة في السنة مرتين ، وكان فيه ريحان يحبب منه ريح المسك

(٢) قوله « وابنتان » أقول : هما حفصة وأم عمرو قاله ابن الأثير

(٣) قوله « وكانت وفاته بالبصرة » أقول : انتقل إليها في خلافة عمر ليفقهه الناس ، وهو آخر من مات بالبصرة من الصحابة

(٤) قوله « مائة وسبع سنين^(١) » أقول : هذا أحد أقوال سردها ابن الأثير ، ثانياً : وثلاث ، ثالثاً : وستة ، رابعاً : وستتان ، خامساً : ومائة سنة إلا واحدة . قال ابن عبد البر : وهو أصح ما قيل . قال مؤرق العجلي يوم موته : ذهب اليوم نصف العلم

(٥) قوله « أمينة » أقول : بالتصغير

(٦) قوله « إلى مقدم الحجاج » أقول : هو ابن يوسف الثقفي ، قدم البصرة سنة

خمس وسبعين

(٧) قوله « بضع وعشرون ومائة » أقول : في رواية البخاري عشرون ومائة . هذا وقد ولد له بعد مقدم الحجاج أولاد كثير ، وكان أكثر الناس أولاداً لصلبه ، ومثله المهلب بن أبي صفرة يقال إنه وقع له إلى الأرض ثلاثمائة ولد

الْخُبْتُ^(١) - بِضَمِّ الْخَاءِ وَالْبَاءِ^(٢) - جَمْعُ خَبِيثٍ^(٣) ، وَالْخَبَائِثُ : جَمْعُ
خَبِيثَةٍ ، اسْتِعَاذَ مِنْ ذِكْرَانِ الشَّيَاطِينِ وَإِنَانِهِمْ^(٤)
السَّكَّامِ عَلَى هَذَا الْحَدِيثِ مِنْ وَجْهِ :

(١) قَوْلُهُ ، الْخُبْتُ ، أَقُولُ : هَذَا إِلَى قَوْلِهِ ، وَإِنَانِهِمْ ، مِنْ كَلَامِ الْعَمْدَةِ لَا مِنْ كَلَامِ
الْشَّارِحِ ، وَإِنَّمَا أَخْطَأَ النَّاسَ بِتَأْخِيرِهِ وَمَزَجِهِ بِكَلَامِ الشَّارِحِ ، وَيَأْتِي لِلشَّارِحِ النَّصُّ بِأَنَّهُ
مِنْ كَلَامِ مُؤَلِّفِ الْعَمْدَةِ

(٢) قَوْلُهُ ، وَالْبَاءِ ، أَقُولُ : بِضَمِّهَا أَيْضًا ، قَالَ الْخَطَّابِيُّ : لَا يَجُوزُ غَيْرُهُ ، وَتَعَقَّبَ
بَأَنَّهُ يَجُوزُ إِسْكَانُ الْمَوْحِدَةِ كَمَا فِي نَظَائِرِهِ كَمَا فِي كُتُبٍ وَكُتُبٍ ، وَيَأْتِي لِلشَّارِحِ فِي الْوَجْهِ
الرَّابِعِ أَنَّ الْأَظْهَرَ إِسْكَانُهَا قِيَاسًا ، قَالَ النَّوَوِيُّ : وَقَدْ صَرَحَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ بِأَنَّ
الْبَاءَ هُنَا سَاكِنَةٌ . قَالَ ابْنُ حَجَرٍ : إِلَّا أَنَّهُ يُقَالُ تَرَكَ الْإِسْكَانَ أَوَّلَى لَثَلَا يَلْتَبَسُ بِالْمَصْدَرِ

(٣) قَوْلُهُ ، جَمْعُ خَبِيثٍ ، أَقُولُ : مَعَ ضَمِّ الْمَوْحِدَةِ يَتَعَيَّنُ أَنَّهُ جَمْعٌ ، وَأَمَّا مَعَ
إِسْكَانِهَا فَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ جَمْعٌ وَالْإِسْكَانُ تَخْفِيفٌ ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ مَفْرَدٌ مَصْدَرٌ خَبِيثٌ ، وَمَعْنَاهُ
عَلَى تَقْدِيرِ الْإِفْرَادِ كَمَا قَالَ ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ الْمَكْرُوهُ ، فَإِنْ كَانَ مِنَ الْكَلَامِ فَهُوَ الشَّتْمُ وَإِنْ
كَانَ مِنَ الْمَلَلِ فَهُوَ الْكُفْرُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الطَّعَامِ فَهُوَ الْحَرَامُ وَإِنْ كَانَ مِنَ الشَّرَابِ فَهُوَ
الضَّارُّ انْتَهَى . وَهُوَ يَتَنَاوَلُ مَعَانِيَ أُخْرَى ، فَالْتَّقْسِيمُ غَيْرُ حَاصِرِهِ

(٤) قَوْلُهُ ، اسْتِعَاذَ مِنْ ذِكْرَانِ الشَّيَاطِينِ وَإِنَانِهِمْ ، أَقُولُ : لَفٌّ وَنَشْرٌ مَرْتَبٌ ،
وَهَذَا التَّفْسِيرُ وَقَعَ فِي غَالِبِ شُرُوحِ الْحَدِيثِ . قُلْتُ : وَلَا أَعْلَمُ أَنَّهُ أَتَى الْاسْتِعَاذَةَ مِنْ
إِنَانِ الشَّيَاطِينِ بِالْخُصُوصِ فِي حَدِيثٍ غَيْرِ هَذَا الَّذِي فَسَّرَ بِذَلِكَ . نَعَمْ هُنَّ دَاخِلَاتٌ فِي
مِثْلِ « أَعُوذُ بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ » ، عَلَى التَّغْلِيْبِ ، وَهَذَا التَّفْسِيرُ عَلَى تَقْدِيرِ إِرَادَةِ
الْجَمْعِ بِالْخُبْتُ ، وَأَمَّا عَلَى تَقْدِيرِ أَنَّهُ مَفْرَدٌ مَصْدَرٌ فَقَالَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ : الْأَوَّلَى أَنْ
يَرَادَ بِالْخَبَائِثِ الْمَعَاصِيَ أَوْ مَطْلُوقُ الْأَفْعَالِ الْمَذْمُومَةِ لِيَحْصَلَ التَّنَاسُبُ .

فَائِدَةٌ : رَوَى هَذَا الْحَدِيثَ الْعَمْرِيُّ بِلَفْظٍ « إِذَا دَخَلْتُمُ الْخُلَاءَ فَقُولُوا : بِسْمِ اللَّهِ ،

أحدهما « الاستطابة » إزالة الأذى^(١) عن المخرجين بحجر وما يقوم مقامه^(٢) .
مأخوذ من الطيب ، يقال : استطاب الرجل ، فهو مستطيب . وأطاب ، فهو مطيب .
الثاني « الخلاء » بالمد . في الأصل : هو المكان الخالي . كانوا يقصدونه لقضاء
الحاجة . ثم كثر حتى يُجَوِّز به عن غيره^(٣) .

الثالث : قوله « إذا دخل » ، يحتمل أن يراد به إذا أراد الدخول^(٤) . كما في قوله

أعوذ بالله من الخبث والخبائث ، قال الحافظ ابن حجر : الأولى أن يراد بالخبائث .
ففيه زيادة التسميه . واعلم أنه قد وقع هنا باب الاستطابة متأخرا عن الوضوء فانه
قدم أحكامه مع أنه متأخر عنها وقوعاً ضرورة تقدمها على الوضوء ، ومثل هذا الصنيع
وقع في صحيح البخاري ، ومثله في الشرح الكبير للرافعي وغيره ، والظاهر أنه أريد
الابتداء بالاشرف من مبادئ الإتيان بالصلاة ، ثم ذكر ما هو من المبادئ في الجملة ،
وان كان غالباً متقدماً في الوقوع

(١) قوله « إزالة الأذى » ، أقول : تفسير للمعنى لا للفظ ، وإلا فهي طلب
الطيب ، وهو بإزالة الأذى

(٢) قوله « بحجر أو ماء » ، أقول : هي مانعة الخلو لا الجمع ، اذ الجمع بينهما
أولى ، والحمل كما يأتي . ويحتمل أنه أريد مطلق الإزالة وهي حاصلة بأحد الأمرين
فتكون مانعة الجمع والخلو

(٣) قوله « حتى تجوز به عن غيره » ، أقول : حتى شمل المحلات المعدة لذلك وان
لم يكن في الخلاء فأطلق على كل ما تقضى فيه الحاجة من إطلاق الخاص وإرادة العام

(٤) قوله « إذا أراد الدخول » ، أقول : فيكون مجازاً من باب إطلاق المسبب
وهو الدخول على السبب وهو الإرادة وحينئذ يكون الذكر متقدماً على الدخول
تقدماً يعد معه ذا كراً للدخول فلا يتقدمه بزمان كثير ، وقرينة المجاز أن ذكر الله
تعالى عند دخول الخلاء مكروه والمكروه غير مأذون فيه ، ولكن لا ينبغي أنه لا يتم
إلا إذا كان المراد به الكنيف ، وهو قصر للأعم على بعض أفرادها ، إلا أن يقال

سبحانه ﴿١٦ : ٩٨ فإذا قرأت القرآن﴾ ويحتمل أن يراد به ابتداء الدخول، وذكر الله تعالى مستحب في ابتداء قضاء الحاجة ^(١). فإن كان المحل الذي تقضى فيه الحاجة غير معد لذلك - كالصحراء ^(٢) مثلاً - جاز ذكر الله تعالى في ذلك المكان. وإن كان معداً لذلك - كالكنف - ففي جواز الذكر فيه خلاف بين الفقهاء. فمن كرهه ^(٣) فهو محتاج إلى أن يؤول قوله، إذا دخل، بمعنى إذا أراد، لأن لفظة «دخل» أقوى في الدلالة ^(٤) على الكنف المبنية منها على المكان البراح، أو لأنه قد تبين في حديث

لفظة «دخل» أشعرت بهذا القصر كما سيشير إليه الشارح على أن في الكراهة ما سيأتى. وأما الآية فالقرينة ما علم من أنه ليس المراد إذا أخذت في القراءة ولا إذا فرغت منها بل إذا أردتها. لأن المقصود بها دفع إبليس عن التخليط على القارىء، وذلك بأن يقدم طرده بالاستعاذة عن ساحة مقام القراءة قبل الأخذ فيها. وقال البعض: الاستعاذة بعد القراءة أخذاً بظاهر الآية

(١) قوله «وذكر الله مستحب في ابتداء قضاء الحاجة» أقول: هذا الإطلاق يحتاج إلى الدليل، بل المستحب الاستعاذة، فكأنه أراد بالعام الخاص

(٢) قوله «كالصحراء» أقول: أراد إلى لا تعد لذلك بل يتفق فيها ذلك، وأما لو أعدت كبعض الصحارى فإنها تكون كالكنيف: إذ العلة الإعداد

(٣) قوله «فمن كرهه» أقول: أى كره ذكر الله في الخلاء. أقول: أما حال كشف العورة فالكلام كله مكروه لحديث أحمد وأبي داود «لا يخرجان الرجلان يضربان العائط كاشفين عورتهم يتحدثان فإن الله يمقت على ذلك» وحديث الجماعة إلا البخارى أنه «مر رجل به صلى الله عليه وآله وسلم وهو يبول فسلم يرد عليه، الحديث، وأما بعد ذلك وقبله فلا دليل على كراهته، وحديث عائشة عند مسلم «كان صلى الله عليه وآله وسلم يذكر الله على كل أحيانه» يؤيد ذلك

(٤) قوله «أقوى في الدلالة» أقول: لأن من قرائن الأمكنة ﴿ادخلوا عليهم الباب فإذا دخلتموه﴾ وإن كان يحىء في غير ذلك فمؤد دخل أرض العدو، وادخلوا

على ما لا يناسب^(١) فهو غلط في الحمل على هذا المعنى ، لا في اللفظ
الخامس : الحديث الذى ذكرناه من قوله ﷺ « إن هذه الحشوش محتضرة ، أى
للجان والشياطين ، بيان لمناسبة هذا الدعاء^(٢) الخصوص لهذا المكان الخصوص

*

١٢ - الحديث الثانى^(٣) : عن أبى أيوب الأنصارى رضى الله عنه قال :
قال رسول الله ﷺ « إذا أتيتم الغائط^(٤) فلا تستقبلوا القبلة بغائط ولا
بول ، ولا تستدبروها ، ولكن شرفوا أو غربوا »

(١) قوله « على ما لا يناسب ، أقول : بأن تحمله ساكن الباء على الافراد المكروه
كما قاله ابن الأعرابى ، ويراد بالثانى جمع خبيثه بمعنى شيطانة فهذا هو الغلط فى المعنى ،
لأنه يكون المعنى أعوذ بك من المكروه ومن إناث الشياطين^(١) . فلذا قال الحافظ
ابن حجر كما أسلفناه عنه : إنه يراد عند إرادة الافراد بالخبث المكروه وبالخبائث
المعاصى أو مطلق الأفعال المذمومة

(٢) قوله « بيان لمناسبة هذا الدعاء ، أقول : أى بيان لوجه الأمر بهذا الدعاء
بخصوصه ، فان كل مقام يناسبه من الادعية والاذكار ما لا يناسب غيره مما ليس له
حكمه

(٣) « الحديث الثانى ، أقول : أى من أحاديث باب الاستطابة ، وإلا فهو الثانى
عشر بالنظر الى ما مضى من أحاديث الكتاب

(٤) قوله « الغائط ، أقول : هو بهذا اللفظ فى البخارى ومسلم ، والمراد به معناه
الحقيقى وهو المكان المظلم . وقوله « بغائط ، المراد به المعنى المجازى ، نظرا الى
الأصل ، والا قد صار حقيقة عرفية كما يأتى للشارح . وقوله « شرفوا أو غربوا ،

(١) قصر الخبائث بالشياطين والخبث بالمكروه ، وقصر الخبائث أيضا باناث
الشياطين والخبث بذكرانها ، والكل صحيح المعنى

قال أبو أيوب : « فقد منا الشام ، فوجدنا مراحيض^(١) قد بُنيت نحو الكعبة ، فنحنرفُ عنها ، ونستغفر الله عز وجل ،

الغائطُ : المطمئن من الأرض يفتأبونه للحاجة ، فكأنوا به عن نفس الحدث ، كراهيةً لذكره بخاص اسمه . و « المراحيض » جمع المرحاض . وهو المتغسل . وهو أيضاً كناية عن موضع التخلي الكلام عليه من وجوه :

أحدها « أبو أيوب الأنصاري ، اسمه خالد بن زيد بن كليب بن ثعلبة ، نجاري ، شهد بدرأ^(٢) . ومات في زمن يزيد بن معاوية^(٣) . وقال خليفة : مات بأرض الروم

قد استشكل بأنه إذا أخذ على عمومه لكل مشرق ومغرب لزم استقبال أهل المشرق القبلة إذا غربوا وأهل المغرب القبلة إذا شرقوا . وأجيب بما يأتي من أنه خطاب خاص (١) قوله « مراحيض » أقول : في شرح مسلم بفتح الميم وبالهاء المهملة وبالضاد ، جمع مرحاض بكسر الميم وهو البيت المتخذ لقضاء حاجة الإنسان ، أى للتغوط . قوله « فنحنرف » هو بالنون معناه نحرص على اجتنابها بالليل عنها بحسب قدرتنا

(٢) قوله « شهد بدرأ » أقول : والمشاهد كلها ، وشهد العقبة الثانية ، وكان مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه في حروبه كلها

(٣) قوله « في زمن يزيد بن معاوية » أقول : فيه إيهام أنه مات في خلافته ، والأقوال متفقة أنه مات في خلافة معاوية مع ابنه يزيد لما أغراه أبوه القسطنطينية ، فخرج أبو أيوب معه فرض ، فلما ثقل قال لأصحابه : إذا أنا مت فاحملوني ، فإذا صافقتم العدو فادفوني تحت أقدامكم ففعلوا ، وقبره قريب من سورها معروف الى اليوم معظم يستسقون به فيسقون . قيل وفاته سنة خمسين وقيل لإحدى وخمسين وقيل اثنتين ، و وفاة معاوية سنة ستين ، فكيف يقال إنه توفي أبو أيوب أيام يزيد فإنه

سنة خمسين . وذلك في زمن معاوية . وقيل : في سنة اثنتين وخمسين بالقسطنطينية
الثاني : قوله « إذا أتيتم الخلاء »^(١) ، استعمل « الخلاء » ، في قضاء الحاجة كيف كان^(٢)

لا يصح ، لأنه إنما يقال أيام فلان إذا كانت أيام خلافته . وههنا نسخة من الشرح
تكلم فيها على الغائط والمراحيض وأن الغائط لغة المطمئن من الأرض كانوا يتنابونه
للحاجة ثم كنوا به عن نفس الحدث كراهة لاسمه الخاص . قلت : ولكنه قد صار
حقيقة عرفية لنفس الحدث ، وعليه ورد قوله في الحديث « فلا تستقبلوا القبلة بغائط
ولا بول » ، كما دل قرن البول به ، فالكناية التي قد صارت حقيقة عرفية إنما وقعت
عن خارج الدبر لا غير ، إذ هو الذي كرهوا النطق باسمه الخاص ، بخلاف البول فما
كنوا عنه ، بل يلفظون به كما في عدة من الأحاديث وكلام العرب ، ولأنهم ما كانوا
يأتون المكان المطمئن إلا له دون البول ، فانه لم يكن في عرفهم الإبعاد في طلب محله
وتتبع مطمئن الأرض له ، ولذا بال الأعرابي في طائفة المسجد وبال صلى الله عليه
 وآله وسلم في سبالة قوم ، بخلاف خارج الدبر فلا يكاد يأتي في حديث باسمه الخاص ،
إلا أنه توسع في الكناية حتى صار لها في نحو قوله تعالى ﴿ أو جاء أحد منكم من
الغائط ﴾ فان المراد المحدث بأى الخارجين ، وفي حديث الباب لأن النهي عام لكل من
الخارجين ، ويأتى بسطه للشارح في الوجه السادس . قوله : وهو أيضاً كناية عن
موضع التخلي . أقول : بل الظاهر أنه حقيقة له لا كناية عنه على ما سلف عن شارح
مسلم

(١) قوله « إذا أتيتم الخلاء » ، أقول : كذا نسخ الشرح ، والذي في لفظ الحديث
عند الشيخين « الغائط » ، وهو نسخة العمدة ، ويأتى للشارح في الوجه الخامس والسادس
التعبير عنه بالغائط

(٢) قوله « كيف كان » ، أقول : لأنه يريد سواء كان لغائط وبول أو لأحدهما
كما أشار إليه قوله « لأن هذا الحكم » ، وهو النهي عن استقبال القبلة واستدبارها
عام في جميع صور قضاء الحاجة ، فالمعنى إذا أتيتم قضاء الحاجة ، إلا أنه في هذا

لأن هذا الحكم عام في جميع صور قضاء الحاجة . وهو إشارة إلى ما قدمناه^(١) من استعمال هذه اللفظة مجازاً^(٢)

الثالث : الحديث دليل على المنع^(٣) من استقبال القبلة واستدبارها . والفقهاء اختلفوا في هذا الحكم على مذاهب : فمنهم من منع ذلك مطلقاً^(٤) ، على مقتضى ظاهر

الحديث بعد قوله « بغائط أو بول » لا يصح حمل الخلاء والغائط على معنى مجازي ، لأنه قد علم عموم الحكم لصور قضاء الحاجة من التعميم بالنص فحمله على المعنى الحقيقي متعين . نعم ويتبين حمله عليه في الحديث الأول حيث قال « إذا دخل أحدكم الخلاء ، ليعم ذلك الحكم » ، فإن دخول الخلاء إنما كانوا يقصدونه لخارج الدبر كما سلف في المكان المطمئن

(١) قوله « وهو إشارة إلى ما قدمناه » أقول : أى حمل لفظ الخلاء على قضاء الحاجة إشارة إلى ما أسلفه في الحديث الأول في الوجه الثانى منه

(٢) قوله « مجازاً » أقول : مرسل من باب إطلاق اسم المحل على الحال . وأما قوله آنفاً في النسخة الموجودة في بعض النسخ فكأنوا به أى بالغائط عن نفس الحدث فيجتمل أنه أراد تجوزوا به عنه ، ويحتمل أنه أراد حقيقة الكناية على جهة الانتقال من المألوم إلى المألوم العاديين

(٣) قوله « دليل المنع » أقول : أى تحريماً كما هو الأصل في النهي ، والآقوال هنا كلها محمولة على ذلك ، وعليه دل قول أبى أيوب « ونستغفر الله » . ولو قيل إن الكراهة للتنزيه كما ذهب إليه جماعة لزال إشكال تعارض أحاديث الباب

(٤) قوله « من منع ذلك مطلقاً » أقول : سوى الصحارى والبيان وسوى الاستقبال والاستدبار ، وذلك أن فى المسألة أربعة أقوال : هذا أحدها وهو قول أبى أيوب ومجاهد والنخعى ، لحديث أبى أيوب هذا ولما عند مسلم من حديث أبى هريرة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « إذا جلس أحدكم على حاجة فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها » ، وعنده من حديث سلمان « نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن

هذا الحديث . ومنهم من أجازاه مطلقاً ، ورأى أن هذا الحديث منسوخ وزعم أن ناسخه حديث مجاهد عن جابر قال « نهى رسول الله ﷺ أن نستقبل القبلة ببول . فرأيته قبل أن يقبض بعام يستقبلها ، ومن نقل عنه الترخيص في ذلك مطلقاً عروة

نستقبل القبلة بغائط أو بول ، قالوا : ولأنه إنما نهى عن ذلك لحرمة القبلة ، وهو موجود في البنيان كالصحارى ، ولأنه لو جاز لحائل لجاز في الصحارى ، فإن بيننا وبين الكعبة أودية وجبالاً وأبنية . الثاني جواز ذلك مطلقاً وقد ذكر الشارح أنه نقل عن عروة بن الزبير وربيعة ، ونقل أيضاً عن داود الظاهري ، وقالوا : إن هذا الحديث منسوخ كما أشار إليه الشارح ، وإذا نسخ بقي على الأصل وهو الجواز ، والناسخ حديث جابر الذي ذكره أخرجه أحمد وأبو داود وابن خزيمة وغيرهم وله ألفاظ ، قال الحافظ ابن حجر : والحق أنه ليس بناسخ لحديث النهي ، بل هو محمول على أنه رآه في بناء أو نحوه ، لأن ذلك هو المعهود من حاله صلى الله عليه وآله وسلم لمبالغته في التستر . انتهى . قلت : ثم لا يخفى أن حديث جابر إنما أفاد جواز الاستقبال لا غير ، ودعوى النسخ به أعم فالدليل أخص من الدعوى . نعم حديث ابن عمر الآتي يتم به عموم الدعوى ، واستدل المجيز مطلقاً بحديث عائشة أن ناساً كانوا يكرهون استقبال القبلة بفروجهم ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « أو قد فعلوها ؟ حولوا مقعدتي إلى القبلة » رواه أحمد بن حنبل وابن ماجه وإسناده حسن ، إلا أنه أشار البخاري في تاريخه إلى أن فيه علة . والمقعدة بفتح الميم موضع القعود لقضاء حاجة الإنسان ، واستدل أيضاً بحديث ابن عمر قال « رقيت على ظهر بيت فرأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً على لبنتين مستقبلاً بيت المقدس مستدبراً الكعبة » رواه الشيخان . قلت : وهذا الحديث يتم به تطبيق الدليل للنسخ على الدعوى لمن ادعاه ، لأن حديث جابر في الاستقبال وهذا في الاستدبار . قلت : وفي حديث ابن عمر دليل على عدم كراهة استقبال بيت المقدس ، وحديث أبي داود « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نستقبل القبلتين ببول أو غائط » حديث ضعيف لأن فيه راوياً مجهول الحال كما قاله الحافظ ابن حجر

ابن الزبير ، وريسة بن عبد الرحمن . ومنهم من فرق^(١) بين الصحارى والبيان ، فنع في الصحارى ، وأجاز في البيان ، بناء على أن ابن عمر روى الحديث الذى يأتى ذكره بعد هذا الحديث فى البيان . فجمع بين الأحاديث ، فحمل حديث أبى أيوب - وما فى معناه - على الصحارى ، وحمل حديث ابن عمر على البيان^(٢) . وقد روى الحسن بن ذكوان^(٣) عن مروان الأصغر قال : رأيت ابن عمر أناخ راحلته مستقبل

(١) قوله « ومنهم من فرق » أقول : نسبة النووى فى شرح المطلب الى العباس ابن عبد المطلب وعبد الله بن عمر والشعبي ومالك وإسحق ورواية عن أحمد ، وهذا هو القول الثالث من أقوال هذه المسألة

(٢) قوله « وحمل حديث ابن عمر على البيان » أقول : ومثله يحمل حديث جابر ابن عبد الله الماضى ، إلا أنه يأتى عن ابن عمر ما هو أعم من الحمل على البيان ، فانه اكتفى بستر البعير عن القبلة فدل على أنه يرى أن النهى إنما هو عما لا حائل بين قاضى الحاجة وبين القبلة ، وذلك أعم من البيان ، إلا أن يراد بالبيان مطلق السترة بيناء أو غيره ، ويعتبر قرب السترة لئلا يرد ما سبق من الأبنية والجبال

(٣) قوله « الحسن بن ذكوان » أقول : هكذا فى النسخ . والذى فى جامع الأصول « الحسين » ، بالياء المثناة من تحت ابن ذكوان المعلم البصرى ، وذكوان بفتح الذال المعجمة وسكون الكاف ، وفيه مروان الأصغر غير منسوب ، كذا جاء فى تاريخ البخارى ، ثم قال : روى عنه الحسن بن ذكوان انتهى ، ذكره فى ترجمة مروان هكذا بغير مثناة تحته كما فى نسخ الشرح^(١) فأحد الموضوعين فى الجامع غلط . ثم راجعت التقريب فرأيت أنه عدّه فيمن اسمه الحسن وقال صدوق يخطئ . وروى بالقدر وكان يدلس انتهى . فبين أن الوهم من ابن الأثير حيث نظمه فى تراجم من يسمى الحسين بالمشاء

(١) هما فى الخلاصة اثنان : أحدهما الحسن بن ذكوان البصرى أبو سلمة روى عن الحسن وابن سيرين ضعفه أحمد وابن معين ، والآخر الحسين بن ذكوان العوذى المعلم البصرى روى عن عطاء وعمر بن شعيب وقتادة وثقه ابن معين وأبو حاتم

القبلة ، ثم جلس يبول إليها . فقلت : أبا عبد الرحمن ، أليس قد نهى عن هذا ؟ فقال :
بلى إنما نهى عن ذلك في الفضاء . فإذا كان بينك وبين القبلة شيء يسترك فلا بأس ،
أخرجه أبو داود^(١) .

واعلم أن حمل حديث أبي أيوب على الصحارى مخالف لما حمّله عليه أبو أيوب^(٢)
من العموم . فإنه قال : فأتينا الشام فوجدنا مراحيض قد بنيت قبيل القبلة ، فتشرف
عنها ، فرأى النهى عاما^(٣) .

التحتية فتحقق غلط ابن الأثير في كونه عده فيمن اسمه حسين وأصاب في الموضع
الآخر . نعم رواه حسين بن ذكوان إلا أنه لم يرو عن مروان الأصغر وليس بأخ
لحسن المذكور كما ذكره في الإكمال

(١) قوله : أخرجه أبو داود ، أقول : والدارقطني والحاكم في المستدرک وقال :
إنه صحيح على شرط البخارى

(٢) قوله : لما حمّله عليه أبو أيوب ، أقول : وراوى الحديث أعرف بالمراد
منه ، ولذا يرجح تفسير الراوى على غيره كما تقرر ، وإن كان لي فيه وقفة لأحاديث
« رب مبلغ أوفقه من سامع ، رب حامل فقه الى من هو أفقه منه » . على أنه معلوم
وقوع ذلك . وإذا يقال طريقة الخلف أعلم^(١) وطريقة السلف أسلم . إلا أن يقال :
تختص تلك الدعوى بتفسير الألفاظ اللغوية ونحوها فله وجه

(٣) قوله : « فرأى النهى عاما » أقول : لأن المراحيض هي البيوت المبنية لقضاء
الحاجة ، فحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا أتيتم الغائط ، على معنى إذا قضيتم
الحاجة على تأويل الشارح ، وإذا أتيتم المكان المطمئن على المعنى الحقيقي فأدخل غيره
لملاقاته في المعنى المراد بالنهى بالقياس عليه ، أو لأنه رأى ذكر المكان المطمئن

(١) لا يفضل الخلف على السلف بشيء ، ورحم الله المحشى فقد تبع بهذه الكلمة
بعض من يتحلون مذهب المعتزلة بأنهم يرون أنهم أوجدوا علم الكلام ففاقوا فيه ، ومن
مبادئه تحكيم العقل في النصوص وقد يكون بما لا عهد به لخير القرون

الرابع : اختلفوا في علة هذا النهى^(١) من حيث المعنى . والظاهر : أنه لإظهار الاحترام والتعظيم للقبلة . لأنه معنى مناسب ورد الحكم على وفقه ، فيكون علة له . وأقوى من هذا في الدلالة على هذا التعليل : ما روى من حديث سلة بن وهرام عن سراقه بن مالك^(٢) عن رسول الله ﷺ : « إذا أتى أحدكم

خرج مخرج الغالب ، وهذا الوجه أولى من قول الحافظ ابن حجر : إن أبا أيوب حمل لفظ الغائط على حقيقته ومجازه بناء على أنه يطلق على المراحيض الغائط بالمعنى الحقيقي مجازاً لأن الحمل للفظ واحد على الحقيقة والمجاز فيه خلاف معروف . واعلم أن هذه الأقوال مبنية على أن النهى للتحريم ، وأنه لا بد من التوفيق بين أحاديث الباب أو القول بالنسخ . وبقي وجه من التوفيق صريح وهو حمل النهى على الكراهة لا التحريم ، وهذا وإن كان خلاف أصل النهى إلا أن قرينة إرادته فعله صلى الله عليه وآله وسلم بخلافه ، وأنه بيان للجواز كما في شربه قائماً يئانا لكون النهى عنه للتنزيه ، وهذا لم يتعرض له الشارح ، وقد ذهب إليه أئمة من الآل . وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل المكروه . وأجيب بأن فعله له لبيان الجواز ليس مكروهاً ، بل هو من البلاغ للتشريع فهو واجب ، إذ البلاغ يقع بالقول أو الفعل أو بهما ، وحمل أحاديث الباب على هذا ، وهو الأقرب عندى

(١) قوله : اختلفوا في علة هذا النهى ، أقول : لأن الأصل في الأحكام ربطها بالعلل كما سلف ، فقد يأتي بها النص فيسكنى المؤنة كما هنا وقد لا يأتي^(١) له مناسبات تكون عللاً بالنظر إلى ما ظهر للعالم من المناسبة ، وقد لا تكون علة في نفس الأمر . وهنا قد ورد أنه لم يكرام قبلة الله ، إما بأن لا يواجهها بالخارج استقبالا أو استدباراً ، وإما بأن لا يواجهها بكشف العورة ، وإما للأمرين معا كما يأتي في الوجه الخامس

(٢) قوله : سراقه ، أقول : هو بضم المهملة ثم راء بعدها ألف قفاف ، صحابي

البراز^(١) فليكرم قبله الله عز وجل ، ولا يستقبل القبلة ، وهذا ظاهر قوى فى التعليل بما ذكرناه

ومنهم من علل بأمر آخر . فذكر عيسى بن أبى عيسى قال : قلت للشعبى - هو بفتح الشين المعجمة^(٢) ، وسكون العين المهملة - عجبت لقول أبى هريرة ونافع عن ابن عمر . قال : وما قال ؟ قلت : قال أبو هريرة « لا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها » وقال نافع عن ابن عمر « رأيت النبي ﷺ ذهب مذهباً مواجه القبلة^(٣) » . قال :

جليل كان شاعراً مجيداً ، هو الذى قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : كيف بك إذا لبست سوارى كسرى ، فلما أتى عمر بسوارى كسرى ومنطقته وتاجه دعا بسراقة وألبسه إياهما وقال له عمر : ارفع يديك ، الله أكبر ، الحمد لله الذى سلهما كسرى بن هرمز الذى كان يقول : أنا رب الناس ، وألبسهما سراقة بن مالك بن جعشم من بنى مدلج ، ورفع بها عمر صوته . مات سنة أربع وعشرين ، وحديث سراقة هذا أخرجه حرب بن اسماعيل الكرماني فى مسائله والطبرى فى تهذيبه بلفظ « إذا أتى أحدكم الغائط فليكرم قبله الله ، ولا يستقبل القبلة ، وتمامه » . واتقوا مجالس اللعن : الظل والماء وقارعة الطريق ، ذكره الأسيوطى فى الجامع الكبير ، ثم قال : وضعف . وقال أبو حاتم : إنما يرويه موقوفاً . انتهى . ولضعفه قال الشارح المحقق : وروى

(١) قوله « البراز » أقول : بفتح الموحدة كسحاب : المكان الخالى

(٢) قوله « بفتح الشين » أقول : المعجمة وسكون العين المهملة والباء الموحدة وياء النسبة ، هو أبو عمرو عامر بن شراحيل ، تابعى جليل القدر ، أدرك خمسمائة من الصحابة أو أكثر . قال ابن عينة : كان ابن عباس فى زمانه والشعبى فى زمانه . ولد لست سنين خلت من خلافة عثمان ، وتوفى سنة أربع ومائة ، وقيل غير ذلك

(٣) قوله « مذهباً مواجه القبلة » أقول : المذهب عما يكنى به عن قضاء الحاجة ،

أما قول أبي هريرة : ففي الصحراء ، إن الله خلقاً من عباده يصلون في الصحراء ، فلا تستقبلوهم ، ولا تستدبروهم . وأما بيوتكم هذه التي تتخذونها للثمن . فإنه لا قبله لها . وذكر الدارقطني : أن عيسى هذا ضعيف^(١)

وينبئ على هذا الخلاف في التعليل^(٢) : اختلافهم فيما إذا كان في الصحراء ، فاستتر بشيء : هل يجوز الاستقبال والاستدبار أم لا ؟ فالتعليل باحترام القبلة يقتضي المنع ، والتعليل برؤية المصلين يقتضي الجواز^(٣)

ويظهر أن هذا المذهب كان في العمران ، وأن هذا الحديث كحديثي جابر وابن عمر في أنه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل القبلة عند قضاء حاجته

(١) قوله : إن عيسى هذا ضعيف ، أقول : وثابته أنه حديث موقوف ليس بمرفوع ، فإن الشعبي لم يرفعه ، وإن كان هذا مما ليس للاجتهاد فيه مسرح إلا أنه يمكن أن يكون أخذ عن أهل الكتاب

(٢) قوله في التعليل . . أقول : أي اختلفوا هل العلة إكرام القبلة أو الاستئثار عن المصلين ، وظاهر كلام ابن عمر الماضي أنه لأجل القبلة ، ويحتمل أنه لأجل المصلين من العباد

(٣) قوله . والتعليل برؤية المصلين يقتضي الجواز ، أقول : يحتمل الإضافة الى المفعول أي رؤية المتبرز المصلين . إلا أنه يمنع عنها أنه لا مشاهدة منه لهم ، فالإضافة الى الفاعل أي رؤية المصلين له ، إلا أنه غير خلاف أن اللفظ المذكور في ذلك الأثر الموقوف ليس فيه التصريح بأن العلة احترام رؤية المصلين له ، لم لا يجوز أن تكون العلة غير ذلك كما كرامتهم عن كشف العورة . ثم إن سلم أنها العلة فالسترة تمنع رؤية المصلين المستقبليين له المتوجهين نحو القبلة ، إذ السترة تمنعهم عن رؤيته ، وأما من هم قدامه من المصلين فلا يحتاج الى سترة عنهم ، لأنهم مستقبلون القبلة فنظرهم لا يقع عليه ضرورة أن المتبرز من ورائهم وهم قدامه ، فالمنع عن استقباله أو استدباره القبلة ليس إلا دفعاً لرؤية من خلفه من المصلين ، فانه إذا استقبل رأوا دبره وإذا استدبر رأوا

الخامس : قوله **عَلَيْهِ** ، إذا أتيتم الخلاه ، فلا تستقبلوا القبلة . . الحديث ، يقتضى أمرين . أحدهما : ممنوع منه ^(١) . والثاني : علة لذلك المنع . وقد تكلمنا عن العلة . والكلام الآن على محل العلة ^(٢) . فالحديث دل على المنع من استقبالها لغائط أو بول ، وهذه الحالة تتضمن أمرين ^(٣) . أحدهما : خروج الخارج المستقذر . والثاني : كشف العورة ، فن الناس من قال : المنع للخارج ، لمناسبته لتعظيم القبلة عنه . ومنهم من قال :

قبله ، فإذا جعل سترة من خلفه منعت عن رؤيته مستقبلاً لهم أو مستدبراً واستقباله القبلة استدبار لهم واستدبارها استقبال لهم ، إلا أن التعليل المنصوص أولى بالاعتبار من هذه العلة الموقوفة

(١) قوله « أحدهما ممنوع منه » أقول : وهو ما أفاده النهى ، والثاني علة لذلك المنع وهو ما أفاده تعليق الحكم ، وهو النهى على الوصف المناسب للعلية ، فإن في القبلة معنى مناسباً هو إكرامها بالصيانة عن المكروه من الأمرين الآتين كما ناسب إكرامها منع المصلي عن البصاق إليها وعن الالتفات إعراضاً عنها ، ولأنها الجهة التي يعرض الرب عن المصلي إن أعرض عنها

(٢) قوله « على محل العلة » أقول : وهو الجهة التي راعى الشارع إكرامها . وقوله « استقبالها ، أى محل العلة » فالضمير للحل وتأنيثه لجاورته المؤنث ، ويحتمل أنه للقبلة والسياق فيها ، ولم يذكر الاستدبار لأنه قد علم أن حكمه حكم مقابله

(٣) قوله « وهذه الحالة تتضمن أمرين » أقول : الحالة المنهى عنها تحتمل أحد أمرين ، فاستعمل التضمن في الاحتمال لأن المحتمل داخل في ضمنه ما يحتمله ، أى يحتمل أن المراد إكرام القبلة عن الخارج المستقذر ومواجهتها به ، أو إكرامها عن كشف العورة إليها ، فإن الكل يصحان عنه ما يراد إكرامه فذهب إلى كل واحد قائل . قلت : ويحتمل أن المنع للأمرين ، ولكل واحد على انفراده ، فلا تواجه القبلة بكشف العورة ولو في غير قضاء الحاجة ، ولا تواجه بالقاء العذرة إليها ولو في غير قضاء الحاجة

المنع لكشف العورة . وينبني على هذا الخلاف خلافهم في جواز الوطء مستقبل القبله مع كشف العورة ، فمن علل بالخارج أباحه ، إذ لا خارج^(١) . ومن علل بالعورة منعه

السادس : « الغائط » في الأصل : هو المكان المظلم من الأرض ، كانوا يقصدونه لقضاء الحاجة ، ثم استعمل في الخارج . وغلب هذا الاستعمال على الحقيقة الرضية ، فصار حقيقة عرفية

والحديث يقتضى أن اسم « الغائط » لا ينطلق على البول ، لتفرقة بينهما . وقد تكلموا في أن قوله تعالى ﴿ ٥ : ٦ ﴾ أو جاء أحد منكم من الغائط هل يتناول الريح مثلاً أو البول ، أو لا ؟ بناء على أنه يخص لفظ « الغائط » ، لما كانت العادة أن يقصد لأجله ، وهو الخارج من الدبر^(٢) ، ولم يكونوا يقصدون الغائط للريح مثلاً . أو يقال : إنه مستعمل فيما كان يقع عند قصدهم الغائط من الخارج من القبل أو الدبر كيف كان والسابع : قوله « ولكن شرقوا أو غربوا » محمول على محل يكون التشريق

(١) قوله « أباحه إذ لا خارج » أقول : أى نظر الى ما ذكر ، وإلا فانه قد أخرج الطبراني والنسائي عن عبد الله بن سرجس مرفوعاً « إذا أتى أحدكم أهله فليستر ولا يتجردا تجرد العيرين » وأخرجه الطبراني أيضاً وابن ماجه عن عبد الله بن عبد ، وأخرجه الطبراني من حديث أبي أمامة بلفظ « إذا أتى أحدكم أهله فليستر عليه وعلى آله ولا يتعريان تعري الخمر » ، وأخرجه الدارقطني في الأفراد عن عبد الله بن سرجس بلفظ « إذا أتى أحدكم أهله فليلق على عجزه وعجزها ثوباً ولا يتجردان تجرد العيرين » هو شامل لحالة الاستقبال وغيرها

(٢) قوله « وهو الخارج من الدبر » أقول : قد أشرنا الى البحث قريباً ، وهذا الأظهر من قسمي التردد ، فانهم كانوا لا يقصدون الغائط للبول والريح ، فاطلاقه على مطلق الخارج كما أفاده الآخر من التردد غير واضح ، نعم الخدك في الآية عام لأدلة أخرى

التغريب فيه مخالفاً لاستقبال القبلة واستدبارها ، كالمدينة ^(١) التي هي مسكن رسول الله ﷺ ، وما في معناها من البلاد ، ولا يدخل تحته ما كانت القبلة فيه إلى المشرق أو المغرب

الثامن : قول أبي أيوب « فقدما الشام الخ » فيه ما قدمناه ثمة من حمله له على العموم ^(٢) بالنسبة إلى البنيان والصحارى ، وفيه دليل على أن للعموم صيغة عند العرب وأهل الشرع ، على خلاف ما ذهب إليه بعض الأصوليين ^(٣) . وهذا - أعني استعمال

(١) قوله « كالمدينة » أقول : وما في سمتها من البلاد كالشام ممن إذا استقبل المشرق أو المغرب لم يستقبل القبلة ولا يستدبرها ، أما من كان في المشرق فقبلته في جهة الغرب وكذلك عكسه . ووقع في ترجمة البخارى لحديث أبي أيوب ما لفظه « ليس في المشرق ولا في المغرب قبلة » ومراده مشرق أهل المدينة والشام وما في سمتها . واعلم أن هذا اللفظ في الحديث يؤخذ منه عدم تحريم استقبال القمرين واستدبارهما ، وأما الحديث الذي أخرجه الحكيم الترمذى مرفوعاً في كتاب المناهي له وفيه النهي عن ذلك فمداره على عباد بن كثير وهو متفق على ضعفه

(٢) قوله « على العموم » أقول : واللفظ العام هو الغائط لتعريفه بلام الجنس ، ولوقوعه في عموم كلمة « إذا » ، إلا أنه لا يتم إذا حمل الغائط على معناه اللغوى ، لأن ذلك إنما يعم المواضع المطمئنة ولا يشمل الأبنية في البيوت ، وقد سلف أنه يحتمل حمله على الأمرين ، وأنه في اللغوى أظهر ، فأبو أيوب حمله على محل قضاء الحاجة مطلقاً ، إما لعموم اللفظ أو لعموم الحكم باللاحاق لظهور المعنى في المحليين على سواء ، فهو من القياس بعدم الفارق ، وعليه لا يتم الاستدلال على العموم المتنازع فيه بهذا العمل من أبي أيوب ، ولأن للعموم صيغة

(٣) قوله « بعض الأصوليين » أقول : هم نفاة العموم . وقوله « وهذا » أى الدليل على أن للعموم صيغة فرد من الأفراد ، ويأتى له نظير في الاستدلال على قبول خبر الآحاد ، وهو رفع لما يقال لا يثبت حديث أبي أيوب عام حتى يثبت أن

صيغة العموم - فرد من الأفراد ، له نظائر لا تحصى ، وإنما نهينا عليه على سبيل ضرب المثل ، فن أراد أن يقف على ذلك فليتبّع نظائره يجدها

التاسع : أولع بعض أهل العصر - وما يقرب منه^(١) - بأن قالوا : إن صيغة العموم إذا وردت على الذوات - مثلاً - أو على الأفعال . كانت عامة في ذلك ، مطلقة في الزمان والمكان^(٢) كان^(٣) ،

في اللغة لفظاً عاماً ، والمانع لا يقول به فيه^(١) يأتي تحقيق علم ورود هذا قريباً إن شاء الله تعالى

(١) قوله : بعض أهل العصر وبالقرب منه ، أقول : اشتهر هذا عن القرافى ، ورد عليه السبكي وابنه وغيرهما تبعاً للشارح المحقق ، وللسبكي الكبير كلام يأتي قريباً

(٢) قوله : مطلقة في الزمان والمكان ، أقول : فيه خلاف ، فالجمهور يقولون : عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال والأزمنة والأمكنة إلا لمختص ، وهذا لفظ الفصول ، ومثله في جمع الجوامع يعنون أنه إذا قال مثلاً : ليصل كل رجل ركعتين فإنه يخاطب كل من يصدق عليه مسمى الرجل بصلاة ركعتين على أى حال كان من شيخوخة وشباب وفقر وغنى ونحوها ، وفي أى زمان وفي أى مكان ، إلا ما نهى عنه الشارع ، فن صلى تينك الركعتين فقد برئت ذمته وخلص عن الخطاب وعد ممثلاً ، ومن لا فلا . هذا أفراد الجمهور وخالفهم^(١) فقال : إن صلى رجل واحد تم الامتثال وبطل باللفظ العام الاستدلال ، لأنه مطلق في غير الذوات ، وقد تحقق الامتثال بهذه الصورة . هذا مراد الفريقين ، وسافر ذهن العلامة الجلال عن مرادهم فقال : هذا لا يتمشى - أعنى استلزام عموم الذوات لعموم ما ذكر - إلا على أحد أمرين : إما على القول بأن الأمر يستلزم التكرار ، أو على القول بأن تعلق الخطاب بمن سيوجد بنفسه لا بدليل خارجي من قياس أو غيره . وقد اختار الجمهور في المسألتين خلاف ما تنبى عليه هذه المسألة . هذه خلاصة ما قاله . وهو وهم بالنظر

والأحوال والمتعلقات^(١). ثم يقولون : المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة^(٢)

الى الشقين : أما الأول فلائنه لا ملازمة بين إفادة الأمر التكرار وهذه المسألة أصلاً ، فانه إذا أوقع الرجل الصلاة المأمور بها في المثال مرة واحدة برئت ذمته وعد بمثابة عندا لجمهور ، ولا يقولون بأنه يتكرر عليه الأمر أصلاً ، فهذا الذى ذكره ليس من محل النزاع في ورد ولا صدر ، إنما خلط مسألة إفادة الأمر التكرار بمسألة التزام عموم الذوات عموم غيرها ما ذكر ، وفي كلامه فساد من جهة قصره محل النزاع على العام الذى في سياق الأمر ، والنزاع في أعم من ذلك شامل للنهائى والأخبار . وأما الشق الثانى من التردد وهو قوله إنه لا يتم إلا على القول بأن تعلق الخطاب يعم من سيوجد بنفسه لا بدليل خارجى ، فهذا الخلاف إنما هو في الخطاب الشفاهى يتخيل أنه لا يتم فيه هذا الاستلزام إلا على هذا التقدير ، إلا أن التحقيق أنه لا يترتب عليه ، لأن مرادهم أن العموم للذوات يستلزم عموم ما ذكر في كل عام سواء ثبت عمومهم لأفراده بالقياس أو بغيره فتأمل . ولصاحب (الابحاث المسددة) في بقية أبحاثه في آخر سورة مريم كلام في ذلك غير قويم قد أبنا وهمه فيه^(٣) مع تبججه به

(١) قوله « والمتعلقات » أقول : كأنه عطف تفسيرى ، فقد شمله « الأحوال » ولذا حذفه صاحب الفصول

(٢) قوله « ثم يقولون المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة » أقول : قررنا المقدمة الأولى وهى إطلاق العام في الزمان والمكان والأحوال ، وهذه المقدمة مسلبة لهم أنه مطلق لفظاً ، لكنه مستلزم عمومها كما يأتى بتحقيقه ، ثم رتبوا على هذه المقدمة مقدمة أخرى هى أن المطلق يكفي في العمل به صورة واحدة ، ومعنى كفاية العمل أنها تخلص الذمة بها ويعد المخاطبون ممثلين بفعل صورة واحدة ، وهذه المقدمة

(١) لم يذكر في أى كتاب رد على صاحب الأبحاث ، إذ صاحب الأبحاث المسددة مشى على طريقة من سبقه من الأصوليين وجعل للذوات مدلولاً غير مدلول الأفراد ، فليس هو وحده في هذا الميدان . أما مدلول الفرد فيعم الذوات عندهم

فلا يكون حجة فيما عداها . وأكثرنا من هذا السؤال فيما لا يحصى من ألفاظ الكتاب والسنة ^(١) ، وصار ذلك ديدنا لهم في الجدل

وهذا عندنا باطل ^(٢) ، بل الواجب أن ما دل على العموم في الذوات - مثلاً - يكون دالاً على ثبوت الحكم في كل ذات تناولها اللفظ . ولا تخرج عنها ذات إلا بدليل يخصه . فمن أخرج شيئاً من تلك الذوات فقد خالف مقتضى العموم

نعم المطلق يكفى العمل به مرة ^(٣) ، كما قالوه . ونحن لا نقول بالعموم في هذه

مسئلة أيضاً في مطلق لا يستلزم عموم الأزمنة كما سيأتى . ثم تركب لهم قياس من الشكل الأول بأن يقال في العام : هذا مطلق ، وكل مطلق يكفى في العمل به صورة واحدة ، فالعام هذا يكفى في العمل به صورة . وقد أشار بقوله : فلا يكون حجة فيما عداها ، لأنها إذا خلصت الذمة بصورة واحدة لم يبق حجة فيما عدا تلك الصورة

(١) قوله : فيما لا يحصر من ألفاظ الكتاب والسنة ، أقول : فيقولون قوله تعالى ﴿ الزانية والزاني ﴾ الآية ﴿ فاجلوا ﴾ الآية ، قد حصل الامتثال بحمله صلى الله عليه وآله وسلم لمن أتى ذلك في عصره فلا حجة فيه على جلد من أتى هذه الفاحشة بعده . وكذلك ﴿ السارق والسارقة ﴾ وفي الأحاديث كهذا الحديث يقولون مثل ذلك

(٢) قوله : باطل عندنا ، أقول : لبطان المقدمة القائلة بأن إطلاق العام في غير الذوات تكفى في العمل به صورة واحدة ، فإن هذه الدعوى باطلة لإبطالها ما أقروا به من عموم الذوات ، وذلك أن اللفظ الدال على عموم الذوات دال على ثبوت الحكم في كل ذات داخله تحته ، ولا تخرج عنه ذات إلا بالنخصيص . فمن قال إنه يكفى في العمل به صورة واحدة فقد أخرج عدة ذوات مما شملهم اللفظ العام بغير مخصص ، بخالف مقتضى العموم ، فائباتهم المقدمة الثانية أبطل مقتضى ما أقروا به في المقدمة الأولى من إثبات العموم

(٣) قوله : نعم المطلق الخ ، أقول : هو جواب ما لعله يقال : فهل المقدمة الثانية

المواضع من حيث الإطلاق ، وإنما قلنا به من حيث المحافظة على ما تقتضيه صيغة العموم في كل ذات . فإن كان المطلق ^(١) مما لا يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة

صحيحة في كلامهم أم باطلة كالأولى ؟ فأجاب بأنها صحيحة ، ولا يلزم من صحتها إبطال العموم في الأزمنة والأمكنة والأحوال ، فانا وإن قلنا بالعموم في مواضع الإطلاق فاثباتها له إنما هو من جهة المحافظة على أفرادها استلزمت عموم ما أطلق فيه ، وإلا لم يبق عاماً وقد كان عاماً ، فهذا خلف ، وقد أحسن صاحب الفصول وابن السبكي في جمع الجوامع في التعبير بقوله « يستلزم »

(١) قوله « فإن كان المطلق » أقول : هذه فرضية ، فانه إذا كان اللفظ العام لم يكف في العمل به مرة واحدة فذكره لهذا الشق استيفاء للاحتمالين ، وإلا فالتعويل على الشق الأخير . ثم إن هذا يبان أن المقدمة القائلة بأن المطلق تكفى فيه صورة واحدة ليست على إطلاقها ، بل إذا لم يخالف ذلك مقتضى صيغة العموم ، فان خالفها كان الحكم للعموم محافظة على مقتضى صيغته ، وفي ضمن هذا التقرير من الشارح المحقق سؤال الاستفسار عن مرادهم بالمقدمة القائلة بأنه يكفى في المطلق صورة واحدة بأن يقال : إن أردتم المطلق الذى يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة لمقتضى العموم فسلم وليس من محل النزاع ، وإن أردتم المطلق الذى يقتضى العمل به مرة واحدة مخالفة لصيغة العموم فغير مسلم ، وقد أوضح ذلك غاية الايضاح بالمثال . واعلم أن ابن السبكي في جمع الجوامع حكى عن والده أنه قائل باستلزام عموم الذوات عموم الأمكنة والأحوال والأوقات ، وفي حواشى ابن أبى شريف على شرح المحلى له ما لفظه : واعلم أن والد المصنف حكى في كتاب إحكام الأحكام كل إشكال القرافى ، وأن ابن دقيق العيد ممن رد عليه مستدلاً بحديث أبى أيوب ، ثم قال - أعنى والد المصنف - وكلا القولين غير صواب ، وذكر أن الصواب العمل بالقاعدة يعنى أن العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والباق ، ولا يلزم ما ذكره القرافى . ثم قرر ذلك بما حاصله إن المحكوم عليه كالزاني والمشارك فيه أمران : أحدهما الشخص والثانى الصفة كالزنا مثلاً ، وأداة العموم لما دخلت عليه أفادت عموم الأشخاص

لمقتضى صيغة العموم ، اكتفينا في العمل به مرة واحدة . وإن كان العمل به مرة واحدة مما يخالف مقتضى صيغة العموم ، قلنا بالعموم محافظة على مقتضى صيغته ، لا من حيث إن المطلق يعم . مثال ذلك : إذا قال من دخل دارى فأعطه درهماً ، فمقتضى الصيغة العموم في كل ذات صدق عليها أنها داخلة

لا عموم الصفة ، والصفة باقية على إطلاقها ، فهذا معنى قولهم العام في الأشخاص مطلق في الأحوال والأزمنة والبقاع ، أى كل شخص حصل منه مطلق زنا حد ، وكل شخص حصل منه مطلق شرك قتل بشرطه ، ورجع العموم والإطلاق الى لفظة واحدة باعتبار مدلولها بين الصفة والشخص المتصف بها ، فافهم ذلك . انتهى . ثم نقل كلاماً خلاصته الرجوع إلى استلزام العموم للأشخاص عموم ما ذكر ، وموافقة الشارح المحقق ، وقال ابن أبي شريف : إن منه أخذ والده أنه قاتل بمثل ما قاله الشارح ، وبه يعرف قوله : كلا القولين غير صواب ، فانه قد صوب قول الشارح ورجع اليه ، وأما كلامه الذى سلف وقوله إن العموم للأشخاص والإطلاق للصفات فانه لا طائل تحته ، اذ الشخص هنا هو من قامت به الصفة فالحكم عليه باعتبارها ، وقوله في حل مراده إن كل شخص حصل منه مطلق زنا أى غير المقيد بحال ولا زمان ولا مكان إن أراد غير مقيد لفظاً فهو اتفاق ، وإن أراد عقلاً فهو باطل اذ لا بد لهذا المطلق في وجوده من حال وزمان ومكان ، وهذا معنى استلزام عموم الأشخاص عموم ما ذكر ، فقالت هذه غير مقالة الشارح ، فكيف يقول إنها غير صواب ؟ والعجب من المحقق ابن أبي شريف حيث نقله ساكتاً عليه . واعلم أنه زعم البرماوى في شرح ألفيته أنه وقع للشارح المحقق في حديثه إذا تباع الرجال فكل واحد منهما بالخيار ، ما يخالف ما قرره هنا من هذا الاستلزام ، ونقل عنه أنه قال : الخيار عام ومتعلقه وهو ما يكون فيه الخيار مطلق ، فيحمل على خيار الفسخ . وقد رد على البرماوى ابن أبي شريف ، ويأتى بمشيئة الله تحقيق ذلك وأنه لا تدافع هنالك ، عند الكلام على حديث الخيار . ثم أقول : قد أسفر وجه البحث وأضاءت أنوار تحقيق هؤلاء الأئمة ، وبقي عندى فيه بحث يرد على كل من القولين - قول

فإن قال قائل : هو مطلق في الأزمان ، فأعمل به في الذوات الداخلة الدار في أول النهار مثلاً ، ولا أعمل به في غير ذلك الوقت ، لأنه مطلق في الزمان ، وقد عملت به مرة ، فلا يلزم أن أعمل به مرة أخرى ، لعدم عموم المطلق

قلنا له : لما دلت الصيغة على العموم في كل ذات دخلت الدار ، ومن جعلتها النوات الداخلة في آخر النهار ، فإذا أخرجت تلك الذوات فقد أخرجت ما دلت الصيغة على دخوله وهي كل ذات

وهذا الحديث أحد ما يستدل به على ما قلناه . فإن أبا أيوب من أهل اللسان والشرع ، وقد استعمل قوله « لا تستقبلوا ولا تستدبروا ، عاماً في الأماكن ، وهو مطلق فيها . وعلى ما قال هؤلاء المتأخرون لا يلزم منه العموم ، وعلى ما قلناه يعم .

القرافي وقول الشارح المحقق - وهو أنه قد تعارض مقتضى الإطلاق ومقتضى العموم ، اذ مقتضى الإطلاق الاكتفاء بصورة واحدة ، وعليه بنى القرافي ، ومقتضى العموم عدم الاكتفاء بها ، وعليه بنى الشارح ، مع اتفاقهما على اجتماع العموم والإطلاق في المثال المذكور الذي ذكره الشارح وفي نظائره من صور العموم ، وإذا تعارض مقتضى كل واحد منهما فلماذا رجح الشارح مقتضى العموم وجعله حاكماً على الإطلاق ؟ ولماذا رجح القرافي مقتضى الإطلاق وجعله حاكماً على العموم ؟ فانه لا ترجيح إلا بمرجح ، وهذا لم يتعرض له هؤلاء النظار ، وهو بحث وارد ، والتحقيق أن العام في الأشخاص غير مطلق في الأحوال والامكنة والأزمنة ، بل هو مقيد بها عقلاً ، فانه لا بد من حال يقع عليه أفراد العام ، وزمان ومكان يقع فيهما ضرورة عقلية ، والتخصيص كما يقع بالعقل اتفاقاً يقع التقييد به إذ هما من واحد ، فكل فرد من أفراد العام مقيد بحال وزمان ومكان ، أى على أى حال وفى أى مكان وفى أى زمان فهو عام فى أحوال الأفراد وأزمانها وأمكنتها ، فإن أرادوا بقولهم إنه مستلزم عموم الأحوال والأزمنة والامكنة عقلاً فهو ما أردناه وإن اختلفت العبارة ، ولكن قول الشارح « ونحن لا نقول بالعموم فى هذه المواضع من حيث الإطلاق ، تسليم للقرافي ومن معه أن العام مطلق ، ونحن لا نسله بل نقول : إنه مقيد عقلاً بعموم أزمنة

لأنه إذا أخرج عنه بعض الأماكن خالف صيغة العموم في النهي عن الاستقبال والاستدبار

الأفراد وأحوالها وأمكنتها ، وبه يندفع ما أوردناه من البحث في أنه ترجيح بلا مرجح ، إذ مبناه على أن العام مطلق في غير النوات كما قاله القرافي وسلبه الشارح ، وقوله « وهو مطلق فيها ، قد عرفت أنه غير مطلق فيها بل مقيد عقلاً بأى مكان وأى زمان وعلى أى حال ، أما الكلية فلا إرادة العموم ، وأما أى زمان مثلاً فلا لأنه لا يتصور الامتثال من المكلف إلا بذلك ، فلو قال : أعط كل عالم من علماء البلد درهما فأعطاهم جميعاً فصار ممثلاً وخلصت ذمته عن الأمر ، ولو ما أعطاهم إلا واحداً^(١) لم يخلص عن الأمر ولا عد ممثلاً ، لأنه لا بد من عموم الإعطاء كل الأفراد ، وعلى قول القرافي إن أعطى واحداً خلص عن ذلك ، ولا شك أنه إلغاء منه لما أفاده اللفظ العام ، وعلى غير كلامه لا تبرأ ذمته إلا بإعطاء كل عالم على أى حال وفي أى مكان وزمان ، فإذا فعل ذلك فانه هنا قد تم الامتثال وعمل بصيغة العموم لأنها عامة للأفراد أى بكل زمان الأفراد ، فهما حافظ على إعطاء كل عالم فلا يكون إلا من دليل آخر ككون الأمر للتكرار مثلاً ، فهذه الصورة تستفاد من العام أصلاً لأنه عام في أفراد لا يدل على تعدد الأمر بالإعطاء للأفراد بل على شموله لهم ، وأين الشمول من التكرار . ويظهر لك تباين الأمرين أنه لو قال أعط زيدا درهماً فأعطاه صار ممثلاً وبرئت ذمته عند من يقول إن عموم الأشخاص يستلزم عموم الأحوال ونحوها ، ومن يقول الأمر يفيد التكرار يقول لا بد من إعطائه مرة بعد أخرى وهم جراً ، وبهذا تبين وهم الجلال وأنه التبس عليه الحال وظن أن استلزام عموم الأشخاص لعموم الأحوال والازمنة والامكنة إنما يتمشى على قول الأمر للتكرار ، وبينهما بون بعيد كما أسلفنا بيانه في الطرفين ، فتأمل . فلو لم تشمل هذه

(١) أى لو لم يعط العلماء إلا درهما واحداً لمجموعة لم تبرأ ذمته لأنه مأمور بإعطاء كل واحد على انفراد ولو لم يتحد الزمان والمكان

العاشر : قوله « ونستغفر الله »^(١) ، قيل : يراد به ونستغفر الله لباني الكنف على هذه الصورة الممنوعة عنده . وإنما حلهم على هذا التأويل أنه إذا انحرف عنها لم يفعل ممنوعاً فلا يحتاج إلى الاستغفار . والأقرب أنه استغفار لنفسه . ولعل ذلك لأنه استقبل واستدبر بسبب موافقته لمقتضى النهي غلطاً أو سهواً ، فيتذكر فينحرف ، ويستغفر الله

فإن قلت : فالغالب والساهى لم يفعلوا إثمًا ، فلا حاجة به إلى الاستغفار قلت : أهل الورع والمناصب العلية في التقوى قد يفعلون مثل هذا ، بناء على نسبتهم التقصير إلى أنفسهم في عدم التحفظ ابتداء . والله أعلم

*

١٣ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله عنهما قال : « رَرَيْتُ^(٢) يَوْمًا عَلَى بَيْتِ حَفْصَةَ^(٣) ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْضِي حَاجَتَهُ مُسْتَقْبِلَ الشَّامِ ، مُسْتَدْبِرَ الْكَعْبَةِ »
وفى رواية « مُسْتَقْبِلًا بَيْتَ الْمُقَدَّسِ »

الحواشي إلا على هذا البحث وإبراز أنوار تحقيقه ، وقد افترقت فيه أذهان الفحول ، وما زالت حول تحقيقه تجول

(١) قوله « ونستغفر الله » . أقول : المراد نستغفره بالذكر القلبي لا اللساني ، لأنه عند كشف العورة وفي محل قضاء الحاجة ، لأن الانحراف يشعر بأنه بعد كشف العورة والقعود لقضاء الحاجة والانحراف لا يخرج به عن تلك الهيئة

الحديث الثالث (٢) قال « رَقِيتُ » ، أقول : بكسر القاف ومعناه صعدت ، وحكى صاحب المطالع لغتين آخرين : فتح القاف بغير همزة ، وفتحها مع الهمزة

(٣) قال « على بيت حفصة » ، أقول : وهى بنت عمر زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم . أخت عبد الله من أبيه وأمه ، وهذا أحد ألفاظ الصحيح ، وفى لفظ عند

« عبد الله بن عمر بن الخطاب ، ، تقدم نسبه في ذكر أبيه ، رضى الله عنهما .
كنيته أبو عبد الرحمن ، أحد أكابر الصحابة علماً وديناً . توفي سنة ثلاث وسبعين ،
وقيل سنة أربع وسبعين . وقال مالك : بلغ ابن عمر سبعاً وثمانين سنة
هذا الحديث يعارض حديث أبي أيوب المتقدم من وجه ^(١) ، وكذلك ما في معنى
حديث أبي أيوب

واختلف الناس في كيفية العمل به ، وبالأول ، على أقوال . فمنهم من رأى أنه
ناسخ لحديث المنع ^(٢) ، واعتقد الإباحة مطلقاً . وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبنيان
مطرح ^(٣) ، وأخذ دلالاته على الجواز مجردة عن اعتبار خصوص كونه في البنيان
لاعتقاده أنه وصف ملغى ، لا اعتبار به . ومنهم من رأى ^(٤) العمل بالحديث الأول

البخارى . « على ظهر بيت لنا ، ، وفي لفظ « على ظهر بيت حفصة ، وجمع بينهما بأنه
حيث أضافه الى نفسه فعلى سبيل المجاز لكونها أخته

(١) قوله « من وجه ، أقول : من حيث الاستدبار للكعبة ، والذي في معنى
حديث أبي أيوب ما سلف مما أشرنا اليه في الحاشية

(٢) قوله « فمنهم من رأى أنه ناسخ للمنع ، أقول : لأن النسخ يكون بالأفعال
كالأقوال ، وقوله « واعتقد الإباحة مطلقاً ، لأن ذلك معنى نسخ المنع ، إذ هو رجوع
الى الأصل وهو الإباحة

(٣) قوله « وكأنه رأى أن تخصيص حكمه بالبنيان مطرح ، أقول : كان الذى
ذهب الى نسخ المنع واعتقد الإباحة رأى أن دعوى فعله صلى الله عليه وآله وسلم
هذا بيان لجواز الاستدبار في العمران كلام مطرح لا دليل عليه ، بل دلالاته على
الجواز مطلقاً هي الأظهر ، فان كون الجواز يختص بالبنيان غير صحيح ، لأنه وصف
ملغى لا يدار عليه حكم

(٤) قوله « ومنهم من رأى ، أقول : هذه دعوى لا دليل عليها ، إذ الأصل
عدم الاختصاص

وما في معناه ، واعتقد هذا خلاصاً بالنبي ﷺ . ومنهم من جمع بين الحديثين^(١) ، فرأى حديث ابن عمر مخصوصاً بالبيان ، فينخص به حديث أبي أيوب العام في البيان وغيره ، جمعاً بين الدليلين . ومنهم من توقف في المسألة . ونحن ننبه هنا على أمرين^(٢)

(١) قوله « ومنهم من جمع بين الحديثين » أقول : تقدم الكلام فيه آنفاً ، وتحصل أن هنا أربعة مذاهب : دعوى النسخ ، ودعوى الاختصاص ، والتفصيل بالترقية بين العمران والصحارى ، والتوقف . وهذا كله مبني على تعارض ، وفيه ما أسلفنا اختياره من حمل النهي على التنزيه فيندفع التعارض

(٢) قوله « ننبه هنا على أمرين » أقول : أحدهما تقوية من زعم الخصوصية بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن رؤية هذا الفعل كان أمراً اتفاقياً لم يقصده المرتضى ولا الرأى ، ومن شأن الأحكام العامة للأمة تبيانها لهم بالقول والدلالة على وجود ذلك الفعل منه بأن يقول : أما أنا فافعل ذلك ، ونحوه من أى دلالة كان يظهر لهم محل تخلية فيرونه موجهاً إلى القبلة ، لأنه لا يتم البلاغ للأمة إلا بأحد الأمرين . ولما اتفينا هنا دل على أنه خاص به صلى الله عليه وآله وسلم : هذا تقرير مراده . وأما قوله « وفيه بعد ذلك بحث » فكأنه يريد أنه قد يقال : رواية الواحد كافية في التبليغ ، وكمن فعل ومن حديث لم يروه إلا واحد مع عموم حكمه للأمة . وأما كونه لم يقصده ابن عمر فكثير مما يتحملة الراوى وبلغه من الأقوال والأفعال يكون اتفاقاً له لم يأت له ولا قصده ، بل يقصد أمراً آخر فتحصل له الإفادة اتفاقاً ، ولا يقول أحد بأنه لا يصح التحمل إلا لمن قصده . وكونه صلى الله عليه وآله وسلم يفعل في غيبة الناس ما ينهى عنه يتزهد عنه جانبه الشريف ، بل يحتمل أنه فعله للإبلاغ ، وقد أعلمه الله أنه يطلع عليه من يبلغ ذلك كما وقع ، ويكون هذا الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان أن النهي للكرهية لا للتحريم سواء في ذلك العمران والصحارى . وأما قول صاحب المنار حاشية البحر الزخار : أن صرف حديث النهي إلى الكراهية بعيد جداً ، فجرد استبعاد ، لأنه لا كلام في أن الأصل فيها التحريم إلا أنها تصرف عنه للقرينة كما يصرف الأمر عن الوجوب كذلك . وأما استدلاله باستغفار أبي

أحدهما : أن من قال بتخصيص هذا الفعل بالنبي ﷺ له أن يقول : إن رؤية هذا الفعل كما أمراً اتفاقياً ، لم يقصده ابن عمر ، ولا الرسول ﷺ على هذه الحالة يتعرض لرؤية أحد . فلو كان يترتب على هذا الفعل حكم عام للأمة لبيته لهم بإظهاره بالقول ، أو الدلالة على وجود الفعل . فإن الأحكام العامة للأمة لا بد من بيانها . فلما لم يقع ذلك - وكانت هذه الرؤية من ابن عمر على طريق الاتفاق ، وعدم قصد الرسول ﷺ - دل ذلك على الخصوص به ﷺ ، وعدم العموم في حق الأمة . وفيه بعد ذلك بحث

التنبيه الثاني : أن الحديث إذا كان عام الدلالة ^(١) ، وعارضه غيره في بعض الصور ، وأردنا التخصيص - فالواجب أن تقتصر في مخالفة مقتضى العموم على مقدار الضرورة ، ويبقى الحديث العام على مقتضى عمومه فيما يبقى من الصور ، إذ لا معارض له فيما عدا تلك الصورة المخصوصة التي ورد فيها الدليل الخاص . وحديث ابن عمر لم يدل على جواز الاستقبال والاستدبار معا في البنيان . وإنما ورد في الاستدبار فقط . فالمعارضة بينه وبين حديث أبي أيوب إنما هي في الاستدبار ، فيبقى الاستقبال لا معارض له فيه . فينبغي أن يعمل بمقتضى حديث أبي أيوب في المنع من الاستقبال مطلقاً ، لكنهم ^(٢) أجازوا الاستقبال والاستدبار معا في البنيان . وعليه هذا السؤال

أيوب فغايته أن أبا أيوب استغفر بناء على ما فهمه ، وليس فيه حجة على أن استغفاره يحتمل أنه لعدم التحرز عن فعل المكروه حتى صدر عنه سهواً ، فإن أهل الرتب العالية في الورع والتقوى يرون إتيان المكروهات وفعلها مما يتصورون عنه

(١) قوله « عام الدلالة » أقول : حديث أبي أيوب فانه عام للاستدبار والاستقبال ، وعارضه حديث ابن عمر في الاستدبار ، لأنه إنما قال : رأيت مستدبر الكعبة فيبقى الاستقبال ممنوعاً عنه على ما أفاده العام ، لأنه لا وجه لتخصيص العام إلا بما ورد فيه الخاص وأما ما لم يرد فيه فهو باق على حكمه

(٢) قوله « لكنهم » أقول : أي القائلين بأن حديث ابن عمر خص البنيان حكموا بجواز الاستقبال والاستدبار ، ولا دليل لهم إلا على الآخر ، فلو سلكوا مع

هذا لو كان في حديث أبي أيوب لفظ واحد يعم الاستقبال والاستدبار ، فيخرج منه الاستدبار ، ويبقى الاستقبال على ما قررناه آنفاً . ولكن ليس الأمر كذلك . بل هما جملتان ، دلت إحداهما على الاستقبال ، والأخرى على الاستدبار . تناول حديث ابن عمر إحداهما ، وهي عامة في محلها . وحديثه خاص ببعض صور عمومها . والجملتان الأخرى لم يتناولها حديث ابن عمر ، فهي باقية على حالها ولعل قائل يقول ^(١) : أقيس الاستقبال في البنيان - وإن كان مسكوتاً عنه - على الاستدبار الذي ورد فيه الحديث

ظاهر الحديث الخاص لما أجازوا ذلك في الاستقبال . واعلم أن هنا نسخة عوض توجد في بعض الشروح ، وهي أن هذا البحث وارد عليهم لو كان في حديث أبي أيوب لفظ عام يشمل الجهتين فيجري فيه ما ذكر من التخصيص ، بل الذي فيه التعيين عن الجهتين بمجملتين مستقلتين تناول حديث ابن عمر إحداهما وهي الجملة التي دلت على المنع من الاستدبار وهي عامة للبنيان وغيرها ، وحديث ابن عمر خاص ببعض صورها لأنه وارد في البنيان ، وحيث أنه فيبقى الاستقبال ممنوعاً عنه مطلقاً والاستدبار في الصحارى ، والجملة الحاكية للنسج عن الاستقبال باقية على عمومها . هذا خلاصة النسخة الأخرى وهي تقاب الأولى

(١) قوله « ولتأمل أن يقول ، أقول : هذا توجيه لدفع ما أورده عليهم من السؤال ، تقريره أن لقائل أن يقول إنما حكنا بإباحة الاستقبال وإن لم يرد به النص قياساً على ما ورد فيه وهو الاستدبار ، نخصصنا حديث أبي أيوب بالنص في بعضه والقياس على النص في الآخر ، فيرد عليه أمران : أحدهما أنه تقديم للقياس على ما يقتضيه اللفظ العام ، وفيه خلاف في الأصول وأبحاث تطول ، ولعل الشارح ممن يختار عدم القول به وإلى أشار بقوله « فيه ما فيه ، أي في هذا الوجه من الضعف الذي ثبت فيه وتقرر كأن أمراً معروفاً معنا يكتمن بالإشارة إليه بالاسم الموصول ، وهذه العبارة قد تعرفت بين العلماء في الإشارة إلى وجه الضعف ، وإلا فانه يمكن حلها بغير هذا كأن يقال : وفيه من الصحة والرصانة ما فيه ، وقوله على « ما عرف

فيقال له : أولا ، في هذا تقديم القياس على مقتضى اللفظ العام . وفيه ما فيه ، على ما عرف في أصول الفقه

وثانيا : إن شرط القياس مساواة الفرع للأصل ، أو زيادته عليه في المعنى المعتبر في الحكم . ولا تساوى هنا . فإن الاستقبال يزيد في القبح على الاستدبار ، على ما يشهد به العرف . ولهذا اعتبر بعض العلماء هذا المعنى ، فنفع الاستقبال وأجاز الاستدبار . وإذا كان الاستقبال أزيد في القبح من الاستدبار فلا يلزم من إلغاء المفسدة النافعة في القبح في حكم الجواز إلغاء المفسدة الزائدة في القبح في حكم الجواز

١٤ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه أنه قال « كان

في الأصول ، بيان لذلك الضعف ، فإنه قرر لجماعة من أئمة التحقيق القول بأنه لا يخص العام بالقياس ، ولعل الشارح ممن يختار ذلك كما يشير إليه بحثه هذا . وثانيهما ما أشار إليه بقوله « وثانيا ، ومراده أن شأن القياس مساواة الفرع وهو الملحق للأصل وهو الملحق به في علة الحكم وهي المرادة بالمعنى المعتبر في الحكم ، وهذا اتفاق بين متبني القياس ، وهنا قد فات هذا الشرط ، فإن المعنى المعتبر هو القبح والاستهانة حيث يواجهها بذلك ، بخلاف الاستدبار فإنه وإن كان قبيحا لكنه أخف قبحا ، فإنه كاهانة الانسان لمن يحب تعظيمه في غيبته وعند عدم مواجهته ، وذلك كاهاتته في وجهه ، والشاهد في هذا هو العرف فإنه الحاكم بأزيدية قبح المواجهة بالقبح ، ولذا إنه أجيح عند البعض الاستدبار لعدم شدة قبحه . واعلم أن هذا كله مبنى على أنه لم يرد الدليل على الإباحة إلا في حديث ابن عمر الذي لم يفسد جواز الاستدبار ، وقد أسلفنا لك حديث جابر في جواز الاستقبال ، وأنه أخرجه أحمد وأبو داود وابن خزيمة وغيرهم

رسول الله ﷺ يَدْخُلُ الْخَلَاءَ ، فَأَحْمِلُ أَنَا وَغُلَامٌ نَحْوِي ^(١) إِدَاوَةً ^(٢) مِنْ
مَاءٍ وَعَنْزَةً ، فَيَسْتَنْجِي بِالمَاءِ ،

« العنزة » ، الحربة الصغيرة ^(٣) . وكان حملها في ذلك الوقت ^(٤) لاحتمال أن يتوضأ

الحديث الرابع (١) قال « نحوي » ، أقول : هذه اللفظة انفرد بها مسلم ، والمراد
مقارب لي في السن ، والغلام هو المترعرع . قاله أبو عبيدة . وقال في المحكم : من
لدى الفطام الى سبع سنين ، وفي أساس البلاغة للزمخشري أنه الصغير إلى حد
الالتحاء . فإن قيل له بعد الالتحاء غلام فهو مجاز . وذكر الحافظ ابن حجر أن الغلام
المذكور هو ابن مسعود ، قسميته غلاما مجاز . وذكر احتمالا آخر أنه أبو هريرة أو
جابر ، والكل من غير دليل ناهض

(٢) قوله « إِدَاوَةٌ » ، أقول : إِدَاوَةٌ بكسر الهمزة إناء صغير من جلد ، فقوله من
ماء أى مملوءة . وفي قوله « كان يدخل » ما يدل على أنه أمر متكرر

(٣) قوله « الحربة الصغيرة » ، أقول : هي بفتح المهملة والنون : عصا أقصر
من الرمح لها سنان . وقيل هي الحربة القصيرة . ووقع في البخاري : العنزة عصا عليها
زج . وهو بضم الزاي ثم جيم مشددة . وفي الطبقات لابن سعد أن النجاشي كان
أهداها له صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا يؤيد كونها على
صفة الحربة لأنها من آلات الجنة ^(٥)

(٤) قوله « وكان حملها في هذا الوقت » . أقول : وهذا أحسن مما قيل إنه كان
يحملها ليستريح بها عند قضاء الحاجة ، لأنه - كما قال الحافظ ابن حجر - إن ضابطه
ما يستر الأسافل ، والعنزة ليست كذلك . نعم يحتمل أنه كان يركبها أمامه وينصب
عليها الثوب الساتر ، أو يركبها بجانبه لتكون إشارة إلى منع من يروم المرور بقربه ،
أو يحملها لينبش بها الأرض أو لينع ما يعرض من الهوام لكونه كان يبعد في قضاء

(١) الجنة بضم الجيم ما يتحصن به ضد العدو

ﷺ ليصلي ، فتوضع بين يديه ستره ، كما ورد في حديث آخر ، أنها كانت توضع بين يديه ، فيصلي إليها . . والكلام على « الخلاء » قد تقدم ، ويحتمل أن يراد به هنا مجرد قضاء الحاجة ، على ما ذكرنا أنه يستعمل في ذلك . وهذا الذي يناسبه المعنى الذي ذكرناه في حمل العنزة للصلاة . فإن السترة إنما تكون في البراح ^(١) من الأرض ، حيث يخشى المرور . ويحتمل أن يراد به المكان المعد لقضاء الحاجة في البنيان . وهذا لا يناسبه المعنى الذي ذكرناه ^(٢) في حمل العنزة . ويترجح الأول بأن خدمة الرجال له ﷺ في هذا المعنى مناسبة للسفر . فإن الحضر يناسبه خدمة أهل بيته ^(٣) من نسائه ونحوهن

الحاجة . قلت : ولهذه الاحتمالات قال الشارح المحقق « وكان ، ولم يحزم . والوجه الذي أبداه الشارح كما قال الحافظ ابن حجر أظهر الأوجه

(١) قوله « في البراح » ، أقول : بالموحدة والراء آخره جاء مهملة بزنة سحاب : الأرض التي لا زرع فيها ولا شجر كما في القاموس . وفي شرح مسلم : أنه المكان الواسع الظاهر من الأرض . وحمل العنزة يؤيد أنه أريد هذا إذا كان حملها للوجه الذي ذكره الشارح ، ويناسب الوجوه الأول التي أسلفنا ما عدا الأول

(٢) قوله « وهذا لا يناسبه المعنى الذي ذكرناه » ، أقول : لكن يناسبه قوله « يدخل الخلاء » ، لما سلف أن الدخول أظهر في الأمانة المعدة في البنيان لذلك ، فهنا قد تعارض الوجه الذي لأجله حملت العنزة - على الوجه الذي ذكره الشارح في حملها - ولفظ الدخول ، إلا أنه يترجح ما ذكر له الوجه الأول بما ذكره الشارح من أن خدمة الرجال له صلى الله عليه وآله وسلم تناسب السفر ، وغالب الأسفار أنه لا يبرز فيها إلا في البراح من الأرض

(٣) قوله « فإن الحضر يناسبه خدمة أهل بيته » ، أقول : هذا بعد تقرير أنه كان في بيته محل يتخلل فيه ، وقد قالت عائشة في حديث الإفك إنه كان أمرهم أمر العرب الأول ليس لهم كنف في البيوت ، إنما كانوا يخرجون إلى المناصب يتبرزون ، وكذلك قول عمر لسودة بعد نزول الحجاب وقد خرجت لحاجتها : والله ما تخفين علينا .

ويؤخذ من هذا الحديث : استخدام الأحرار من الناس إذا كانوا أتباعاً ،
وأرصدوا أنفسهم لذلك^(١)

وفيه أيضاً : جواز الاستعانة في مثل هذا . ومقصوده الأكبر^(٢) الاستتجار

الحديث . وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : « قد أذن لكن أن تخرجن
لحاجتكن » . نعم حديث ابن عمر الماضي آتفاً يدل أنه كان قد اتخذ صلى الله عليه
وآله وسلم الكنيف آخر الأمر ، لأن في بعض ألفاظه عند الحكيم الترمذى بسند
قال الحافظ ابن حجر إنه صحيح « فرأيت في كنيف ، وحيث يقيم ما رجح به الشارح
أنه كان حمل أفس ومن معه الإداوة والعنزة في السفر ، إلا أنه يتوقف على تأخر هذا
الحديث عن حديث ابن عمر وهو بعيد ، فان إحداث الكنيف كان آخر الأمر
والتبرز في البيت في غير الكنيف بعيداً ، على أنه يتوقف أيضاً على كون أنس كان
يصحبه صلى الله عليه وآله وسلم في الأسفار وقد كان صغير السن إذ ذلك ، على أن
حمل العنزة إنما يناسب التبرز في الفضاء ولا يلزم كونه صلى الله عليه وآله وسلم
في سفر

(١) قوله « وأرصدوا أنفسهم لذلك » أقول : مثل هذه العبارة عبارة فتح الباري ،
إلا أنه زاد فيها خصوصاً إذا أرصدوا لذلك ليحصل لهم القربى على التواضع ، وهو علة
زيادة قوله « أرصدوا لذلك »

(٢) قوله « ومقصوده الأكبر » أقول : المقصود الأكبر من إتيان صاحب
العمدة بهذا الحديث هنا الدلالة على الاستتجار بالماء ، لأنه قد أخرج ابن أبي شيبة
بأسانيد صحيحة عن حذيفة بن اليمان أنه سئل عن الاستتجار بالماء فقال : إذا لا يزال
في يدي اللبن . وعن نافع عن ابن عمر كان لا يستنجى بالماء . ولعلهما من أشار إليه
الشارح بقوله « وغيره من السلف » . ونقل الحافظ ابن حجر عن ابن حبيب من
المالكية أنه منع الاستتجار بالماء لأنه مطعوم ، وقد أشار البخاري إلى الرد عليهم في
صحيحه بالترجمة لهذا الحديث حيث قال « باب الاستتجار بالماء » ولذا قال الشارح إنه
المقصود الأكبر من الإتيان به

بالماء . ولا يختلف فيه ، غير أنه قد روى عن سعيد بن المسيب لفظ يقتضى تضعيفه للرجال ، فإنه سئل عن الاستنجاء بالماء ، فقال « إنما ذلك وضوء النساء » ، أو قال « ذلك وضوء النساء » . وعن غيره من السلف ما يشعر بذلك أيضا . والسنة دلت على الاستنجاء بالماء ، كما في هذا الحديث وغيره . ففى أولى بالاتباع . ولعل سعيداً - رحمه الله - فهم من أحد غلوأ في هذا الباب ، بحيث يمنع الاستنجاء بالحجارة ^(١) ، فقصد في مقابله أن يذكر هذا اللفظ ، لإزالة ذلك الغلو . وبالحق ياراده إياه على هذه الصيغة ^(٢) . وقد ذهب بعض الفقهاء من أصحاب مالك - وهو ابن حبيب - إلى أن الاستنجاء بالحجارة إنما هو عند عدم الماء . وإذا ذهب إليه ذاهب فلا يبعد أن يقع لأحد ^(٣) ممن في زمن سعيد . وإنما استحب الاستنجاء بالماء لإزالة العين والأثر

(١) قوله « بحيث يمنع » أقول : هو بيان للغلو المذكور ، وهو تأويل حسن للعلم بأن سعيداً لا تحفه هذه السنة ، وإن كان الأحسن بسعيد في الرد على ^(٢) إلى أن يقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم فعله إلا أنه يتفق للعلماء مثل هذا عند الرد على الغلاة

(٢) قوله « على هذه الصيغة » أقول : أى صيغة الحصر المفادة لأنما ، أو تعريف المسند إليه على الشك في الرواية عن سعيد

(٣) قوله « ولا يبعد أن يقع » أقول : فيتم ما ترجاه الشارح من التأويل لسعيد ابن المسيب ، وهذا المالكي كلامه يضاده كلام ابن حبيب المالكي القائل بأنه لا يستنجى بالماء لأنه مطعوم على ما سلف عن الحافظ ابن حجر ، إلا أن النووي قال في شرح مسلم إنه قال ابن حبيب المالكي : لا يجوز الحجر إلا لمن عدم الماء . هذا لفظه وقد ثبت التصريح في بعض نسخ الشرح بأن بعض أصحاب مالك هو ابن حبيب ، فيناسب ما نقله النووي ، وهو خلاف ما نقل الحافظ ابن حجر عنه

(١) يباح بالاصل ولعله « المخالف » ، ويظهر ،

معا^(١) فهو أبلغ في النظافة

١٥ — الحديث الخامس : عن أبي قتادة - الحارث بن ربيع - الأنصاري رضي الله عنه : أن النبي ﷺ قال « لَا يُمَسِّكَنَّ أَحَدُكُمْ ذَكَرَهُ يَمِينِهِ وَهُوَ يَبُولُ . وَلَا يَتَمَسَّحُ مِنَ الْخَلَاءِ يَمِينِهِ . وَلَا يَتَنَفَّسُ فِي الْإِثَارِ »

• أبو قتادة ، الحارث بن ربيع^(٢) بن بلذمة - بفتح الباء وسكون اللام وفتح الدال . ويقال بلذمة - بالضم فهما^(٣) - ويقال : بلذمة - بالذال المعجمة المضمومة -

(١) قوله • وإنما استحب الاستنجاء بالماء ، أقول : في شرح مسلم لهذا الحديث : وفيه جواز الاستنجاء بالماء واستجابه ورجحانه على الحجر ، وقد اختلف الناس في هذه المسألة ، فالذي عليه جماعة السلف والخلف وأجمع عليه أهل الفتوى من أئمة الأمصار أن الأفضل أن يجمع بين الماء والحجارة ، فيستعمل الحجر أولاً لتخفيف النجاسة وتقل مباشرتها بيده ثم يستعمل الماء ، فإن أراد الاقتصار على أحدهما جاز الاقتصار على أيهما شاء سواء وجد الآخر أو لم يجده ، فيجوز الاقتصار على الحجر مع وجود الماء ويجوز عكسه ، فإن اقتصر على أحدهما فالماء أفضل من الحجر ، لأن الماء يطهر المحل طهارة حقيقية ، وأما الحجر فلا يطهره وإنما يخفف النجاسة ، ويبيح الصلاة مع النجاسة المعفو عنها

الحديث الخامس : قال (٢) ، الحارث بن ربيع ، أقول : جزم المصنف والشارح أن اسم أبي قتادة الحارث ، وفي الفتح : وقيل عمر ، وقيل النعمان

(٣) قوله • ويقال بلذمة بالضم ، أقول : للباء والدال ، كما صرح به ابن الأثير حيث قال : ويقال بضم الباء والدال . وفي القاموس في الدال المهملة : بلذم مقم الصدر أو الحلقوم وما اتصل به من المرى أو ما اضطرب من حلقوم الفرس ، والبليد المضطرب الحلق كالبلذم . قلت : وربى بكسر الراء وسكون الباء الموحدة

فارس النبي ﷺ . شهد أحداً^(١) ، والخندق ، وما بعد ذلك . مات بالمدينة سنة أربع وخمسين . وقيل : بالكوفة^(٢) سنة ثمان وثلاثين . والأصح الأول . اتفقوا على الإخراج له^(٣) . ثم الكلام عليه من وجوه

أحدها : الحديث يقتضى النهى عن مس الذكر بانيمين فى حالة البول . ووردت رواية أخرى فى النهى عن مسه بانيمين مطلقاً^(٤) ، من غير تقييد بحالة البول . فمن الناس من أخذ بهذا العام المطلق^(٥) . وقد يسبق إلى الفهم أن المطلق يحمل على

وكسر العين المهملة . قال فى القاموس بعد سرد معانى الربيع : والنسبة ربعى بالكسر انتهى . وكأنه نسبة إلى أحد معانى ذلك اللفظ

(١) قوله « شهد أحداً » أقول : واختلف فى شهوده بديراً

(٢) قوله « وقيل فى الكوفة » أقول : فى خلافة على عليه السلام ، وصلى عليه على عليه السلام^(١) وكبر سبعاً ، وكان شهد معه مشاهده كلها

(٣) قوله « اتفقوا على الإخراج له » أقول : يريد الستة ، فانه معلوم أن الشيخين أخرجا له من ذكر صاحب العمدة لحديثه ، إذ لا يخرج إلا ما اتفقا عليه كما قاله ، وإن لم يطرد ، فلا يتوهم أنه أراد الشيخين فقط كما يراد إذا قيل متفق عليه فانها عبارة يراد بها اتفاق الشيخين

(٤) قوله « رواية أخرى فى النهى عن مسه بانيمين مطلقاً » أقول : سيأتى لفظها من رواية أبى قتادة عن الشيخين

(٥) قوله « من أخذ بهذا العام » أقول : بل وقال إن الحديث المقيّد بحال البول يدل بالأولى على النهى عن إمساكه بها فى غير حالة البول . وتعقب بأن مظنة الحاجة لا تختص بحالة الاستنجاء ، وإنما خص النهى بحالة البول من جهة أن مجاور الشيء يعطى حكمه ، فلما منع الاستنجاء بانيمين منع مس اليد حساً للباحة . ويدل للإباحة

(١) لو قال « رضى الله عنه » لكان أولى وأحسن . إذ على كإخوانه من أعيان الصحابة رضى الله عنهم ، والصلاة والتسليم لا يجوز تكرارهما لغير النبي ﷺ

المقيد ، فيختص النهى بهذه الحالة . وفيه بحث . لأن هذا الذي يقال يتجه في باب الأمر والاثبات^(١) . فإننا لو جعلنا الحكم للمطلق ، أو العام في صورة الإطلاق ، أو العموم مثلاً كان فيه إخلال باللفظ الدال على المقيد . وقد تناوله لفظ الأمر^(٢) ، وذلك غير جائز . وأما في باب النهى^(٣) فإننا إذا جعلنا الحكم للمقيد أدخلنا بمقتضى اللفظ المطلق ، مع تناول النهى له ، وذلك غير سائغ

حديث^(١) هل هو إلا بضعة منك وهو حديث صحيح أو حسن ، فدل على الجواز في كل حال ، فخرجت حال البول بهذا الحديث الصحيح وبق ما عداها على الإباحة

(١) قوله « في باب الأمر والاثبات » أقول : يرد في باب غير النهى

(٢) قوله « وقد تناوله لفظ الأمر » أقول : إذا قلت أعط رجلاً طويلاً درهما فأعطيت للمقيد بالصفة فإنك قد جمعت ، لأن المطلق قد دخل ضمن المقيد فيصدق أنك أعطيت رجلاً فهو جمع بين الدليلين ، لأن العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق ، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لحصوله وضمن غير ذلك المقيد . وأيضاً فإنه يخرج بالعمل بالمقيد عن العهدة سواء كان مكلفاً بالمطلق أو بالمقيد ، بخلاف العمل بالمطلق إذ قد يكون مكلفاً بالمقيد فلا يعمل به فلا^(٣) . وقد ألم الشارح المحقق بخلاصته ، فالمقيد بيان للمطلق أى يدل على أن المراد بالمطلق كان ذلك المقيد ، وكل هذا مع اتحاد حكمهما وموجبهما بكسر الجيم أى سببهما ، هذا مختار الجمهور ، وفي المسألة خلاف في الأصول

(٣) قوله « وأما في باب النهى » أقول : كحديث مس الذكر ، ومثاله في باب النهى أن يقال لا يجزى عتق مكاتب كافر ، فإن جعل الحكم للمقيد يحمل المطلق عليه وأنه يجزى عتق المكاتب الكافر فقد عطلنا قوله لا يجزى عتق مكاتب وأدخلنا بمقتضاه

(١) يياض بالأصل . والحديث عن طلق بن علي أخرجه الخمسة وصححه ابن المديني

وقال : هو أحسن من حديث بسرة

(٢) يياض ولعله : يدخل ضمن المطلق

هذا كله ^(١) بعد مراعاة أمر من صناعة الحديث . وهو أن ينظر في الروايتين ،

مع أنه قد تناوله النهي . وسره أن قوله لا يعتق مكاتب معناه لا يعتق كل مكاتب ، لأن التكره في سياق النفي والنهي تفيد العموم ، والمنقيد فرد من أفراد ذلك العام فلا يدخل تحته ولا يتضمنه كما في صورة الإثبات ضرورة أن النفي الأخص لا يستلزم نفي الأعم ، وأما في صورة الإثبات فإن المطلق داخل في ضمن المقيد ضرورة استلزام ثبوت الأخص ثبوت الأعم ، ولا يقال المقيد في هذه الصورة أيضا عام لأنه نكرة في سياق النفي ، لآنا نقول هو عام لأفراد كل مكاتب كافر والأول عام لكل مكاتب فهو خاص بالنسبة إليه فمفهوم رجل داخل تحت مفهوم رجل عالم مثلا وليس مفهوم كل مكاتب داخلا تحت مفهوم كل مكاتب كافر بل هو بعض أفراده فيجربى المطلق على إطلاقه . هذا كله إذا ألغى مفهوم القيد كما قال النحلي في شرح الجمع ، ونافى المفهوم يلغى ويجربى المطلق على إطلاقه ، وكلام الشارح هذا مبني عليه . نعم إذا اعتبر مفهوم كافر وهو مفهوم صفة يختص به العام وصار المعنى لا يجزى عتق مكاتب إلا مؤمنا وهذا يتمشى على التخصيص بالمفهوم وحينئذ فالسألة من باب العام والخاص ، ولذا قال في جمع الجوامع : وهى خاص وعام ، وسيشير الشارح إليه قريبا . ولا يقال ذكر بعض أفراد العام بحكم العام لا يختص به كما في علم الأصول ، لآنا نقول : التخصيص هنا بمفهوم الصفة لا بما ذكر ، إذ ذلك الذى منع في الأصول مبني على أنه يكون التخصيص فيه بمفهوم اللقب

(١) قوله : هذا كله ، أقول : أى ما ذكر من اتجاه حمل المطلق على المقيد في باب الأمر والاثبات ، وعدم اتجاه حمله عليه في باب النهي إنما يجربى في ألفاظ الأحاديث إذا لوحظ مخرج الحديث أى محل خروجه وهو اللفظ الصادر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أو من الصحابي إن كان نقلا باللفظ أو غير الصحابي إن كان نقلا بالمعنى ، فإن كان رواية الإطلاق حديثا على حدة ورواية التقييد حديثا آخر جاء فيه البحث المذكور في الحمل في الإثبات وعدمه في خلافة

هل هما حديث واحد ، أو حديثان ؟ وذلك أيضاً بعد النظر في دلائل المفهوم^(١) ، وما يعمل به منه ، وما لا يعمل به . وبعد أن ننظر في تقديم المفهوم على ظاهر العموم - أعني رواية الإطلاق والتقييد - فإن كانا حديثاً واحداً^(٢) مخرجه واحد ، اختلف عليه الرواة . فينبغي حمل المطلق على المقيد ، لأنها تكون زيادة من عدل في حديث واحد ، فتقبل . وهذا الحديث المذكور^(٣) راجع إلى رواية يحيى بن أبي كثير عن عبد الله بن أبي قتادة عن أبيه

(١) قوله « ذلك أيضاً بعد النظر في دلالة المفهوم » أقول : ذلك أى عدم الحمل على تقدير أن المطلق والمقيد وردا في غير الإثبات ، ولا يصح عود الإشارة إلى الطرفين فإنه في صورة الإثبات لا يلاحظ ما ذكر من أمر المفهوم كما أشرنا إليه . ولك أن تقول : إن لم يعمل به فلا حمل ، وإن عمل به كان مخصوصاً للعام كما سلف ، وكان حكمه وحكم حمل المطلق على المقيد واحداً ، إذ المطلق والمقيد للعام والخاص كالشيء الواحد باعتبار ما يؤول إليه الأمر

(٢) قوله « فإن كان حديثاً واحداً » أقول : كان ما ورد فيه المطلق والمقيد حديثاً واحداً وإنما اختلفت ألفاظ الرواة فبعضهم نقله بقيد والآخر نقله مطلقاً فهذا لا يأتي فيه البحث الأول ، بل ينبغي فيه حمل المطلق على المقيد على تقدير الإثبات والنفي ، لأنه في التحقيق ليس إلا حديثاً واحداً مقيداً فيتعين فيه الحمل . وقول الشارح المحقق « ينبغي » كان الأولى إبدائها بيمينين لأنها عبارة تجرى فيها هو الأولى مع جواز خلافه ، والظاهر هنا أنه لا يجوز خلافه وإن لا^(٤) كان عملاً ببعض ألفاظ الحديث وإلغاء بعضها

(٣) قوله « وهذا الحديث المذكور » أقول : يريد حديث أبي قتادة ، فإنه روى بلفظ « إذا أتى الخلاء فلا يمس ذكره يمينه ولا يستحي يمينه » وعليه ترجم البخاري بلفظ « باب النهي عن الاستنجاء باليمين » وروى بلفظ « إذا بال أحدكم فلا يأخذن

(١) مخففة من الثقلة وضير الشأن مخوف أى لو جاز هذا كان عملاً الخ

الثاني : ظاهر النهى التحريم . وعليه حمل الظاهري^(١) ، وجهور الفقهاء على الكراهة

ذكره يمينه ، وعليه ترجم البخاري « باب لا يمسك ذكره يمينه إذا بال ، وأما لفظ حديث العمدة فهو لمسلم ، وفيه من حديث أبي قتادة أيضا أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يمس ذكره يمينه . فاذا عرفت هذا فالرواية المطلقة والمقيدة كلاهما من حديث أبي قتادة ، فهو حديث واحد ، وحيث يتعين حمل المطلق على المقيد ولا بد ، بل التحقيق أنه ليس من المطلق والمقيد بل هو مقيد لا غير ، إذ الرواية المطلقة لم ترد عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، إنما أحد الرواة أسقط القيد نسيانا كما قال الشارح « اختلفت عليه الرواة ، بأن حفظ أحدهما ولم يحفظ الآخر . إلا أنه لا يتم هذا إلا إذا ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينطق بذلك الحديث إلا مرة واحدة مقيدا ولا دليل على هذا ، لم لا يجوز أنه نطق به مطلقا ثم نطق به مقيدا^(٢) كما في كثير من الأحاديث ، والتقيد زيادة من عدل ، وإن الحديث ليس واحدا ، وبالجملة فالتقيد زيادة سواء كانت في حديث أو حديثين ، وإن جرى الاصطلاح بأن الزيادة إنما تسمى كذلك إذا كانت في حديث واحد لكن المعنى الحاصل عنها حاصل عن الروایتين إذ الفرض أنه اتحد التكلم والموقف وجاء حديث التقيد بزيادة من عدل فيجب قبولها ويجرى قبول الزيادة دليلا لحمل المطلق على المقيد فلا فرق بين الحديثين والواحد ، فليتأمل

(١) قوله « وعليه حمل الظاهري ، أقول : وهو الأصل في المناهي ، ولذا قال الحافظ في الفتح : إن القرينة الصارفة للنهي عن التحريم هي أن ذلك أدب من الآداب . قلت : ولا يخفى بعد هذه القرينة . ثم قال : ومع القول بالتحريم فن فعله أساء وأجزأه . يريد من يمسح باليمين . وقال بعض أهل الظاهر وبعض الحنابلة :

(١) هنا يقال لو أن الصحابي تعدد ، أما الصحابي واحد فلا

الثالث : قوله وَاللَّيْثُ ، ولا يتمسح من الخلاء يمينه ، يتناول القبْل والدبر ^(١) . وقد اختلف أصحاب الشافعي في كيفية التمسح في القبْل ، إذا كان الحجر صغيراً ، لا بد من إمساكه بإحدى اليدين ^(٢) . فمنهم من قال : يمسك الحجر باليمين ^(٣) ، والذكر

لا يجزئ . قلت : دل هذا على أن الحنابلة كالظاهرية تقول بالتحريم ^(٤) . واعلم أن محل الخلاف حيث كانت اليد تباشر النجاسة بآلة كلامه وغيره ، أما بغير آلة لحرام غير مجزئ بلا خلاف ، واليسرى في ذلك كالنهي ^(٥)

(١) قوله : يتناول القبْل والدبر ، أقول : هذا ظاهر الحديث ، وقد خالف الطيبي فقال : لا يتناول التمسح الدبر ، ويأتي كلامه قريباً

(٢) قوله : لا بد من إمساكه بأحدى اليدين ، أقول : وإمساك الذكر بالأخرى وذلك لأنه إذا استجمر بيساره استلزم مس ذكره يمينه ومتى استجمر يمينه استلزم إمساكه بيساره وكلاهما قد شمله النهي ، كذا قدر الخطابي ذلك . وهذه هي المسألة التي أوردتها ابن أبي هريرة على بعض علماء اصفهان فانه قال ابن أبي هريرة : حضرت مجلس المحاملي وقد حضر من أهل اصفهان شيخ نبيل الهمة ، فأقبلت عليه وسألته عن مسألة من الطهارة فقال : مثلي يسئل عنها ؟ فقلت : لا والله إن سألتك إلا عن الاستنجاء نفسه ، فالقيت عليه هذه المسألة ، فبقي متحيراً لا يحسن الخروج منها حتى فهمته

(٣) قوله : فمنهم من قال يمسك الحجر باليمين ، أقول : هذا القول قاله إمام الحرمين ومن تبعه كالغزالي في الوسيط والغوي في التهذيب . وقال الخطابي : هي أن يقصد الأشياء الضخمة التي لا تزول بالحركة كالجدار ونحوه من الأشياء الباردة فيستجمر بها بيساره ، فان لم يجد فليصق مقعده بالأرض ويمسك ما يستجمر به بين

(١) عبر الحنابلة بالكراهة ، ويجوز أن تكون للتحريم ويجوز أن تكون للتنزيه ، ولم أر من صرح بالتحريم

(٢) لعله : كالمثني ، أي داخلة في عموم النهي

باليسرى ، فتكون الحركة اليسرى ، واليمنى قارة . ومنهم من قال : يؤخذ الذكر باليمنى والحجر باليسرى وتحرك اليسرى . والاول أقرب إلى المحافظة على الحديث ^(١)

الرابع : قوله ﷺ « ولا يتنفس فى الإناء » يراد به إبانة الإناء عند إرادة التنفس ، لما فى التنفس من احتمال خروج شيء مستقذر للغير . وفيه إفساد لما فى الإناء بالنسبة إلى الغير ^(٢) ، لعيافته له . وقد ورد فى حديث آخر « إبانة الإناء للتنفس ثلاثاً ، وهو هنا مطلق

•

١٦ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال « مرَّ النبي ﷺ بقبزين ، فقال : لئنهما ليعذبَانِ ^(٣) ، وما يُعَذَّبَانِ فى كَبِيرٍ .

عقبيه أو إيهامى رجليه ويستجمر يساره ، ولا يكون فى شيء من ذلك متصرفاً يمينه . انتهى . قلت : وهذا القياس فيه نظر إذ لا نعلم العلة فى النهى . ثم اختار الحافظ ابن حجر الصورة التى ذكرها الشارح تبعاً لإمام الحرمين وغيره . قلت : وثمة صورة أيسر على المستجمر من كل ما ذكر ، وهى أن يمسك الحجر بأصبع يده اليسرى أو يمسك رأس ذكره بها ويستجمر ، وعليه فعل الأكثر من الناس

(١) قوله « والاول أقرب الى المحافظة على الحديث » . أقول : لأنه هنالك لم يتمسح باليمين ولا أمسك ذكره بها ، بخلاف هذه الصورة فإنه أمسك بها . ولا يخفى أن الذى فى الصورة الأولى محافظة تامة لا قريب منها

(٢) قوله « بالنسبة الى الغير » ، أقول : وقد يقال أيضاً وهذا النهى للتأدب لزيادة المبالغة فى النظافة . قلت : ولا يقال إنه للتحريم ، لأن إفساد الماء إضاعة له وإضاعة المال محرمة ، لأننا نقول إنه يبقى الاتقاع به فى غير الشرب فلا إضاعة

الحديث السادس : قال (٣) « ليعذبَانِ » ، أقول : يحتمل أنه أريد بالقبر المقبور من إطلاق اسم المحل على الحال فأوقع عليه التعذيب ، ويحتمل أنه على حذف أى

أَمَّا أَحَدُهُمَا: فَكَانَ لَا يَسْتَرِي مِنَ الْبَوْلِ^(١) ، وَأَمَّا الْآخَرُ: فَكَانَ يَمْنِي
بِالنَّمِيمَةِ . فَأَخَذَ جَرِيدَةً^(٢) رَطْبَةً ، فَشَقَّهَا نِصْفَيْنِ ، فَفَرَزَ فِي كُلِّ قَبْرِ وَاحِدَةٍ .
فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ ، لِمَ فَعَلْتَ هَذَا؟ قَالَ: لَعَلَّهُ يُخَفَّفُ عَنْهُمَا مَا لَمْ يَنْبَسَا .

• عبد الله بن عباس ، بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف ، أبو العباس القرشي
الهاشمي المكي . أحد أكابر الصحابة في العلم . سمي بالحبر والبحر ، لسعة علمه^(٣) .

يعذب من فيهما ، ويحتمل أنه عائد الى المقبورين لدلالة الكلام والقرينة العقلية فلا
يجاز في الكلام

(١) قوله «من البول» أقول: لفظ صحيح البخاري في كتاب الوضوء «من بوله»
(٢) قوله «فأخذ جريدة» أقول: لفظ البخاري «فدعا بجريدة وكسرها
كسرتين» . ولفظ مسلم «فدعا بعصيب رطب فشقه اثنتين» ، ثم غرس على هذا واحداً
وعلى هذا واحداً . . ولفظ البخاري «فوضع على كل قبر منهما كسرة» . . واعلم أنه
لا يعرف اسم المقبورين ولا أحدهما . قال الحافظ ابن حجر: الظاهر أن ذلك كان
عن عمد من الرواة والقصد الستر عليهما وهو عمل مستحسن ، وينبغي ان لا يبالغ في
الفحص عن تسمية من وقع في حقه ما يذم به ، وما حكاه القرطبي في التذكرة وضعفه
عن بعضهم ان أحدهما سعد بن معاذ فهو قول باطل ، يدل على بطلانه أنه صلى الله
عليه وآله وسلم حضر دفن سعد بن معاذ كما ثبت في الصحيح ، وأما هذان فان عند
أحمد من حديث أبي أمامة أنه قال لهم صلى الله عليه وآله وسلم «من دفنتم اليوم ههنا»
فدل أنه لم يحضر دفنهما

(٣) قوله «يسمى بالبحر لسعة علمه» أقول: نال ذلك ببركة دعائه له صلى الله
عليه وآله وسلم بالحكمة والعلم والتأويل ، قال مسروق: كنت إذا رأيت ابن عباس
قلت: أجمل الناس ، فإذا تكلم قلت: أفصح الناس ، فإذا تحدث قلت: أعلم الناس

مات سنة ثمان وستين^(١) ، ويقال : كان سنه حينئذ اثنتين وسبعين سنة . وبعضهم يروى سنه إحدى - أو اثنتين - وسبعين سنة ، أعنى في مبلغ سنه . وكان موته بالطائف . ثم الكلام عليه من وجوه

أحدها : تصريحه بآثبات عذاب القبر^(٢) ، على ما هو مذهب أهل السنة واشتهرت به الأخبار . وفي إضافة عذاب القبر إلى البول خصوصية تخصه دون سائر المعاصي ، مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً^(٣) ، إن أراد الله عز وجل ذلك^(٤) في حق بعض

(١) قوله « مات سنة ثمان وستين » أقول : وفاته في أيام ابن الزبير ، وصلى عليه محمد بن الحنفية ، وكف بصره آخر عمره . ومن شعره قوله :

ان سلب الله عن عيني نورهما^(٥) في لساني وقلبي منهما نور

قلبي ذكي وعقلي غير ذى خلل وفي فى صارم كالسيف مأثور

ومات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعمر ابن عباس ثلاث عشرة سنة ، وقيل عشر

(٢) قوله « تصريحه بآثبات عذاب القبر » أقول : إثباته مذهب أكثر الأمة لا يختص بالقول به أهل السنة ، وكثيراً ما ينسب إنكاره إلى المعتزلة وليس كذلك إنما أنكره بعض من شيوخهم كما هو معروف في كتبهم

(٣) قوله « مع أن العذاب بسبب غيره أيضاً » أقول : يدل لهذا الحديث وهو أنه عذب الآخر بالنعمة ، ويدل له حديث « إن عامة عذاب القبر منه ، أى من البول فانه يدل أن بعضه سببه غير البول

(٤) قوله « ان أراد الله » أقول : لأن كل عذاب وعدمه في الآخرة مقيد بمشيئة الله كما في الآية (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) . ولا يخفى أن الإضافة وقعت إلى

(١) الذى رأيته في بعض التواريخ :

إن يأخذ الله من عيني نورهما فان قلبي مضى ما به ضرر

عباده . وعلى هذا جاء الحديث « تزهوا من البول ، فإن عامة عذاب القبر منه »^(١) ، وكذا جاء أيضاً أن بعض من ذكر عنه أنه ضمه القبر ، أو ضغطه ، فسئل أهله ، فذكروا أنه كان منه تقصير في الطهور

الثاني : قوله « وما يعذبان في كبير » ، يحتمل - من حيث اللفظ - وجهين . والذي يجب أن يحمل عليه ههنا : أنهما لا يعذبان في كبير إزالته ، أو دفعه ، أو الاحتراز عنه . أي إنه سهل يسير على من يريد التوقي منه ، ولا يريد بذلك : أنه صغير من

البول والقيمة على سواء في حديث الكتاب ، وأنه لا خصوصية للبول ، وإنما دل لزيادة الخصوصية أحاديث عمر ، فلو قال الى البول والقيمة لكان أولى . ثم اعلم أن المراد من البول هنا بول الإنسان وإن كان اللفظ عاماً ، لأن في رواية « من بوله ، وهو بهذا اللفظ في صحيح البخارى ، وعليه قال ابن بطال في شرحه : إن المراد برواية البول بول الإنسان لا بول سائر الحيوانات ، فلا تكون فيه حجة لمن حمله على العموم في بول جميع الحيوان . قال الحافظ ابن حجر : كأنه أراد الرد على الخطابي حيث قال : فيه دليل على نجاسة الأبول كلها . وحصل الرد أن العموم في رواية « من البول ، أريد به الخصوص لقوله « من بوله » ، والآلف واللام بدل من الضمير ، لكن يلتحق ببوله بول من هو في معناه لعدم الفارق انتهى . قلت قوله : أن العموم يريد به عموم « من البول » ، لأنه اسم جنس عرف باللام فهو من صيغة العموم ، وبه يبطل قول القرطبي : قوله « من البول » اسم مفرد لا يقتضى العموم^(١)

(١) قوله « وعلى هذا جاء حديث « تزهوا من البول » الخ ، أقول : أخرجه الدارقطني من حديث أبي هريرة ، وفي لفظ له وللحاكم وأحمد وابن ماجه « عذاب القبر من البول » وأعله أبو حاتم وقال : رفعه باطل . قال الحافظ ابن حجر : وفي الباب عن ابن عباس رواه عبد بن حميد في مسنده والحاكم والطبراني وغيرهم بإسناد

(١) أقول : الحق مع القرطبي ولا سيما وبعض روايات الحديث « من بوله » ، والضمير يخص . وعلى فرض العموم لحديث العرنين يخصه

الذنوب ، غير كبير منها . لأنه قد ورد في الصحيح^(١) من الحديث « وإنه لكبير ، فيحمل قوله « وإنه لكبير ، على كبر الذنب »^(٢) . وقوله « وما يعذبان في كبير ، على

حسن ليس فيه غير أبي يحيى القتات وفيه لين ولفظه « إن عامة عذاب القبر من البول فتزهر أمانته ،

(١) قوله « في الصحيح ، أقول : أخرجها البخارى وانفرد بها ، وكأنه لذلك لم يذكرها صاحب المعمة لأنها ليست على شرطه

(٢) قوله « على كبر الذنب ، أقول : فبطل ما قاله ابن بطال من أن فيه دليلاً على أنه لا يختص بالكبائر بل قد يقع على الصغائر . قال : لأن الاحتراز من البول لم يرد فيه وعيد ، يعنى قبل هذه القصة . وتعقب بهذه الزيادة . هذا كلام الحافظ ابن حجر في الفتح . ويقال عليه : إنما يتم التعقب إن أراد ابن بطال أنه غير كبيرة مطلقاً ، وإن أراد أنه غير كبيرة الى وقوع القصة فلا يتم التعقيب . على أن ابن بطال ضبط الكبيرة كما يفهم من كلامه بأنها ما ورد عليه الوعيد ، والتعقب بأنها سميت كبيرة ، إلا أن يلتزم أن ما سمي كبيرة فهو ملازم للوعيد ، قيل يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم ظن أن ذلك غير كبير فأوحى اليه في الحال أنه كبير فاستدرك . وتعقب بأنه يستلزم أن يكون نسخاً والنسخ لا يدخل الخبر ، قلت والإخبار عن الظن لا يجرى فيه نسخ كما علم من تعريفه ، فإذا لم يصح النسخ فلا بد من حمل كبير المثبت على معنى غير معنى كبر الذنب ، ويتعين قوله « وما يعذبان في كبير ، على كبر الذنب . ثم إن هذا مبنى على أن ضمير « انه ، عائد الى قوله « كبير ، ويجوز أنه يعود الى العذاب كما تدل عليه رواية ابن حبان من حديث أبي هريرة « يعذبان عذاباً شديداً في ذنب هين ، قلت : ولا يخفى نبو الكلام عن هذا إذ يصير ما يعذبان في كبير بل إن العذاب كبير^(٣) وهذا ليس من أساليب كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ولا الاتيان بكلمة « بلى ، مناسب

(١) معنى قوله ﷺ « إنما لا يعذبان في كبير . بلى لأنه كبير ، كما فسر بعض المحدثين هو أنهما لا يعذبان في كبير عليهما لو اجتنباه ، والحال أنه كبير عند الله

سهولة الدفع^(١) والاحتراز

الثالث : قوله « أما أحدهما فكان لا يستتر من بوله » هذه اللفظة - أعني « يستتر » - قد اختلفت فيها الرواية على وجوه^(٢) . وهذه اللفظة تحتل وجهين : أحدهما : الحمل على حقيقتها من الاستنار عن الآعين ، ويكون العذاب على كشف العورة

والثاني - وهو الأقرب - أن تحمل على المجاز . ويكون المراد بالاستنار : التنزه عن البول والتوق منه^(٣) ، إما بعد ————— دم ملاسته ،

لذلك ، إلا أن يقال إنه لما قال « يعذبان في كبير » أفهم أنه عذاب يسير ، لأن كبير العذاب وصغره متفرع عن كبر الذنب وصغره ، فلما قال ليس الذنب بكبير فهم أن العذاب كذلك ، فدفعه بما ذكر ، فله وجه . ثم هذا مبنى أيضاً على اتحاد معنى كبير المنى والمثبت . وقال الدواري وابن العربي « كبير » المنى بمعنى كبير ، والمثبت واحد الكبائر ، أى ليس ذلك بأكبر الكبائر كالقتل وإن كان كبيراً في الجملة ، وقيل ليس بكبير في اعتقادهما واعتقاد المخاطبين

(١) قوله « على سهولة الدفع عنه » أقول : أى كان لا يشق عليهم الاحتراز من ذلك ، وبهذا التأويل جزم البغوى وغيره . وقيل ليس بكبير بمجرد ، وإنما صار كبيراً بالمواظبة عليه . ويرشد الى ذلك السياق ، فانه وصف كلا منهما بما يدل على تجدد ذلك منهما واستمرارهما عليه للإتيان بصيغة المضارعة بعد كلة كان

(٢) قوله « على وجوه » أقول : فيها روايات ، الأولى لا يستتر بمشأتين من فوق الأولى مفتوحة والثانية مكسورة . الثانية يستبرى* بموحدة ساكنة من الاستبراء . الثالثة يستنزه بنون ساكنة بعدها زاي ثم هاء . الرابعة في غير الصحيحين « لا يتوقى » بالقاف وسيشير اليه الشارح

(٣) قوله « التنزه من البول والتوق منه » أقول : أى لم يجعل بينه وبين بوله ستره يعنى لا يتحفظ من إصابته بدنه أو ثوب صلاته ، فيوافق رواية يستنزه ورواية

أو بالاحتراز^(١) عن مفسدة تتعلق به ، كالتقاض الطهارة . وعبر عن التوق بالاستتار مجازاً . ووجه العلاقة بينهما : أن المستتر عن الشيء فيه بعده عنه واحتجاب . وذلك شبيه بالبعد^(٢) عن ملابس البول . وإنما رجحنا المجاز - وإن كان الأصل الحقيقة - لوجهين :

أحدهما : أنه لو كان المراد : أن العذاب على مجرد كشف العورة كان ذلك سبباً مستقلاً أجنياً عن البول . فإنه حيث حصل الكشف للعورة حصل العذاب المرتب عليه ، وإن لم يكن ثمة بول . فيبقى تأثير البول بخصوصه مطرحة عن الاعتبار . والحديث يدل على أن البول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية^(٣) ، فالحمل على ما يقتضيه الحديث المصرح بهذه الخصوصية أولى

يتوقى ، فإن الاستتار مأخوذ من التنزه وهو الابعاد ، والتوقى التحفظ ، وهذا على الوجه الأول من شق التردد اللذين ذكرهما الشارح

(١) قوله « وإما بالاحتراز » أقول : هذا الشق الآخر من التردد ، والمراد لا يتحفظ من مفسدة تنقصه الطهارة أو تنجس ثوب صلاته ، فيلزم من ذلك صلاته على غير طهارة أو بثوب نجس

(٢) قوله « شبيه بالبعد » أقول : فالعلاقة المشابهة ، فهي استعارة تبعية . ولما كان كل مجاز لا بد له من أمرين : مصحح وهي العلاقة ، ومرجح على الأصل الذي هو حقيقة ، قال الشارح بعد بيان الأول « وإنما رجحنا الخ » ولا يخفى أن النظر في شأن المرجح أقدم من النظر في شأن المصحح ، وإن كان لما قاله الشارح وجه أيضاً

(٣) قوله « والحديث يدل على أن للبول الخ » أقول : أى حديث ابن عباس هذا ، فإنه ظاهر في أن أحد سببي عذاب القبر عدم التنزه من البول ، إذ لو لم يكن له خصوصية في ذلك لقال : أما أحدهما فكان لا يستتر ، ليكون أقل وأشمل . وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : إن الشارح أشار بقوله إن الحديث يدل على أن للبول بالنسبة إلى عذاب القبر خصوصية إلى ما صححه ابن خزيمة من حديث أبي هريرة مرفوعاً « أكثر عذاب القبر من البول » انتهى . ولا يخفى أنه لا وجه لحمل

وأيضاً فإن لفظة « من » ، لما أضيفت إلى البول - وهي غالباً لا ابتداء الغاية حقيقة ، أو ما يرجع إلى معنى ابتداء الغاية ^(١) مجازاً - تقتضى نسبة الاستتار الذى علمه سبب العذاب إلى البول ، بمعنى أن ابتداء سبب عذابه من البول ^(٢) . وإذا حملناه على كشف العورة زال هذا المعنى

الوجه الثانى ^(٣) : أن بعض الروايات فى هذه اللفظة يشعر بأن المراد التنزه من البول . وهي رواية وكيع « لا يتوقى » ، وفى رواية بعضهم « لا يستنزه » ، فتحمل هذه اللفظة على تلك ، ليتفق معنى الروايتين

الرابع : فى الحديث دليل على عظم أمر النيمة ^(٤) ، وأنها سبب العذاب . وهو

كلامه على الإشارة الى ذلك ، فان عبارته صالحة للحمل على حديث الكتاب الذى الكلام فيه . ثم قوله « وأيضاً » واضح فى ذلك ، إذ معناه ونرجع رجوعاً الى بيان ما فى الحديث نفسه من الدلالة على أن الحديث هذا دل أن للبول خصوصية

(١) قوله « أو ما يرجع الى معنى ابتداء الغاية » أقول : الأظهر أنها للغاية كما يقرره الشارح ، وقوله « تقتضى » أى لفظة « من » ،

(٢) قوله « بمعنى أن ابتداء سبب عذابه » أقول : هذا بيان لقوله « تقتضى نسبة معنى الاستتار » ، يعنى أن مبتدا سبب العذاب نشأ من البول ، ويؤيد هذا المعنى أن فى رواية أبى بكرة عند أحمد وابن ماجه « أما أحدهما فيعذب فى البول » ومثله عند الطبرانى من حديث أنس ، ولو حمل على كشف العورة لكافى المعنى : أما أحدهما فيعذب مبتداً عذابه من كشف العورة ، فلا يبقى لذكر البول فائدة أصلاً

(٣) قوله « الوجه الثانى » أقول : من وجهى ترجيح الحمل على المجاز أنه ورد هذا الحديث بلفظ « يتوقى » ، ولفظ « يستنزه » ، وهي صرائح فى المعنى المجازى ليستر ، فلا بد من حمل ما احتمل خلافه من التأويل بالرد اليه

(٤) قوله « دليل على عظم أمر النيمة » أقول : فى فتح البارى - نقلاً عن ابن دقيق العيد - أنه قال : النيمة نقل كلام الناس ، ثم تعقبه بأنه تفسير لها بالمعنى الأعم ،

محمول على النية المحرمة . فإن النية إذا اقتضى تركها مفسدة^(١) تتعلق بالغير ، أو فعلها مصلحة يستضر الغير بتركها ، لم تكن بمنوعة ، كما نقول في النية : إذا كانت للنصيحة^(٢) ، أو لدفع المفسدة ، لم تمنع . ولو أن شخصاً اطلع من آخر على قول

وكلام غيره يخالفه ، قال النووي : هي نقل كلام الغير لقصد الإضرار . انتهى . وأعله نقل كلام ابن دقيق العيد من كتاب غير شرح العمدة ، فانا لم نجد هذا فيه ، إلا أن غالب ما ينقل عنه ليس إلا من شرحه هذا ، وأعله في نسخة من نسخه فهو كشيء النسخ

(١) قوله « إذا اقتضى تركها مفسدة » أقول : تعود على من تنقل اليه النية كما مثله الشارح آخرأ بقوله « ولو أن شخصاً الخ » فانه صرح هنا بوجوب النية لأنها تدفع مفسدة تنزل بالغير . إلا أنه يقال : هذا النقل وإن دفع مفسدة الإضرار بمن ينقل اليه لكنه يولد مفسدة تتعلق بمن نقلت عنه ، أقل الأحوال إثارة وحشة من نقل اليه على من نقل عنه ، أو إنزال الضرر به قبل وقوع شيء منه غير الكلام ، فإ المرجح لهذه المفسدة على تلك المفسدة ؟ فلا بد من تقييد ذلك بما إذا علم الناقل أنه باخباره الغير لا يحصل عنه إلا الاحتراز عن نزول المكروه به ، وأنه لا يصدر عنه إلى من نقل عنه إضرار ولا غيره ، وإلا حرم عليه النقل ، لأنه يكون سبباً للإضرار بالمنقول عنه ، ولم يتقدم منه إساءة غير القول ، فلو علم أنه لا بد من حصول ضرر على من ينقل عنه ممن ينقل اليه فالواجب أن لا يصرح باسمه ، بل يقول : احذر على نفسك من الناس ، أو من كل أحد ، وإن كان لا يتم إلا بالتصريح مع علمه بأن ذلك يسبق بانزال الضرر بالمنقول عنه فانه لا يباح له ذلك لانه إنزال ضرر معلوم لأجل ضرر مظنون لا يدري يقع أم لا . وبالجمل فالمسألة محل تورع ونظر وترجيح بين المفاسد ، ولا أعلم فيها كلاماً لأحد

(٢) قوله « إذا كانت للنصيحة » أقول : قد عدت مواضع تباح فيها الغيبة وحصرت في ستة ، ونظمها من قال :

الذم ليس بغيبة في ستة متظلم ومعرّف ومحدّر
ولمظهر فسقاً ومستفت ومن طلب الإعانة في إزالة منكر

يقتضى إيقاع ضرر بإنسان ، فإذا نقل إليه ذلك القول احتراز عن ذلك الضرر، لوجب ذكره له

الخامس : قيل في أمر الجريدة ^(١) التي شقها اثنتان ، فوضعها على القبرين ، وقوله ^(٢) « لعله يخفف عنهما ما لم ييبسا » : إن النبات يسبح ما دام رطبا ^(٣) . فإذا حصل التسبيح بحضرة الميت حصلت له بركته . فلهذا اختص بحالة الرطوبة ^(٤)

(١) قوله « قيل في أمر الجريدة ، أقول : أى في حكمة وضعها

(٢) قوله « إن النبات يسبح ما دام رطبا ، أقول : وعلى هذا فيطرد في كل ما فيه رطوبة من الأشجار ولا يختص بالجريد ، وقال الطبيب : الحكمة في التخفيف ما دامت رطبتين يحتمل أن تكون غير معلومة لنا كمد الزبانية . وقال القرطبي : قيل إنه شفع لها هذه المسدة . وقال الخطابي : هو محمول على كونه دعا لها بالتخفيف مدة بقاء الندوة ، لا أن في الجريدة معنى يخصها ، ولا أن في الرطب معنى ليس في اليابس . وقد استكر الخطابي وغيره وضع الناس الجريد ونحوه على القبر عملا بهذا الحديث . قال الطرطوشي : لأن ذلك خاص ببركة يده الكريمة . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : ليس في المقام ما يقطع به أنه باشر الوضع بيده الكريمة ، بل يحتمل أن يكون أمر به . قلت : قوله شقها وعرزها الأصل فيه الحقيقي ، ومجرد الاحتمال لا يعمل به ، وإن كان الحفاجي في الريحانة مال إلى تقوية كلام الحافظ ابن حجر ، وتأييد ذلك بأبيات أنشدها ابن عربي في المسامرات . وقال القاضي عياض رحمه الله تعالى : لأنه علل عرزهما على القبر بأمر مغيب ، وهو قوله « ليعذبان » ، فلا يتم القياس ، لأننا لا نعلم حصول العلة ، فانا لا نعلم من يعذب في قبره . وتعقبه الحافظ ابن حجر بما ليس بواضح

(٣) قوله « بحالة الرطوبة ، أقول : ظاهر قوله تعالى ﴿ وإن من شيء إلا يسبح بحمده ﴾ أن الرطب واليابس سواء في ذلك ، بل إن أحجار قبره تسبح ، فالأقرب أن علة ذلك مجهولة ، وما سلف من التعليلات احتمالات ليس عليها برهان واضح ، وإن كان قد تأمى بذلك بريدة بن الحصيب فأوصى أن يوضع على قبره جريدتان ،

السادس : أخذ بعض العلماء من هذا^(١) أن الميت يتنفع بقراءة القرآن على قبره^(٢) .

ولا يتم التأمي إلا بناء على أنه أمر به صلى الله عليه وآله وسلم من يضعهما لانه وضعهما بيده الشريفة ، أو أنه لا خصوصية ليد الكريمة في مطلق التخفيف . قال الحفاجي في الریحة : وعليه عمل الناس الى الآن ، حتى رتبوا لذلك أوقافا . انتهى . قلت : وتاهت البدعة حتى اعتاد الناس حك أحجار القبر عند الزيارة بالجص ونحوه وتخصيصه بذلك ، وابتدع الناس في شأن القبور أمر لا تتسع له هذه السطور^(٣)

(١) قوله « أخذ بعض العلماء من هذا الحديث » أقول : هذا المأخذ من العلة التي علل بها تخفيف العذاب تخمينا ، لا بمسلك واضح من مسالك العلة ، ومثل هذا المأخذ لا ينبغي ضعفه ، وكثيرا ما صار يتفق للناظرين في معاني الأحاديث ، ولا ينبغي أن ينسب الى أنه أخذ من الحديث ، فتذكر هذا فهو كثير

(٢) قوله « بقراءة القرآن على قبره » أقول : وإن لم تكن النية أن ثوابها له^(٤) بل اتصال الذكر بالقبر نافع له ، ولا يختص به القرآن بل كل ذكر كذلك ، بل القرب كلها لاحقة للميت من أى متقرب إن وهبا له ، والميت يصح أن يوهب له ثواب أى قربة ، فانه شرع الدعاء والاستغفار للموتى إحسانا لهم من الأحياء « اغفر لنا ولأخواننا الذين سبقونا بالإيمان » وفي الحديث عند زيارة القبور « يرحم الله المستقدمين منكم والمستأخرين » ، وهذا في الأدعية لا خلاف فيه ، وأما لحوق سائر القرب من سائر الناس ففيها خلاف ، والحقوق لحوقها ، وكما أنه يلحق الميت قضاء الدين عنه من الأجني يلحق قضاء حق الله بل حديث « فانه أحق أن يقضى » أو « فدين الله أحق بالقضاء » ، وهذه المسألة ليس هذا محلها

(١) من التبرك والتسبح بها وتعليق الخرق والخرز عليها ، بل قد يؤل بهم الأمر الى عبادتها . ولا ريب أن هذه الاعمال مضادة لدين الاسلام

(٢) قراءة القرآن على القبر بدعة شنيعة ، وإهداء الثواب فيه خلاف

من حيث إن المعنى الذى ذكرناه فى التخفيف عن صاحبي القبرين^(١) هو تسبيح النبات ما دام رطباً . فقرة القرآن من الإنسان أولى بذلك . والله أعلم بالصواب

باب السواك^(٢)

١٧ — الحديث الاول : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال
«لَوْلَا أَنِ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرُهُمْ بِالسَّوَاكِ عِنْدَ كُلِّ صَلَاةٍ»^(٣) ،
الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : استدل بعض الأصوليين^(٤) به على أن الأمر للوجوب . ووجه

(١) قوله « فى التخفيف عن صاحبي القبرين » أقول : استدل ابن العطار فى شرح العمدة بأن الشفاعة لها بتخفيف العذاب تدل أنها مسلمان ، لأنهما لو كانا كافرين لم يدع لها بذلك . وتعقب بأنه يجوز أن يكون ذلك من خصائصه كما يشفع عن تخفيف العذاب لأبي طالب ، إلا أن الأحاديث دالة على أنها مسلمان ، فى رواية ابن ماجه « مر بقبرين جديدين ، وعند أحمد من حديث أبي أمامة « انه صلى الله عليه وآله وسلم مر بالبقيع فقال : من دفنت اليوم هنا ، والبقيع مقبرة المسلمين والخطاب للمسلمين ، ولا يتولى المؤمن إلا دفن المؤمن عادة ، وأما رواية جابر أنه « مر على قبرين من بنى النجار هلكا فى الجاهلية ، الحديث ففيه ابن لهيعة وقد عارضه ما هو أرجح منه وهو ما ذكرناه

قال (٢) « باب السواك » أقول : هو بكسر السين على الألفصح ، يطلق على الآلة وعلى الفعل ، وهو المراد هنا

الحديث الاول : قال (٣) « عند كل صلاة » أقول : قال الحافظ المنذرى : هذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى « مع كل صلاة »

(٤) قوله « بعض أهل الأصول » أقول : اعلم أنه اختلف فى معنى الأمر - وهو ما يفيد طلب الفعل من أى مادة وبأى عبارة بما يأتى - هل يدل على الوجوب بمجرد

الاستدلال : أن كلمة « لولا » تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره . فيدل على انتفاء الأمر لوجود المشقة . والمتنى لأجل المشقة إنما هو الوجوب ، لا الاستحباب . فإن استحباب السواك ثابت عند كل صلاة . فيقتضى ذلك أن الأمر للوجوب

الثاني : السواك مستحب في حالات متعددة ^(١) . منها : ما دل عليه هذا الحديث ،

أولاً ، فالجمهور أنه يدل لذلك ظاهراً ، ولا يصرف عنه إلا لقريئة ، والأقوال معروفة في الأصول ، ومن الأدلة على الوجوب هذا الحديث فإنه نفي الإيجاب على الأمة لثلاثي عشق عليهم . أما أنه نفي للوجوب فلأنه لو حمل على غيره - وليس هذا إلا الاستحباب - لزم أنه لا يستحب ، ومعلوم استحبابه فيتعين أنه للوجوب . ويدل له ما عند الحاكم من حديث العباس وصححه بلفظ « لفرضت عليهم السواك » ، وما عنده والبيهقي من حديث أبي هريرة بلفظ الفرض أيضاً . إن قلت : نفي الإيجاب لا يدل على ثبوت الاستحباب ، قلت : الاستحباب غير مستفاد من هذا الحديث ، بل من أدلة أخرى بلغت في الكثرة مبلغاً عظيماً . واعلم أن النزاع في مسألة هل الأمر للوجوب أو للندب أو لغيرهما إنما هي في معنى الأمر لا في لفظه ، والحديث هنا ورد بصيغة أمرتهم ، فيراد به هنا لا تبت بعبارة دالة على الطلب إما بقول افعلوا كذا أو اسم الفعل أو المضارع المقرون باللام

(١) قوله « في حالات متعددة » أقول : منها قبل النوم لحديث محرز أنه صلى الله عليه وآله وسلم « ما نام ليلة حتى استن ، أخرجه أبو نعيم في كتاب معرفة الصحابة . ومنها وقت السحر لحديث ابن عمر مرفوعاً « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم أن يستاكوا بالأسحار » ، أخرجه أبو نعيم ، وفيه ابن لهيعة . وقد دل على استحبابه بالأسحار ، فعله له صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك الوقت ، في ليلة مبيت ابن عباس الآتي . ومنها للدخول عليه صلى الله عليه وآله وسلم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تدخلوا على قلحاً » استاكوا ^(١) ، أخرجه البزار وغيره ، قال ابن السكن : فيه

(١) من القلح وسخ الأسنان . وروى له ابن الأثير في غريب الحديث بأحد والترمذي

وهو القيام إلى الصلاة . والسرفيه^(١) : أنا مأمورون في كل حالة من أحوال التقرب إلى الله عز وجل أن نكون في حالة كمال ونظافة ، إظهاراً لشرف العبادة . وقد قيل : إن ذلك^(٢) لأمر يتعلق بالملك^(٣) ، وهو أنه يضع فاه على في القسارى ، ويتأذى بالرائحة الكريهة^(٤) . فسن السواك لأجل ذلك

اضطراب . ومنها ليوم الجمعة لحديث « الغسل يوم الجمعة واجب ، وأن يستن ، ويمس طيباً إن قدر عليه ، أخرجه الشيخان من حديث أبي سعيد . ومنها لقراءة القرآن لحديث على مرفوعاً ، إنما أفواهكم طرق القرآن ، وطهورها بالسواك ، أخرجه أبو نعيم ووقفه ابن ماجه ، وفيه راو ضعيف

(١) قوله « والسرفيه » أقول : السرفلفظ مشترك بين معان ، منها ان المراد به الملب أو الخالص ، فالمراد السرف في هذا الأمر بالسواك عند القيام إلى الصلاة هو أنه قد علم من موارد التشريع أمر الأمة أن يكونوا عند العبادة في أكل الأحوال ، ومن ثمة أمر بأخذ الزينة للمساجد ، ومنع من أكل الكراث ونحوه عند حضور الجماعة لأنه على رائحة تنافي الانضمام إلى عباد الله في المساجد ، والتم أحق عضو بالنظافة لأنه موضع مرور كلام الله

(٢) قوله « وقد قيل إن ذلك » أقول : أى السرف في السواك أو الأمر به

(٣) قوله « لأمر يتعلق بالملك » أقول : أخرجه البزار من حديث سلة رضى الله عنه . قال الحافظ الهيثمى : رجاله ثقات . عنه صلى الله عليه وآله وسلم « ان العبد اذا تسوك ثم قام يصلى قام الملك خلفه فيسمع لقراءته فيدون منه . أو كلبه نحوها . حتى يضع فاه على فيه ، فما يخرج من فيه شيء إلا صار في جوف الملك ، فظفروا أفواهكم للقرآن ،

(٤) قوله « ويتأذى بالرائحة الكريهة » أقول : يدل له ما أخرجه مسلم وغيره من حديث جابر « من أكل الثوم والبصل والكراث فلا يقربن مسجدنا ، فان الملائكة تأذى مما يتأذى به بنو آدم ، ولا يبعد أن السرف في ذلك بمجموع الأمرين

الثالث : قد يتعلق بالحديث مذهب من يرى أن النبي ﷺ له أن يحكم بالاجتهاد ،

المذكورين وغيرهما مما صرح به الأحاديث من أنه « مطهرة للفم ، مرضاة للرب » ، أخرجه أحمد من حديث ابن عمر ، وابن ماجه من حديث أبي أمامة ، وأخرجه النسائي وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما من حديث عائشة رضی الله عنها ، وأخرجه أحمد من حديث ابن عمر بلفظ « مطيبة للفم » ، وأنه « من سنن المرسلين » ، لما في حديث أبي أيوب عند الترمذي وحسنه وغربه ، وأن « الصلاة بالسواك تفضل على صلاة بغير سواك سبعين ضعفاً » ، كما أخرجه أحمد والبخاري وأبو يعلى وابن خزيمة في صحيحه وإن قال : في القلب من هذا الخبر شيء ، فاني أخاف أن يكون محمد بن اسحق لم يسمع من ابن شهاب . وقد أخرجه الحاكم وقال : صحيح على شرط مسلم ، وتعقب بأن محمد بن اسحق لم يخرج له مسلم إلا في المتابعة . قلت : على كل حال وإن خرج عن رتبة الصحيح فإنه حسن معمول به ، ويشهد له حديث جابر مرفوعاً « ركعتان بالسواك أفضل من سبعين ركعة بغير سواك » ، أخرجه أبو نعيم بإسناد حسن كما قال الحافظ المنذرى ، وأخرج أيضاً مثله موقوفاً على ابن عباس رضی الله عنهما بإسناد قال فيه الحافظ المنذرى أيضاً : جيد . فهذه أربع حكم منصوصة تنضاف الى الحكمتين اللتين أشار إليهما الشارح ، وفي ذلك دلالة واضحة على عظم شأن السواك ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « لقد أمرت بالسواك حتى ظننت أن ينزل علي » فيه قرآن أو وحى ، وقالت عائشة « ما زال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يذكر السواك حتى خشيت أن ينزل فيه قرآن » ، وأخرج مسلم وغيره من حديثها . وقد سئلت : بأى شيء كان يبدأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا دخل بيته ؟ قالت : بالسواك . وقد ألف العلماء كتباً مستقلة فيما ورد فيه . واعلم أنه ورد بلفظ « عند كل صلاة » ، كما في حديث الباب ، إلا أن فيه « مع الوضوء عند كل صلاة » ، أخرجه ابن حبان في صحيحه . وأخرجه أحمد وابن خزيمة في صحيحه بلفظ « لأمرتهم بالسواك مع كل وضوء » .

ولا يتوقف حكمه على النص^(١) . فانه جعل المشقة سبباً لعدم أمره ﷺ . ولو كان الحكم موقوفاً على النص لكان سبب انتفاء أمره ﷺ عدم ورود النص به ، لا وجود المشقة^(٢) . وفيه أحتمال

وأخرج الطبراني في الأوسط باسناد حسنه المنذرى من حديث على عليه السلام^(٣) بمثله فاقضت مشروعيتها عند كل صلاة وعند كل وضوء . ومعلوم أن المراد به تطهير النعم للصلاة فالشرعية لها ، فإذا فعله عند الوضوء فقد فعله للصلاة ، فلا يشرع له بعد الوضوء فعله ان كان قد فعله قبله ، نعم لو لم يفعله قبل الوضوء أو صلى بطهارة سابقة هل يشرع له ؟ الظاهر شرعيته له لحديث ابن عباس ، كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى بالليل ركعتين ثم ينصرف يستاك ، أخرجه ابن ماجه والنسائي ، قال المنذرى لا بأس به . وقال الهيثمى : رجاله موثقون . من حديث زيد بن خالد الجهني قال : ما كان يحضر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بيته شئ من الصلوات حتى يستاك ، ومعلوم أنه كان يتوضأ لكل صلاة ، فالسواك مشروع للصلاة مطلقاً ، وإنما علق بالوضوء في بعض الأحاديث تعليقا بقالب مقدمات الصلاة ، وإذا ثبت مشروعيتها لمن صلى بطهارة سابقة فشروعيتها لمن لم يستك أصلاً أولى

(١) قوله : ولا يتوقف حكمه على النص ، أقول : هو عطف تفسيرى لقوله : أن يحكم بالاجتهاد ، والمسألة فيها خلاف معروف في الأصول : القول بالجواز ، والوقوف للشافعى وأبى يوسف وغيرهما ، وارتضاه ابن الحاجب ، وقد قرر الشارح المحقق كيفية دلالة الحديث على هذا أحسن تقرير

(٢) قوله : لا وجود للمشقة ، أقول : فانه لا يتم تعليل عدم الإيجاب من الله تعالى بها إذ قد كلف العباد بما فيه مشقة ، فإن فعل الصلوات أشد من السواك وقد وقع بها الإيجاب منه تعالى

(٣) جرى المصنف هنا وفى كتابه السبل على بلوغ المرام على أن علياً وصى للنبي ﷺ ، ولذا فهو يستعمل هذه الصيغة كلها مر ذكره . وهو خطأ كبير يستكثر على مثل الصنعانى ، لأن علياً نفسه رضى الله عنه أنكر ذلك

للبحث^(١) والتأويل^(٢)

الرابع : الحديث بعمومه يدل على استحباب السواك لكل صلاة . فيدخل فيه استحباب ذلك في الصلاتين الواقعتين بعد الزوال^(٣) للصائم ، ويستدل به من يرى

(١) قوله « للبحث » ، أقول : في صحة الاستدلال به على ما ذكر من الاجتهاد بأن يقال : لا نسلم أن العلة في عدم الأمر هي وجود المشقة ، لم لا تكون هي عدم أمر الله به ؟ والحكمة في عدم أمره تعالى بإيجاب السواك هي المشقة فعلى صلى الله عليه وآله وسلم بعله العلة مع عدم كمال الإثابة عليه كاثابة الصلاة والجهاد ، فلا يقال هذا يناق ما سلف من أنه وقع التكليف بما فيه مشقة ، وحيث أن يكون المراد لو لا عدم أمر الله بإيجاب السواك لأعلنتكم بوجوبه ، لكنه تعالى لم يوجهه لإبقاء عليكم من المشقة ، وتكون فائدة هذا الإخبار منه صلى الله عليه وآله وسلم الحث على السواك ، وأنه لو أمر بأبلاغ الأمة لإيجابه لابلغهم ولما سأل التخفيف عنهم في شأنه والإعلام بأنه تعالى رموف بعباده مخفف عنهم التكليف لطفاً بهم ورقاً ، وإلا فأسباب الإيجاب متعددة ، وعلى هذا فلا دلالة في الحديث على ما ذكره^(٤)

(٢) قوله « والتأويل » ، أقول : هو على تقدير تسليم أن الحديث فيه مأخذ للقول بالاجتهاد فلا مانع أن يتأوله بأن المراد لأمر تكم أى مبلغاً عن الله تعالى أنه قد فرض الإيجاب في هذا أو عدمه على ما يراه أرفق بالامة

(٣) قوله « في الصلاتين الواقعتين بعد الزوال » ، أقول : يريد صلاة الظهر والعصر ، وإنما خصهما لأن العلة عند القائل بكر اهة السواك بعد الزوال للصائم إنما هي إزالة خلوف فم الذى هو أطيب عند الله من ريح المسك ، ولا يظهر الخلوف إلا عند خلو المعدة ، ولا يتحقق إلا بعد الزوال ، لأن أول النهار والمعدة غير خالية عن أكلة السحر

(١) بل الأدلة واضحة ، وهو أن المقصود الحث على فعل السواك ولو لم يجب ، حتى على القول بعله العلة ، فاسلكه الشارح أقوى من كلام المحقق

ذلك^(١) . ومن يخالف في ذلك^(٢) يحتاج إلى دليل خاص بهذا الوقت ، يخص به ذلك العموم . وهو حديث الخلوف^(٣) . وفيه بحث

(١) قوله « فيستدل به من يرى ذلك » . أقول : هذا الاستدلال يتم على أن عموم الأشخاص يعم الأحوال والأزمنة والامكنة كما مر تقريره . والقائل باستحباب السواك بعد الزوال للصائم ابن عمر وابن سيرين وجماعة آخرون ، قال النووي : إنه قول أكثر العلماء ، واستدلوا بحديث عامر بن ربيعة « رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يستاك وهو صائم ما لا أحصى وأعد ، أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي ، وأخرجه ابن خزيمة في صحيحه ، إلا أن فيه عاصم بن عبيد الله ضعفه ابن معين والذهلي والبخاري ، وقد حسن جماعة حديثه . قلت : الأحاديث في استحباب السواك عامة لجميع الأحوال والأزمنة ، فهي الدليل على استحبابه للصائم بعد الزوال كما أشار إليه الشارح

(٢) قوله « ومن يخالف في ذلك » ، أقول : من يخالف في استحباب السواك بعد الزوال

(٣) قوله « لحديث الخلوف » ، أقول : بضم الخاء المعجمة : تغير ريح الفم . قال القاضي عياض رحمه الله : قيدناه عن المتقين بالضم ، وأكثر المحدثين يفتحون خامه وهو خطأ ، وهو إشارة إلى حديث أبي هريرة عند الشيخين « لخلوف فم الصائم أطيب عند الله من ريح المسك » ، قال الحافظ ابن حجر : استدلل الأصحاب بهذا الحديث على كراهية الاستياك بعد الزوال لمن يكون صائماً . وفي الاستدلال به نظر . انتهى . وما أبان وجه النظر ، ولعله يشير إلى ما نقله هو عن ابن العربي أنه قال : الخلوف يقع من خلو المعدة ، والسواك لا يزيله نظر لأنه لا يزيل التصعد إلى الأسنان الناشئ عن خلو المعدة . انتهى . قلت : وإن أزال التصعد الكائن أثره في الأسنان فإنه لا يزيل تغير الفم من الصاعد منه المعدة فإنه مستمر الصعود ، غاية أن السواك يقلله ، لكنه لا يقاوم تقليله فوائد السواك

١٨ - الحديث الثاني : عن حُذِيفَةَ بْنِ الْيَمَانِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ ^(١) يَشُوصُ فَاهُ ^(٢) بِالسَّوَالِكِ ،
قال المؤلف رحمه الله ، يشوص ، معناه : يغسل ، يقال : شاصه يشوصه ، وفاصه
يموصه إذا غسله

، حُذِيفَةُ ، ^(٣) بن اليمان اسمه ^(٤) حُصَيْل بن جابر ، وقيل : حذيفة بن الحسيل بن

الحديث الثاني (١) قال : من الليل ، أقول : قال الزركشى : إن في نسخة من
النوم ، وادعى ابن العطار في شرحه أنه لفظ الصحيحين ، والمذكور في كتاب الامام
بلفظ ، الليل ، بدل ، النوم ، وقال : أخرجه إلا الترمذى ، قال الزركشى قلت :
وليس كذلك فقد ذكره الحميدى فى الجمع بين الصحيحين بلفظ ، الليل ، وكذا البخارى
هنا ، وذكره فى كتاب الجمعة بلفظ ، كان اذا قام للتهجد من الليل ،

(٢) قال : يشوص فاه ، أقول : هو بالشين المعجمة والصاد المهملة ، فسرہ الحافظ
عبد القحى بأن معناه يغسله ، ومثله ما صه بالصاد المهملة بموصه ، كذا فى بعض نسخ
العمدة ، وليست عند الشارح كما يدل له ما يأتى من تفسيره له ، وأقول : فى القاموس
الشوص مضغ السواك والاستياك به ، أو الاستياك من سفلى الى علو كالإشاصه
والتشويص . وفى النهاية : كان يشوص فاه بالسواك ، أى يدلك أسنانه وينقيها ، وقد
قيل : هو يستاك من علو الى سفلى ، وأصل الشوص الغسل . انتهى . وبه يعرف أن
تفسير لفظ حديث الباب بالغسل فيه تسامح واضح ، ويأتى للشارح أن تفسيره
بالدلك أقرب

(٣) قوله : حذيفة ، أقول : بالحاء المهملة والفاء بزة التصغير

(٤) قوله : واسمه ، أقول : الضمير عائد إلى اليمان وأنه لقب له ، والاسم حصيل
بالمهملتين بصيغة التصغير ، ويقال حذيفة بن حصيل بكسر الحاء المهملة وسكون السين

اليمان ، أبو عبد الله العيسى . معدود في أهل الكوفة . أحد أكابر الصحابة ^(١) ومشاهيرهم . قال البخارى : مات بعد عثمان بن عفان بأربعين يوماً ^(٢) . قال أبو نصر ^(٣) : وذلك أول سنة ست وثلاثين . وقال الواقدي ^(٤) : حذيفة بن اليمان بن حسيل بن جابر العيسى ، حليف بنى عبد الأشهل وابن أختهم فيه دليل على استحباب السواك في هذه الحالة الأخرى ^(٥) ، وهى القيام من

المهلة ، وإنما قيل لحسيل «اليمان» لأنه أصاب جده ^(٦) في قومه دماً ، فهرب الى المدينة خالف بنى عبد الأشهل فسماه قومه اليمان لانه حالف اليمانية يعنون الانصار ، قاله ابن الأثير

(١) قوله «أحد أكابر الصحابة» أقول : شهد هو وأبوه أحداً ، وهاجر الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم مع أبيه أيام بدر ولم يشهدا ، روى عنه عمر بن الخطاب وعلى بن أبى طالب وأبو الدرداء رضى الله عنهم وغيرهم من الصحابة والتابعين (٢) قوله «مات بعد عثمان بن عفان» أقول : قال ابن الأثير : مات بالمداين ، وبها قبره

(٣) قوله «قال أبو نصر» أقول : بالنون والصاد المهلة هو ابن ماكولا صاحب الكتاب الكبير فى الرجال . وقتل عثمان يوم الجمعة لثمان عشرة خلت من ذى الحجة سنة خمس وثلاثين ، وقيل لثلاث عشرة خلت منه ، وقيل لثلاث بقين ، فتكون وفاة حذيفة فى ثامن وعشرين من محرم على الأول ، أو فى ثلاث وعشرين منه على الثانى ، وفى سابع صفر على الثالث ، وعلى كل يصدق أنه أول سنة ست وثلاثين

(٤) قوله «وقال الواقدي» أقول : لا يظهر لنقل كلامه زيادة فائدة على ما سلف إلا التأكيد للنقل

(٥) قوله «الحالة الأخرى» أقول : سماها أخرى بالنسبة الى حالة الصلاة التى سلف شرعية السواك لها

(١) فى الاصل «أضار جده» . . معناه أثار ضمنية سببها إصابة دم سابق

النوم^(١) . وعلمته : أن النوم مقتضى لتغير الفم ، والسواك هو آلة التنظيف للفم ،
فيسن عند مقتضى التغير^(٢) . وقوله « يشوص » ، اختلفوا في تفسيره ، فقيل : يدلك^(٣)
وقيل : يغسل . وقيل : ينقى . والاول أقرب

وقوله « إذا قام من الليل » ، ظاهره يقتضى تعليق الحكم بمجرد القيام . ويحتمل
أن يراد : إذا قام من الليل للصلاة^(٤) . فيعود إلى معنى الحديث الأول

✱

١٩ - الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها قالت « دَخَلَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ
ابْنُ أَبِي بَكْرٍ الصَّدِيقِ^(٥) رضى الله عنهما عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ، وَأَنَا مُسْنِدَتُهُ إِلَى

(١) قوله « وهى القيام من النوم » ، أقول : أى نوم الليل كما صرح به الحديث ،
إلا أنه يحتمل أنه خرج على الغالب ، وأن نوم النهار كذلك أيضا لليلة

(٢) قوله « عند مقتضى التغير » ، أقول : هذا أعم بما أفاده الحديث ، فهو أخذ
للمعوم من المعنى الذى دلت عليه اللة ، ويراد بالتغير الذى يزال بالسواك فلا يشرع
لتغيره بأكل الكراث ونحوه فإنه لا يزيله . ثم إذا كانت اللة إزالة التغير فهل يسن
بغير السواك الذى رأتحة طيبة من القرقل ونحوه ، أو لا يسن إزالته إلا بالسواك ؟

(٣) قوله « فقيل يدلك » ، أقول : هذا قاله ابن الانبارى ، وقيل يغسل قاله كراع ،
وقيل ينقى قاله أبو عبيد ، كذا فى الكلم ، نقل هذه الثلاثة الأقوال عن هؤلاء
الثلاثة الأئمة

(٤) قوله « ويحتمل إذا قام من الليل للصلاة » . أقول : الاحتمال الأول أقرب
لأنه قد يتلو ويذكر أو يخاطب أحدا ، وكل ذلك شرع له إزالة تغير الفم . وقال
الحافظ ابن حجر : إنه يدل للأول رواية البخارى « إذا قام فى الليل للتهجد » ، ولمسلم
نحوه من حديث ابن عباس رضى الله عنهما

الحديث الثالث (٥) قال « عبد الرحمن بن أبى بكر » ، أقول : هو أخو عائشة ،

صَدْرِي^(١) ، وَمَعَ عَبْدِ الرَّحْمَنِ سِوَاكَ رَطْبُ يَسَنِّ بِهِ . فَأَبَدَهُ^(٢) رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بَصْرَهُ . فَأَخَذْتُ السَّوَاكَ فَقَضَمْتُهُ ، فَطَيَّبْتُهُ ، ثُمَّ دَفَعْتُهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، فَاسْتَنْنَ بِهِ . فَمَا رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ اسْتَنْنَا أَحْسَنَ مِنْهُ ، فَمَا عَدَا أَنْ فَرَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ رَفَعَ يَدَهُ - أَوْ إصْبَعَهُ - ثُمَّ قَالَ : فِي الرَّفِيقِ الْأَعْلَى - ثَلَاثًا - ثُمَّ قَضَى . وَكَانَتْ تَقُولُ : مَاتَ بَيْنَ حَاقِنَتِي وَذَاقِنَتِي^(٣) ،

وفى لفظ «فَرَأَيْتُهُ يَنْظُرُ إِلَيْهِ» ، وَعَرَفْتُ أَنَّهُ يُحِبُّ السَّوَاكَ فَقُلْتُ :
أَخْذُهُ لَكَ ؟ فَأَشَارَ بِرَأْسِهِ : أَنْ نَعَمْ ،
هذا لفظ البخاري . ولمسلم نحوه^(٤)

وهو أبو محمد ، وأمه أم رومان أم عائشة فهو شقيقها . أسلم عام الحديبية ، وحسن إسلامه ، وكان اسمه عبد الكعبة فسماه صلى الله عليه وآله وسلم عبد الرحمن ، كان أسن أولاد أبي بكر ، مات سنة ثلاث وخمسين ، وقيل ثمان وخمسين ، على بريد من مكة فحمل إليها ودفن بها

(١) قال «مسندته الى صدرى» . أقول : سندت النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنها تصف دخول عبد الرحمن عليه صلى الله عليه وآله وسلم في مرض موته

(٢) قال «فأبدته» ، أقول : بالباء الموحدة والبدال المهملة ، يأتي تفسيره

(٣) قال «حاقنتي وذاقنتي» ، أقول : بالحاء المهملة والقاف والنون وتاء التانيث وباء المتكلم ، وذاقنتي مثله إلا أن فامه ذال معجمة ، يأتي تفسير معناه

(٤) قال «ولمسلم نحوه» ، أقول : يؤخذ منه أن الحافظ عبد الغنى لم يلتزم ما أخرجاه لفظا ، بل ما اتفقا عليه بالمعنى ، إلا أن يقال تصريحه بأنه لأحدهما لا ينافى شرطه ، لأنه إنما يريد اتفاقهما إذا أطلق

٢٠ — الحديث الرابع^(١) : عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال
« أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ ، وَهُوَ يَسْتَاكُ بِسِوَاكِ رَطْبٍ ، قَالَ : وَطَرَفُ السِّوَاكِ عَلَى
لِسَانِهِ ، وَهُوَ يَقُولُ : أَعُ أَعُ^(٢) . وَالسِّوَاكُ فِيهِ ، كَأَنَّهُ يَنْهَوُعُ ،
« أَبُو مُوسَى ، عَبْدُ اللَّهِ بْنُ قَيْسٍ بْنُ سُلَيْمٍ بْنُ حَضَارٍ^(٣) - وَيُقَالُ : حَضْرَانٌ -
الْأَشْعَرِيُّ . مَعْدُودٌ فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ^(٤) ، أَحَدُ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ^(٥) وَمَشَاهِيرِهِمْ . وَذَكَرَ

(١) قَوْلُهُ « الْحَدِيثُ الرَّابِعُ ، أَقُولُ : جَمَعَ الشَّارِحُ رَحِمَهُ اللَّهُ الْحَدِيثَيْنِ ثُمَّ شَرَحَهُمَا ،
كَانَ ذَلِكَ لِقَرَابٍ مَعْنَاهُمَا

(٢) قَالَ « أَعُ أَعُ ، أَقُولُ : بَهْمَزَةٌ مَضْمُومَةٌ وَسُكُونٌ الْعَيْنِ الْمَهْمَلَةِ ، وَرَوَى بِفَتْحِ
الْهَمْزَةِ وَتَقْدِيمِ الْعَيْنِ عَلَى الْهَمْزَةِ عِنْدَ النَّسَائِيِّ وَابْنِ خَرِيزَةَ ، وَعِنْدَ أَبِي دَاوُدَ بَهْمَزَةٌ
مَكْسُورَةٌ ثُمَّ هَاءٌ ، وَلِلْجَوْزِيِّ بِنَاءٌ مَعْجَمَةٌ بِدَلِّ الْهَاءِ . وَالرَّوَايَةُ الْأُولَى هِيَ الْأَشْهُرُ ،
وَلَمَّا اخْتَلَفَتْ الرِّوَاةُ لِقَرَابٍ مَخْرَجَ هَذِهِ الْأَحْرَفُ ، وَكُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى حِكَايَةِ صُورَتِهِ
إِذَا جَعَلَ السِّوَاكَ عَلَى طَرَفِ لِسَانِهِ كَمَا عِنْدَ مُسْلِمٍ ، وَالْمُرَادُ طَرَفُ الدَّخْلِ كَمَا عِنْدَ أَحْمَدَ
بِلَفْظٍ يُشِيرُ إِلَى فَوْقَ ، وَلِهَذَا قَالَ « كَأَنَّهُ يَنْهَوُعُ ، وَالتَّهْوُوعُ التَّقْيُوعُ ، أَيْ لَهُ صَوْتٌ كَصَوْتِ
الْمُنْتَقِيِّ عَلَى سَبِيلِ الْمُبَالَغَةِ

(٣) قَوْلُهُ « ابْنُ حَضَارٍ ، أَقُولُ : بِفَتْحِ الْخَاءِ الْمَعْجَمَةُ وَتَشْدِيدِ الضَّادِ الْمَعْجَمَةُ آخِرُهُ
رَاءٌ . وَقَوْلُهُ « وَيُقَالُ حَضْرَانٌ ، هُوَ بِزَيْتِهِ وَحُرُوفِهِ إِلَّا أَنَّ آخِرَهُ نُونٌ

(٤) قَوْلُهُ « مَعْدُودٌ فِي أَهْلِ الْبَصْرَةِ ، أَقُولُ : لِأَنَّهُ وُلِدَ عَمْرُ الْبَصْرَةِ ، فَانْتَبَحَ
الْأَهْوَاذَ ، وَلَمْ يَزَلْ عَامِلًا عَلَى الْبَصْرَةِ^(١) فِي صَدْرِ مَنْ خَلَاةَ عُثْمَانَ ، ثُمَّ عَزَلَ مِنْهَا
فَانْتَقَلَ إِلَى الْكُوفَةِ

(٥) قَوْلُهُ « مِنْ أَكْبَرِ الصَّحَابَةِ ، أَقُولُ : قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ : إِنَّهُ قَدِمَ مَكَّةَ فَخَالَفَ
سَعِيدَ بْنَ الْعَاصِ بْنِ أُمَيَّةَ ثُمَّ أَسْلَمَ بِمَكَّةَ قَدِيمًا ، ثُمَّ رَجَعَ إِلَى بِلَادِهِ وَلَمْ يَزَلْ بِهَا حَتَّى قَدِمَ

(١) يَبَاضُ . وَلَعَلَّهُ « فِي خِلَافَةِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ مِنْ خِلَافَةِ عُثْمَانَ ،

ابن أبي شيبة أنه مات سنة أربع وأربعين^(١) ، وهو ابن ثلاث وستين سنة . وقيل :
مات سنة اثنتين وأربعين . وقال الواقدي : سنة اثنتين وخمسين .

قوله في حديث عائشة رضي الله عنها « فأبدَّ رسول الله ﷺ » ، يقال : أبدت
فلانا البصر : إذا طولته إليه ، وكأن أصله من معنى التبديد^(٢) ، الذي هو التفريق .
ويروي : أن عمر بن عبد العزيز لما حضرته الوفاة قال : أجلسوني . فأجلسوه ،
فقال : أنا الذي أمرتني فقصرت ، ونهيتني فعصيت . ولكن لا إله إلا أنت . ثم رفع
رأسه ، فأبدَّ النظر ، فقال : إني لأرى حاضرة^(٣) . ما هم يأنس ولا جن^(٤) . ثم
قبض^(٥) .

وقولها « بين حاقتي وذاتقي » ، قيل : « الذاقنة » ، ثقرة النحر ، وقيل : طرف

هو وناس معه من الأشعرين على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فوافق
قدمهم قدم أهل السفيثين - جعفر بن أبي طالب وأصحابه - من الحبشة

(١) قوله « أنه مات سنة أربع وأربعين » ، أقول : ظاهره أنه مات بالبصرة ،
وليس كذلك بل وفاته بمكة ، فإنه بعد أمر التحكيم وما كان منه انقبض إلى مكة ولم
يزل بها إلى أن مات ، قال ابن الأثير : سنة خمسين ، ولم يذكره سواه . وقيل إنه
مات بالكوفة

(٢) قوله « كأن أصله من معنى التبديد » ، أقول : لو قيل إن أصله من التأيد لكان
أنسب بادامة النظر إلى الشيء وإطالته من معنى التفريق

(٣) قوله « حاضرة » ، أقول : بالفتح اللين جمع حاضر

(٤) قوله « ولا جن » ، أقول : يقال من أين عرف أنهم ليسوا بجن ؟ وبحسب
بأنه يحمل أنه عرف أنهم الملائكة الذين يحضرون من هو في السياق بالأحاديث
المعروفة في ذلك ، ويحتمل أنه قد عرف الجن لأن من كان على طريقته فقير بعيد
أن يعرفهم

الحلقوم . وقيل : أعلى البطن . ود الحواقرن ، أسافله ، وكأن المراد : ما يحقن الطعام أى يجمعه . ومنه المحقنة ^(١) - بكسر الميم - التى يحقن بها . ومن كلام العرب : لا جمن بين ذواقك وحوافلك

وفى الحديث الاستياك بالرطب . وقد قال بعض الفقهاء : إن الأخضر لغير الصائم أحسن ^(٢) . وقال بعضهم : يستحب أن يكون يابس قد مُدِّى بالماء

وفيه إصلاح السواك وتبيته ، لقول عائشة « فقضته » ^(٣) والقض بالأسنان . ومن طلب الإصلاح قول من قال : يستحب أن يكون يابس قد مُدِّى بالماء . لأن اليابس أبلغ فى الإزالة . وتنديته بالماء : لئلا يجرح اللثة لشدة يسه

وفى الحديث : الاستياك بسواك الغير ^(٤) . وفيه : العمل بما يفهم ، من الإشارة ^(٥)

(١) قوله « المحقنة » ، أقول : فى القاموس المحقن كثر السقاء يحبس فيه اللبن

(٢) قوله « إن الأخضر لغير الصائم أحسن » ، أقول : أى الرطب ، وقد كره المالكية للصائم الاستياك بالسواك الرطب ، وقال ابن سيرين : لا بأس بالسواك الرطب للصائم ، وقاسه على المضمضة بالماء

(٣) قوله « لقول عائشة فقضته » ، أقول : لا يخفى أنه كان السواك صالحاً مهيأ لأنه فى فم عبد الرحمن يستاك به ، فهو صالح مهيأ ، إنما أرادت عائشة بقضه أن تطيبه بريقها ، ولذلك قالت « فطيبته » ، وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يجب أن يضع فاه على ما تضع عليه فاهما كما ورد فى غير هذا أنه كان يتعرق العظم الذى تتعرقه ويضع فاه على موضع فاهها وغير ذلك

(٤) قوله « بسواك الغير » ، أقول : ومن كره ذلك شرعاً فلا دليل له

(٥) قوله « الإشارة » ، أقول : وذلك لأنها فهمت من تطويل نظره الى عبد الرحمن أنه يريد السواك لما تعرفه من شدة محبته السواك والمداومة عليه ، فأخذته ، وأقرأها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . وكأنه أحب السواك فى هذه الحالة مقدمة للخطاب مع الذى وقع عقبيه وحسن تهيئه بالنظافة للقاء ذى العزة عز وجل

والحركات

وقوله ﷺ ، في الرفيق الأعلى ، إشارة منه ﷺ إلى قوله تعالى (١) ﴿ ٤ : ٦٩ ﴾ ومن يطع الله والرسول فأولئك مع الذين أنعم الله عليهم - الآية) ، وقد ذكر بعضهم أن قوله تعالى ﴿ صراط الذين أنعمت عليهم ﴾ إشارة إلى ما في هذه الآية ، وهي قوله ﴿ مع الذين أنعم الله عليهم ﴾ فكان هذه تفسير لتلك . وبلغنى أنه صنف في ذلك كتاب يفسر فيه القرآن بالقرآن (٢)

(١) قوله ، إشارة الى قوله تعالى . . أقول : من حيث الإتيان بلفظ الرفيق ، أى جعلنى في الرفيق الأعلى . وكأنه وقع منه هذا الكلام جواباً عن تخيير الله له في الحياة أو الوفاة ، لما ثبت في الصحيح من الحديث في ذلك ، ان قلت هو من النبيين ومن الصديقين ومن الشهداء - لما ثبت أنه مات مسموماً من أكلة خبير - ومن الصالحين ، فما هذا الطلب وقد علم أنه من ذلك الرفيق ؟ قلت : يحتمل أنه ليس بدعاء بل لإخبار عن اختياره للقاء الله ، ويحتمل الدعاء من باب ﴿ قل رب احكم بالحق ﴾ ونحوه . والاول هو الاظهر لما ثبت في البخارى عن عائشة قالت « كان يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صحيح : إنه لم يقبض نبي حتى يرى مقعده من الجنة ثم يخير ، فلما نزل به ورأسه على نخذى غشى عليه ، ثم أفاق فأشخص بصره الى سقف البيت ثم قال : اللهم الرفيق الأعلى . فقلت : إذا لا يختارنا ، وعرفت أنه الحديث الذى كان يحدثنا ، وهو صحيح . قالت : وكان آخر كلمة تكلم بها . انتهى . والرفيق فى الرواية منصوب بأختار مقدراً . قال السهيلي فى الروض : إنما اختار هذه الكلمة لأنها تتضمن التوحيد الذى يجب أن يكون آخر كلام المؤمن ، لانه قال تعالى ﴿ الذين أنعم الله عليهم ﴾ وهم أهل الصراط المستقيم وهم أهل لا إله إلا الله . انتهى . وهذا يقتضى أن المراد من حديث « من كان آخر كلامه لا إله إلا الله » . الحديث أن يكون بلفظ كلمة التوحيد أو معناها

(٢) قوله « يفسر فيه القرآن بالقرآن » ، أقول : علم التفسير هو العلم الباحث عن أحوال كلام الله من حيث الدلالة على المراد ، وبيان المراد من دلالة آية على معنى

وقوله ﷺ « في الرفيق الأعلى » ، يجوز أن يكون « الأعلى » ، من الصفات اللازمة ، التي ليس لها مفهوم يخالف المنطوق ^(١) ، كما في نحو قوله تعالى ﴿ ٢٣ : ١١٧ ﴾ ومن يدع مع الله إلهاً آخر لا برهان له به) وليس ثمة داع إلهاً آخر له به برهان . وكذلك قوله ﴿ ٣ : ٢١ ﴾ ويقتلون النبيين بغير حق) ولا يكون قتل النبيين إلا بغير حق ^(٢) .

بآية أخرى من أكمل التفاسير ، قال الحافظ السيوطي في الاتقان : قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن ، فما أجمل فيه في مكان فقد فسر في موضع آخر ، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر . وقد ألف ابن الجوزي كتاباً فيما أجمل في القرآن وفسر في موضع آخر منه . انتهى . وسرد أمثلة من ذلك في نوع المجمل . قلت : إلا أنه ليس كل مجمل في القرآن قد بين فيه ، وكأنه يريد باعتبار الأغلب

(١) قوله « التي ليس لها مفهوم يخالف المنطوق » أقول : أي ليس يراد منها ذلك المفهوم ، وإلا فثبت المفهوم من ضرورة اللفظ الموضوع ، إلا أنه قد يريده المتكلم وهو الأصل ، وقد لا يريده ، وهذا كالصفة التي تكون للتوضيح أو للتأكيد ، والأول كالصفة التي تكون للتخصيص والتقييد وذلك هو الأصل في وضعها

(٢) قوله « ولا يكون قتل النبيين إلا بغير الحق » أقول : أي في نفس الأمر . وقال جار الله الزمخشري : فان قلت قتل النبيين لا يكون إلا بغير الحق ، فما فائدة ذكره ؟ قلت : معناه أنهم قتلوه بغير الحق عندهم ، لأنهم لم يقتلوا ولم يفسدوا في الأرض فيقتلوا ، وإنما نصحوهم ووجههم إلى ما ينفعهم فقتلوه ، فلو سئلوا وأنصفوا من أنفسهم لم يذكروا وجهاً يستحقون به القتل عندهم . انتهى . فأفاد أن مفهومه على حظ ومراد ، وأن معناه تقتلونهم ظلماً وباطلاً في اعتقادكم أيضاً أي كما هو في نفس الأمر كذلك . قال سعد الدين في حواشي الكشف : الظاهر أن اللام يريد في قوله « الحق » للجنس ، والمعنى أنه باطل محض وظلم صرف في اعتقادهم أيضاً كما هو في الواقع ، ونفي الجنس يفيد العموم كما في النكرة في قوله بغير حق على ما في آل عمران . انتهى

فيكون « الرفيق » ، لم يطلق إلا على الأعلى الذي اختص به الرفيق . ويقوى هذا : ما ورد في بعض الروايات ، وألحقني بالرفيق ، ولم يصفه بالأعلى . وذلك دليل على أنه المراد بلفظة « الرفيق » ، الأعلى ^(١)

ويحتمل أن يراد بالرفيق ما يعم الأعلى وغيره ^(٢) . ثم ذلك على وجهين : أحدهما : أن يختص الرفيقان ^(٣) معاً بالمقرين المرضيين . ولا شك أن مراتبهم متفاوتة . فيكون عليه السلام طلب أن يكون في أعلى مراتب الرفيق ، وإن كان الكل من السعداء المرضيين

والثاني : أنه يطلق « الرفيق » ، بالمعنى الوضعي الذي يعم كل رفيق ^(٤) ، ثم يخص منه « الأعلى » ، بالطلب . وهو مطلق المرضيين . ويكون « الأعلى » ، بمعنى العالي . ويخرج عنه غيرهم . وإن كان اسم « الرفيق » ، منطلقاً عليهم

(١) قوله « بلفظة الرفيق الأعلى » ، أقول : لأن حذفه دليل أنه ما أتى به إلا للتأكيد ، لأن المستول في الحالين واحد والمطلوب متحد سواء قيد باللفظ المؤكد أو جرد

(٢) قوله « ما يعم الأعلى وغيره » ، أقول : دل لذلك التقييد بالصفة (٣) قوله « الرفيقان » ^(١) ، أقول : المذكور أحدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم ، الرفيق ^(٢) الأعلى والرفيق ^(١) غير الأعلى ، ولكن يريد بالفريقين المقرين المرضيين . ولا ريب أن أولئك وإن شملتهم صفة التقريب والرضا فانهم متفاوتون في الرتب ، منهم السابقون ومنهم أصحاب اليمين ، ثم هم متفاوتون فيما بينهم في المنازل في الجنة فيصح طلب الكون في الرفيق الأعلى

(٤) قوله « وهو يعم كل رفيق » ، أقول : من المرضيين والمغضوب عليهم ، فإن الرفيق كالرفيق : فريق في الجنة وفريق في السعير . ويراد بالرفيق الأعلى مطلق

(١) في الأصل « الفريقان » ، « الفريق » . والتصحيح من عبارة الشرح ومتن الحديث

وأما حديث أبي موسى فقيه أمران . أحدهما : الاستيائك على اللسان . واللفظ الذى أورده صاحب الكتاب - وإن كان ليس بصريح فى الاستيائك على اللسان - فقد ورد ذلك مصرحاً به فى بعض الروايات^(١)

والعلة التى تقتضى الاستيائك على اللسان موجودة فى اللسان ، بل هى أبلى وأقوى ، لما يرتقى إليه من أبخرة المعدة

وقد ذكر الفقهاء أنه يستحب الاستيائك عرضاً . وذلك فى اللسان . وأما فى اللسان : فقد ورد منصوفاً عليه فى بعض الروايات^(٢) ، الاستيائك فيه طويلاً ،

المرضى لا أهل أعلى رتبة منهم^(٣) . ولذا قال : ويكون الأعلى بمعنى العالى لأن الأعلى مراد به الذى ليس فوقه رتبة وهو [غير] مراد على هذا التقرير ، إنما المراد فى الرفيق الذى ثبت لهم مطلق العلو على غيرهم وهم من لا علو له أصلاً ، والالتئام الأول هو المتعين فانه صلى الله عليه وآله وسلم لا يطلب من الله تعالى إلا أكل مطلوب ، وإنما أراد الشارح استيفاء الاحتمالات اللفظية

(١) قوله « فقد ورد مصرحاً فى بعض الروايات ، أقول : يريد ما ورد فى بعض ألفاظ حديث أبي موسى المذكور بلفظ « وطرف السواك على لسانه ، يشير الى فوق ، زاد هذا أحمد . قال الراوى : كأنه يستن طويلاً

(٢) قوله « فقد ورد منصوفاً عليه فى بعض الروايات » . أقول : أخرج أبو داود فى مراسيله من طريق عطاء « إذا استسكتم فاستاكوا طويلاً ، وفيه محمد بن خالد القرشى ، قال ابن القطان فى الوهم والآيهام : لا يعرف . قال الحافظ ابن حجر تعقباً له : قلت وثقه ابن معين وابن حبان . وروى أبو نعيم من حديث عائشة « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يستاك عرضاً ولا يستاك طويلاً ، وفى إسناده عبد الله بن حكيم متروك . وفى الباب أحاديث كلها متكلم فيها ، إلا أنها بانضمام بعضها الى بعض لا تقصر عن رجحان العمل بها

(١) المراد بالرفيق الأعلى أهل الرتب العالية وبجانبهم البازى عز وجل

الثاني^(١) : ترجم البخارى على هذا الحديث باستيناك الإمام بحضرة رعيته . فقال
« باب استيناك الإمام بحضرة رعيته ،

قال الشيخ الإمام الشارح تقي الدين رحمه الله : والتراجم التي يترجم بها أصحاب
التصانيف على الأحاديث ، إشارة إلى المعاني المستنبطة منها ، على ثلاث مراتب . منها :
ما هو ظاهر في الدلالة^(٢) على المعنى المراد ، مفيد لفائدة مطلوبة . ومنها : ما هو خفي
الدلالة على المراد ، بعيد مستكره . لا يتمشى إلا بتعسف . ومنها : ما هو ظاهر
الدلالة على المراد ، إلا أن فائدته قليلة لا تكاد تستحسن ، مثل ما ترجم « باب
السواك عند رمى الجمار^(٣) » ، وهذا القسم - أعنى ما لا تظهر فيه الفائدة - يحسن إذا
وجد معنى في ذلك المراد يقتضى تخصيصه بالذكر ، ويكون عدم استحسانه في بادي

(١) قوله « الثاني » ، أقول : أى من الأمرين اللذين في حديث أبي موسى ،
والمراد مما فهم منه وأريد به ، وإن لم يكن مما قصده صاحب العمدة هنا ، والترجمة
ما يؤخذ من معنى الحديث ثم يجعل عنوانا للباب

(٢) قوله « منها ما هو ظاهر الدلالة » . أقول : أى من التراجم ما دلالة ظاهرة
في المعنى الذي أريد بالحديث - الذي سبقت الترجمة لأجله - مفيد فائدة مطلوبة من
الحديث ، وهو غالب التراجم في كتب الحديث ، إلا في صحيح البخارى فانه وجد
القسم الثاني كثيراً ، بل أول ترجمة فيه من قسم الخفي ، فانه ترجم أول باب منه بباب
بدء الوحي ، ثم ساق فيه حديث إنما الأعمال بالنيات ، فاعترض عليه بأنه لا تعلق له
بالترجمة أصلاً . قال الحافظ ابن حجر : وقد تكلفت مناسبتة للترجمة فقال كل بحسب
ما ظهر له

(٣) قوله « مثلاً ترجم باب السواك عند رمى الجمار » ، أقول : هذا مثال لما هو
ظاهر الدلالة على المراد ، إلا أنه قليل الفائدة ، وذلك أن الأصل إباحة السواك عند
رمى الجمار ، فما في الترجمة به فائدة يعتد بها

الرأى^(١) لعدم الاطلاع على ذلك المعنى . فتارة يكون سببه الرد على مخالف في المسألة^(٢) لم تشتهر مقالته^(٣) ، مثل ما ترجم على أنه يقال « ما صلينا ، فإنه قتل عن بعضهم أنه كره ذلك^(٤) . ورد عليه بقوله عليه السلام « إن صليتها ، أو ما صليتها^(٥) ،

(١) قوله « بآدى الرأى » . أقول : أى من غير نظر ولا روية ولا تدبر . وقد كثر اعتراض العلماء على كثير من تراجم البخارى ، حتى ألف ابن المنير كتاباً مستقلاً في تراجم البخارى . وهذه الفوائد التى أتى بها الشارح المحقق مفيدة في ذلك

(٢) قوله « الرد على من يخالف في المسألة » ، أقول : هذا كثير في تراجم البخارى كقوله « باب الصلاة في المنبر والسطوح والخشب » . قال شراحه : يشير بذلك الى الجواز ، والخلاف في ذلك مع بعض التابعين . وعن المالكية في المكان المرتفع إذا كان إماماً . إلا أن هذه التراجم لهذه الفائدة قد أتت في تراجم تظهر فيها المناسبة لحديث الباب

(٣) قوله « لم تشتهر مقالته » ، أقول : لأنها إن اشتهرت فإنه لا يبقى في الترجمة خفاء كما ترجم « باب قول الرجل فاتتنا الصلاة » ، ثم قال : وكره ابن سيرين أن يقول فاتتنا ، ولكن ليقول لم ندرك الصلاة . ثم ساق حديث « وما فاتكم فاتموا » ،

(٤) قوله « فإنه نقل عن بعضهم أنه كره ذلك » ، أقول : في فتح البارى أنه كره إبراهيم النخعى للرجل أن يقول لم فصل ويقوم يصلى . قلت : وكره النخعى إنما هو في حق منظر الصلاة ، وقد صرح ابن بطلال بذلك ، ومنظر الصلاة في صلاة كما ثبت بالنص ، وفي إطلاق المنظر ما صلينا يقتضى نفي ما أثبتته فلذلك كرهه

(٥) قوله « بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إن صليتها ، أو ما صليتها » ، أقول : لفظه أنه جاء عمر بن الخطاب رضى الله عنه يوم الخندق فقال : يا رسول الله ، والله ما كدت أن أصلى حتى كادت الشمس تغرب . فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : والله ما صليتها . الحديث . وسيأتى . وهكذا لفظ البخارى في هذا الباب : ما صليتها بالجزم من غير تشكك من الراوى

وتارة يكون سببه الرد على فعل شائع بين الناس لا أصل له^(١). فيذكر الحديث للرد على من فعل ذلك الفعل ، كما اشتهر بين الناس في هذا المكان التحرز عن قولهم « ما صلينا ، إن لم يصح أن أحداً كرهه . وتارة يكون لمعنى يخص الواقعة^(٢) ، لا يظهر لكثير من الناس في بادى الرأي ، مثل ما ترجم على هذا الحديث « استيائك الإمام بحضرة رعيته ، فإن الاستيائك من أفعال البذلة والمهنة . ويلازمه أيضاً من إخراج البصاق وغيره ما لعل بعض الناس يتوهم أن ذلك^(٣) يقتضى إخفائه ، وتركه بحضرة الرعية . وقد اعتبر الفقهاء في مواضع كثيرة هذا المعنى^(٤). وهو الذى يسمونه

(١) قوله « وتارة يكون سببه الرد على فعل شائع بين الناس لا أصل له ، أقول : عطف على قوله فتارة أى إن سبب عدم الاطلاع على المعنى الذى أريد بالترجمة إما كونها رداً على مخالف لم تشتهر مقالته ، أو رداً على فعل اشتهر بين الناس لا أصل له ، كما اشتهر عند الناس تحزيم عن قولهم ما صلينا ، وهذا تحرز لا أصل له ولا يستند الى قول عالم فضلاً عن دليل إن لم يثبت ما سلف عن إبراهيم النخعي من الكراهة ، وإلا فإن ثبت فهو أصل في الجملة لهذا المشتبه ، فقد جعل الشارح هذه الترجمة مثالا للقسمين : الأول على تقدير صحة كلام النخعي ، والثاني على تقدير عدم صحته

(٢) قوله « وتارة يكون لمعنى يختص الواقعة ، أقول : هو ثالث ما يكون سبب عدم الاطلاع على ذلك المعنى ، ولعدم الاطلاع على المعنى المراد لخفائه . وبقيت أسباب ثلاثة بسببها لا تستحسن الترجمة بآدى الرأي ، إما الرد على مخالف لم تشتهر مقالته ، أو للرد لفعل اشتهر بين الناس لا أصل له ، أو اختصاص الواقعة بمعنى خفى

(٣) قوله « أن ذلك ، أقول : أى كونه من أفعال البذلة أو المهنة

(٤) قوله « وقد اعتبر الفقهاء في مواضع كثيرة هذا المعنى . . أقول : أى انقاء ما كان من أفعال المهنة والبذلة ويسمونه حفظ المروءة ، وجعلوه من معنى العدالة ، وكما اختلف رسم الناس للمروءة فقيل : هى قوة للنفس مبدءاً لصدور الأفعال الجميلة

ب حفظ المروءة . فأورد^(١) هذا الحديث لبيان أن الاستيائك ليس من قبيل ما يطلب إخفاؤه ، ويتركه الإمام بحضرة الرعايا ، إدعالا له في باب العبادات والقربات . والله أعلم .

باب المسح على الخفين^(٢)

منها المستتعبة للبدح شرعاً وعقلاً وعرفاً . وقيل : آداب نفسانية ، تحمل مراعاتها الانسان على الوقوف عند محاسن الأخلاق وجميل العادات . وقيل : حفظ الرجل نفسه واحترازه عن الدنس . وقيل : بحجة جبلت عليها النفوس الزكية ، وشيعة طبعت عليها الطباع الكريمة ، وأولى الناس بها من له بنوة النبوة

(١) قوله ، فأورد ، أقول : أى البخارى حديث استيائك بحضرة رعيته ، لبيان أن الاستيائك من العبادات والقربات ، وليس مما يطلب إخفاؤه وتركه بحضرة الناس لهذا ، وإن كان بعض العبادات يطلب تركه وإخفاؤه لمعنى آخر

باب المسح على الخفين . (٢) أقول : أى عند الوضوء والاجتزاء به عن غسلها ، وذلك خاص بالوضوء لا يدخل الغسل فيه بالإجماع . وفي ذكر المصنف له في أبواب الوضوء ما يشعر بذلك ، ويشير اليه الشارح في آخر الكلام على الحديث . قال . على الخفين . . أقول : الخف معروف . واتفقوا على جواز المسح على الخف الصحيح ، واختلفوا في المتخرق : فقال مالك وأصحابه : يسمح عليه إن كان الخرق يسيراً . وقيل : يجوز وإن اتسع خرقه ما دام يسمى خفاً . ومدار الخلاف على الاختلاف في علة رخصة المسح ، فمن قال إنها مشقة نزع الخف قال : يجوز وإن كان محزوقاً ، ومن قال : العلة ستر الخف القدمين قال : إذا انكشف من القدم شيء انتقل فرضها من المسح الى الغسل . ثم اختلف هل يسمح على الجوريين والنعلين ؟ فإنه قد روى في المسح عليها حديث صححه الترمذى ، فمن الناس من قال به ، ومنهم من ضعفه . ثم الجيز استدلل بالقياس على الخفين في الجوريين لا في النعلين لأنه لا جامع بين الخفين والنعلين بخلاف الجوريين

٢١ - الحديث الأول : عن المغيرة بن شعبه ^(١) رضى الله عنه قال :
« كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي سَفَرٍ ^(٢) ، فَأَهْوَيْتُ ^(٣) لِأَنْزِعَ خُفَّيْهِ . فَقَالَ : دَعُهُمَا ،
فَإِنِّي أَدْخَلْتُهُمَا طَاهِرَتَيْنِ . فَمَسَحَ عَلَيْهِمَا ،

٢٢ - الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان ^(٤) رضى الله عنهما قال :
« كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ . فَبَالَ ، وَتَوَضَّأَ . وَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ ، مُخْتَصِرًا

(١) قوله « عن المغيرة » ، أقول : لم يذكر الشارح المحقق من أحواله شيئاً ، مع ذكره فيما سلف طرفاً من أحوال الصحابي المذكور في العمدة . وهو أبو عبد الله ، وقيل أبو عيسى ، المغيرة بن شعبه بن أبي عامر ، ينتهي نسبه الى عوف بن ثقيف الثقفي . أسلم عام الحندق ، وقدم مهاجراً . وقيل أول مشاهدته الحديبية . نزل الكوفة ، ومات بها سنة خمسين وهو ابن سبعين سنة ، ومات وهو أمير الكوفة لمعاوية

(٢) قوله « كنت في سفر » ، أقول : وقع في المغازي أنه كان في غزوة تبوك على تردد في ذلك من بعض رواياته . ولمالك وأحمد وأبي داود من طريق عباد بن زياد عن عروة بن المغيرة أنه كان في غزوة تبوك بلا تردد ، وأن ذلك كان في صلاة الفجر (٣) قوله « أهويت » ، أقول : أى مددت . قال الأصمعي : أهويت بالشيء إذا أوامت به . قال ابن بطلال : فيه خدمة العالم ، وأن للخادم أن يقصد الى ما يعرف من عادة مخدومه قبل أن يأمره . وفيه الفهم من الإشارة ، ورد الجواب عما يفهم عنها لقوله « فقال دعهما ،

(٤) قوله « عن حذيفة » ، أقول : لم يجر الشارح على عادته في عد أحاديث الباب ، لكونه هنا شرح لحديثين وإن كان قد سلف له في الحديث الثالث والرابع من الباب الذى قبل هذا هذا المسلك مع عددهما . قال الزركشى : حديث حذيفة ذكره المصنف مختصراً ، ولفظه في الصحيحين عنه قال « كنت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

كلا الحديثين يدل على جواز المسح على الخفين^(١). وقد تكثرت فيه الروايات^(٢)، ومن أشهرها: رواية المغيرة^(٣). ومن أصحابها: رواية جرير بن عبد الله البجلي^(٤) - بفتح الباء والجيم معاً - وكان أصحاب عبد الله بن مسعود يعجبهم حديث جرير، لأن إسلامه كان بعد نزول المائدة. ومعنى هذا الكلام: أن آية المائدة إن كانت مقدمة

فاتتهى إلى سباطة قوم فبال قائماً، فتحنيت، فقال: ادنه، فدنوت منه حتى قت عند عقبه فتوضاً، زاد مسلم فسح على خفيه، قال عبد الحق في جمعه بين الصحيحين: ولم يذكر البخاري في روايته هذه الزيادة، فعلى هذا لا يحسن من المصنف عد هذا الحديث في هذا الباب من المتفق عليه. انتهى

(١) قوله «يدل على جواز المسح على الخفين، أقول: واختلفوا في الأفضل منه ومن الغسل، فقال الشيخ محي الدين: صرح جمع من الأصحاب بأن الغسل أفضل، بشرط أن لا يترك المسح رغبة عن السنة. وقال ابن المنذر: الذي اختاره أن المسح أفضل، لأجل من طعن فيه من أهل البدع والخوارج

(٢) قوله «وقد تكثرت فيه الروايات، أقول: قال الحافظ ابن حجر في الفتح: قد صرح جمع من الحفاظ بأن المسح على الخفين متواتر، وجمع بعضهم - قلت هو أبو القاسم ابن منده في تذكرته - رواته لجاوزوا الثمانين، فيهم العشرة. وفي ابن أبي شبة عن الحسن: حدثني سبعون من الصحابة بالمسح على الخفين

(٣) قوله «ومن أشهرها رواية المغيرة، أقول: ذكر البزار أنه روى عنه من نحو ستين طريقاً، وذكر ابن منده منها خمسة وأربعين

(٤) قوله «حديث جرير بن عبد الله، أقول: أخرجه مسلم. وقول الشارح إنه من أصح روايات المسح مشكل، لأنه انفرد مسلم بأخراجه، وحديث المغيرة متفق عليه، والمتفق عليه أصح كما علم في أصول الحديث، إلا أن يقال أراد أصح معنى لدلالته على أنه كان بعد المائدة فأزال ما وقع لمن ظن أن المسح منسوخ بها كما سيصرح به، أو أراد أصح الروايات ما عدا رواية المغيرة

على المسح على الخفين كان جواز المسح ثابتاً من غير نسخ . وإن كان مسح الخفين متقدماً كانت آية المائدة تقتضى خلاف ذلك^(١) ، فينسخ بها المسح . فلما تردد الحال توقفت الدلالة عند قوم ، وشكوا فى جواز المسح . وقد نقل عن بعض الصحابة رضى الله عنهم أنه قال : قد علمنا أن رسول الله ﷺ مسح على الخفين ، ولكن أقبل المائدة أم بعدها ، ؟ إشارة منه بهذا الاستفهام إلى ما ذكرناه^(٢) . فلما جاء حديث جرير مبيناً للمسح بعد نزول المائدة زال الإشكال . وفى بعض الروايات : التصريح بأنه رأى النبي ﷺ يمسح على الخفين بعد نزول المائدة ، وهو أصرح من رواية من روى عن جرير : وهل أسلستُ إلا بعد نزول المائدة؟^(٣)

(١) قوله : تقتضى خلاف ذلك ، أقول : أى عدم الجواز ، لأنه يكون المسح على الخفين منسوخاً بالآية لأنها أمر بالغسل لأنها عطف على الغسل . وهذا القول وهو أن آية المائدة ناسخة للمسح مذهب ابن عباس كما نسب إليه ابن رشد فى النهاية

(٢) قوله : إلى ما ذكرناه ، أقول : أى من توقف الدلالة لأجل التعارض . ولا يخفى أن التعارض إنما هو على قراءة نصب الأرجل لا على قراءة جرهما . وقال القائلون بجوازه : ليس بين الآية والآثار تعارض ، لأن الأمر بالغسل إنما هو متوجه إلى من لا خف له ، والرخصة إنما هى للابس الخف . وقيل : إن تأويل قراءة الأرجل بالخفض هو المسح على الخفين فتكون الآية بقراءة النصب أفادت لإيجاب الغسل مطلقاً ، ثم خصصت الإطلاق بقراءة الجر ، إنما يجب على من لا خف له وبين ذلك فعله صلى الله عليه وآله وسلم

(٣) قوله : وهو أصرح من رواية من روى الخ ، أقول : لأن إسلامه بعد نزول سورة المائدة لا يقتضى أن مسحه صلى الله عليه وآله وسلم وقع بعد نزولها ، لجواز أنه روى عن غيره صلى الله عليه وآله وسلم ، فيحتمل أن الذى بلغه كان مسحه قبل نزول المائدة ، إذ ليس من لازم تأخر إسلامه أن يتأخر وقوع ما رواه ، لجواز أنه روى عن غيره ما كان واقعاً قبل إسلامه ، إلا أنه يبعده أنه قال ذلك لمن سأل : هل

وقد اشتهر جواز المسح على الخفين عند علماء الشريعة ^(١) ، حتى عُده شعاراً لأهل السنة ، وعد إنكاره شعاراً لأهل البدع

وقوله ﷺ في حديث المغيرة «دعهما ، فإنى أدخلتهما طاهرتين ، دليل على اشتراط الطهارة ^(٢) في اللبس لجواز المسح . حيث علل عدم نزعهما بإدخالهما طاهرتين فيقتضى أن إدخالهما غير طاهرتين مقتضى للنزع

وقد استدل به بعضهم على أن إكمال الطهارة فيهما شرط ^(٣) ، حتى لو غسل إحدهما

مسح صلى الله عليه وآله وسلم قبل المائدة أو بعدها ؟ فقال : وهل كان إسلامي إلا بعد نزول المائدة ؟ أى فما أرويه واقع بعد إسلامي

(١) قوله « عند علماء الشريعة ، أقول : قال ابن المنذر نقلاً عن ابن المبارك : ليس في المسح على الخفين عند الصحابة اختلاف ، لأن كل من روى عنه إنكاره منهم فقد روى عنه إثباته . وقال ابن عبد البر : لا أعلم أنه روى عن أحد من فقهاء السلف إنكاره إلا عن مالك ، مع أن الروايات الصحيحة الجواز مطلقاً . قلت : في النهاية لابن رشد المالكي أن في المسح ثلاثة أقوال : الجواز مطلقاً وبه قال جمهور فقهاء الأمصار ، وجوازه في السفر دون الحضر ، ومنع جوازه على الإطلاق وهو أشدها . والأقوال الثلاثة مروية عن الصدر الأول وعن مالك

(٢) قوله « على اشتراط الطهارة ، أقول : أى أن تكون الرجلان طاهرتين تطهير الوضوء ، وذلك شيء يجمع عليه ، إلا خلافاً شاذاً . واختلف الفقهاء فيمن غسل رجله ولبس خفيه ثم آتم وضوءه هل يمسح عليهما ؟ فمن لم ير الترتيب واجبا قال بجواز ذلك ، ومن رآه واجبا قال : لم يجوز . أفاده في نهاية ابن رشد . وخالف داود فقال : المراد الطهارة من النجاسة ، فإذا لم تكن على رجله نجاسة حال اللبس جاز له المسح

(٣) قوله « على أن إكمال الطهارة فيهما شرط ، أقول : في نهاية المجتهد ^(١) أن من

(١) هي بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن الوليد بن رشد المالكي كما تقدم

وأدخلها الخف ثم غسل الأخرى وأدخلها الخف لم يجز المسح

وفي هذا الاستدلال عندنا ضعف^(١) - أعني في دلالة على حكم هذه المسألة - فلا يتمتع أن يعبر بهذه العبارة عن كون كل واحدة منهما أدخلت طاهرة . بل ربما يدعى أنه ظاهر في ذلك . فإن الضمير في قوله « أدخلتهما » يقتضى تعليق الحكم بكل واحدة منهما

نعم ، من روى « فإني أدخلتهما وهما طاهرتان »^(٢) قد يتمسك برواية هذا القائل ، من حيث إن قوله « أدخلتهما » إذا اقتضى كل واحدة منهما ، فقوله « وهما

لبس خفيه بعد أن غسل إحدى رجليه وقبل أن يغسل الأخرى لا يسمح على الخفين ، لأنه لا لبس للخف قبل تمام الطهارة ، وهو قول الشافعي وأحمد وإسحق . وقال أبو حنيفة والثوري والمزني والطبري وداود : يجوز له المسح . وسبب الخلاف هل كما تنتقل طهارة القدم إلى الخف إذا ستره الخف كذلك تنتقل طهارة الخف الأسفل الواجبة إلى الخف الأعلى ؟ فن شبه النقلة الثانية بالاولى أجاز المسح على الخف الأعلى ومن لم يشبهها وظهر له الفرق لم يجزه . انتهى

(١) قوله « ضعف » أقول : في الاستدلال بقوله « أدخلتهما طاهرتين » على شرطية إدخالهما بعد كمال الطهارة فيهما ، وذلك لأن هذه العبارة لا تقتضى ذلك ، بل هي ظاهرة في خلاف هذا الاشتراط ، لأن ضمير « أدخلتهما » يقتضى تعليق الحكم بكل واحدة منهما ، فكأنه قال : أدخلت كل واحدة طاهرة . فقول الشارح ظاهر في ذلك ، أى لفظ الحديث في ذلك ، أى في إدخال كل واحدة على انفرادها طاهرة

(٢) قوله « نعم من روى فإني أدخلتهما وهما طاهرتان » أقول : هذا في البخاري من رواية الكشميني ، ولغيره من الرواية بلفظ حديث المغيرة وهي في سنن أبي داود إلا أنها بلفظ « دع الخفين فإني أدخلت القدمين الخفين وهما طاهرتان » ورواه الشافعي بلفظ « قلت يا رسول الله أتمسح على الخفين ؟ قال : نعم ، إني أدخلتهما وهما طاهرتان »

طاهرتان ، حال من كل واحدة منهما^(١) . فيصير التقدير : أدخلت كل واحدة في حال طهارتها . وذلك إنما يكون بكال الطهارة

وهذا الاستدلال بهذه الرواية من هذا الوجه قد لا يتأتى في رواية من روى ، أدخلتهما طاهرتين ، وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوي جداً ، لاحتمال الوجه الآخر في الروایتين معاً^(٢) . اللهم إلا أن يضم إلى هذا دليل يدل على أنه لا تحصل الطهارة لإحداهما إلا بكال الطهارة في جميع الأعضاء^(٣) . فيثبت أن يكون

(١) قوله : حال من كل واحدة منهما ، أقول : فكأنه قال : أدخلت كل واحدة منهما ، والحال أنهما معاً طاهرتان ، والحال قيد في عاملها فيفيد أن الإدخال وقع لكل واحدة منهما وهما طاهرتان ، وهو المراد لهذا المستدل

(٢) قوله : لاحتمال الوجه الآخر في الروایتين معاً ، . أقول : وهو يريد أنه أدخل كل واحدة طاهرة فلا يدل على ما ذكر ، فإن قوله أدخلتهما وهما طاهرتان كما يحتمل أدخلت كل واحدة في حال طهارتهما يحتمل أدخلت كل واحدة في حال طهارتهما ، والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال . فقوله : وعلى كل حال فليس الاستدلال بذلك القوي جداً ، أى على لفظ حديث العمدة ولفظ حديث وهما طاهرتان لهذا الاحتمال المذكور

(٣) قوله : إلا بكال الطهارة في جميع الأعضاء ، . أقول : إن هذا بناء على أن الطهارة لا تتبعض ، فلا يقال : وهما طاهرتان ، إلا وقد صارت كل واحدة طاهرة ، ولا تطهر إلا بكال الوضوء وتماهه ، وحيث فلا بد من إدخالها الخفين وقد كملت طهارتهما ، وهو المراد . إلا أن قولهم أن الطهارة لا تتبعض لا نعرف له دليلاً ناهضاً ، وكأنه لذلك قال الشارح المحقق ، اللهم الخ ، إلا أن يقال إنه لا يسمى الفعل وضوءاً والفاعل متوضئاً وطهوراً ومتطهراً إلا بعد إكماله لغسل ما أمر بغسله أو مسحه من أعضاء الوضوء جميعاً فيكون هو الدليل للسألة . ويتفرع على صحة هذه الدعوى أنه لو أحدث المتوضئ وقد غسل بعض أعضائه أنه لا يعيد ما غسله بل يتم ما بقي من

ذلك الدليل - مع هذا الحديث - مستنداً لقول القائلين بعدم الجواز . أعني أن يكون المجموع هو المستند . فيكون هذا الحديث دليلاً على اشتراط طهارة كل واحدة منهما^(١) ، ويكون ذلك الدليل دالاً على أنها لا تطهر إلا بكال الطهارة

ويحصل من هذا المجموع حكم المسألة المذكورة في عدم الجواز

وفي حديث حذيفة تصريح بجواز المسح عن حدث البول^(٢)

وفي حديث صفوان بن عسال^(٣) — بالعين المهملة وتشديد السين — ما يقتضى جوازه عن حدث الغائط ، وعن النوم أيضاً . ومنعه عن الجنابة

أعضائه ، لأن النقص إنما يكون للطهارة ، ولا تكون طهارة إلا بتام غسل الأعضاء كلها

(١) قوله « فيكون هذا الحديث دليلاً على اشتراط طهارة كل واحدة » أقول : أما هذا فتقيده الرواية ، سواء كانت بلفظ « أدخلتهما طاهرتين » أو بلفظ « وهما طاهرتان » ، فإن الكل يفيد اشتراط طهارتهما لجواز المسح ، فالقول : لا تبعض الطهارة إذا تم الدليل عليه وانضم إلى أحد احتمالي العبارتين في الحديث دل على مدعى القائل إنه لا بد من إدخال كل واحدة منهما مع طهارة الأخرى

(٢) قوله « عن حدث البول » أقول : أى الإضافة بيانية ، أى عن حدث هو البول ، وذلك لأنه قال فيه : فبال وتوضاً ومسح على خفيه

(٣) قوله « وفي حديث صفوان بن عسال » أقول : هو حديث رواه أحمد وابن خزيمة ولفظه : عن صفوان بن عسال قال « أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن نمسح على الحفين - إذا نحن أدخلناهما على طهر - ثلاثاً إذا سافرنا ، ويوماً وليلة إذا أقننا ، ولا نخلعهما من غائط ولا بول ولا نوم ، ولا نخلعهما إلا من جنابة . » ونقل المجد ابن تيمية عن الخطابي أنه قال : إنه صحيح الإسناد . وفي حواشي المتقى للعلامة محمد بن إبراهيم الوزير : أن مدار حديث صفوان على عاصم بن أبي النجود ، صدوق سيء الحفظ مختلف فيه ، ولم يذكر فيه « على طهر » ، في أكثر الطرق . وقد روى

باب في المذى وغيره^(١)

٢٣ - عن علي بن أبي طالب رضى الله عنه قال : كُنْتُ رَجُلًا مَذَّاءً .
فَاسْتَحْيَيْتُ أَنْ أَسْأَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، لِمَكَانِ ابْنِهِ مِنِّي . فَأَمَرْتُ الْمُقَدَّادَ بْنَ
الْأَسْوَدِ فَسَأَلَهُ^(٢) . فَقَالَ : يَغْسِلُ ذَكَرَهُ ، وَيَتَوَضَّأُ ،

أصل الحديث الصحيح مع عاصم عبد الله بن خليفة أبو العرب الحمداي ، تكلموا فيه ، ولم يزد على قوله : للسافر ثلاثة أيام وللقيم يوم وليلة ، انتهى . وقد أطال الحافظ ابن حجر الكلام في إسناده في التلخيص . واعلم أن من تمام الفائدة بيان ما يتعلق بالمسح من التوقيت وغيره . أما التوقيت فإنه لم يخرج البخارى فيه شيئاً ، ولذا لم يذكره صاحب العمدة . وحديث صفوان هذا قد دل عليه ، وبه قال الجمهور . وقال مالك : يمسح على ما لم يخلع . وأما محل المسح فقليل الواجب مسح أعلى الخف دون أسفله ، وهو قول عامة القائلين بالمسح . وقيل : يجب مسح بطهونهما وظهورهما . وسبب الخلاف تعارض الآثار في ذلك وتشبيه المسح بالغسل ، فأخرج الخمسة إلا النسائي من حديث المغيرة : أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مسح أعلى الخف وأسفله ، وأخرج أبو داود والدارقطني من حديث علي رضى الله عنه : لو كان الدين بالرأى لكان أسفله - أى الخف - أولى بالمسح من أعلاه . لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمسح على ظاهر خفيه ، ولكن حديث المغيرة قال الترمذى : هذا حديث معلول ، لم يسنده عن ثور غير الوليد بن مسلم . وسألت أبا زرعة ومحمداً عن هذا الحديث فقال : ليس بصحيح . وجمع بين الحديثين من قال : حديث علي محمول على الوجوب ، وحديث المغيرة على الاستحباب . قال ابن رشد : وهى طريقة عنه

(١) « باب المذى ، أقول : وهو باب نواقض الوضوء »

(٢) قال : فأمرت المقداد ، أقول : فى رواية للنسائي أن علياً رضى الله عنه قال : أمرت عماراً أن يسأل . وفى رواية لابن حبان والاسماعيلي أن علياً رضى الله

والبخارى^(١) «اغسل ذكرك وتوضأ»
ومسلم «توضأ وانضح فرجك»^(٢)

عنه قال : سألت . وجمع ابن حبان بين هذا الاختلاف بأن علياً رضى الله عنه أمر عمراً أن يسأل ، ثم أمر المقداد بذلك ، ثم سأل بنفسه . قال الحافظ ابن حجر : إنه جمع جيد ، إلا بالنسبة الى آخره لكونه مغايراً لقوله أستحي عن السؤال بنفسى لمكان فاطمة ، فيتعين حمله على المجاز أن بعض الرواة أطلق أنه سأل لكونه الأمر بذلك

(١) قال «والبخارى» أقول : الذى رأيت فى البخارى فى باب المذى فى هذا الحديث بلفظ «توضأ واغسل ذكرك» ولفظ البخارى فى هذا الحديث فى باب من لم ير الوضوء إلا من المخرجين من كتاب الوضوء ، ولفظه فى كتاب العلم فى هذا الحديث ثلاثة ألفاظ : أحدها يغسل ذكره ويتوضأ ، والثانية الوضوء ، والثالثة توضأ وانضح فرجك . فعرفت أن لفظ العمدة الأول انفرد به مسلم وأحد ألفاظ البخارى وإن لاقاه فى المعنى ، إلا أن فيه قلباً ، فانه جعل غسل الذكر مؤخراً عن الوضوء . قال ابن حجر فى فتح البارى فى شرح هذه الرواية : هكذا وقع فى البخارى تقديم الأمر بالوضوء على غسله ، ووقع فى العمدة نسبة ذلك الى البخارى بالعكس ، لكن الواو لا ترتب ، فالمعنى واحد ، فيجوز تقديم غسله على الوضوء وهو أولى . ويجوز تقديم الوضوء على غسله ، لكن من يقول بنقض الوضوء بمسه يشترط أن يكون ذلك بمائل . انتهى . وقد ذكر الزركشى هذا الاستدراك فقال : لفظ البخارى توضأ واغسل ذكرك . قلت : والشارح قد نبه على كيفية العمل بهذه الرواية فى عاشر فوائد الحديث

(٢) قال «ومسلم توضأ وانضح فرجك» أقول : قال الزركشى رواية مسلم هذه استدركها الدارقطنى بأن فيها انقطاعاً ، فلتراجع استدراكاته . انتهى . قلت : قال النووى فى شرح مسلم بعد سياق إسناد هذه الرواية وهو حدثى هرون بن سعيد

«الذى ، مفتوح الميم ، ساكن الذال المعجمة ، مخفف الياء . هذا هو المشهور فيه .
وقيل : فيه لغة أخرى^(١) - وهى كسر الذال وتشديد الياء - هو الماء^(٢) الذى يخرج
من الذكر عند الإنطاط^(٣)

الأبلى وأحمد بن عيسى قالوا حدثنا ابن وهب قال : أخبرني مخرمة بن بكر عن أبيه
عن سليمان بن يسار عن ابن عباس قال : قال علي بن أبي طالب رضى الله عنه . .
الحديث . هذا الاسناد مما استدركه الدارقطني وقال : قال حماد بن خالد سألت مخرمة :
هل سمعت من أبيك ؟ قال : لا . وقد خالفه الليث عن بكر ، ولم يذكر فيه ابن عباس .
وتابعه مالك عن أبي النظر . هذا كلام الدارقطني . وقد قال النسائي أيضا في سننه :
مخرمة لم يسمع من أبيه شيئا . وروى النسائي هذا الحديث من طرق لإحداها طريق
مسلم المذكورة وفي بعضها عن الليث بن سعد عن بكر بن سليمان بن يسار قال : أرسل
على المقداد . هكذا أتى به مرسلا . وقد اختلف العلماء في سماع مخرمة من أبيه ،
فذهب جماعات إلى أنه لم يسمعه . قال أحمد بن حنبل : لم يسمع مخرمة من أبيه شيئا ،
إنما يروى من كتاب أبيه . وقال يحيى بن معين وابن أبي خيثمة يقال : وقع إليه كتاب
أبيه ولم يسمع منه . وساق كلام الأئمة الدال على أنه لم يسمع مخرمة من أبيه شيئا .
فم استدراك الدارقطني على مسلم إلا أنه قال النووى : فكيف كان فتن الحديث صحيح
من الطرق التى ذكرها مسلم قبل هذه الطريق . انتهى . قلت : فما كان أحسن لو حذف
عبد الغنى هذه الرواية من العمدة

(١) قوله «وقيل فيه لغة أخرى ، أقول : فى شرح النووى زاد لغة ثالثة هى
كسر الذال مع تخفيف الياء . قال : والأوليان مشهورتان ، أولاهما أصحهما
وأشهرهما ، هذه الثلاثة حكاهما أبو عمرو الزاهد عن ابن الأعرابى

(٢) قوله «هو الماء ، أقول : قيده غيره بالأيض

(٣) قوله «عند الانطاط ، أقول : زاد غيره بلا شهوة ولا دفع ، ولا يعقبه
فتور ، وربما لا يحس بخروجه ، ويكون ذلك للرجل والمرأة ، وهو فى النساء أكثر

وقول على رضى الله عنه «كنت رجلاً مذاه» ، هى صيغة مبالغة ، على زنة فعال ، من المذى . يقال : مذى يَمْذِي ، وأَمْذَى يَمْذِي . وفى الحديث فوائد^(١)

إحداها : استعمال الأدب ، ومحاسن العادات^(٢) فى ترك المواجهة بما يُستجى منه عرفاً . والحياء تغير وانكسار^(٣) . يعرض للإنسان من تخوف ما يعاتب به ، أو يلم عليه . كذا قيل فى تعريفه

منه فى الرجال ، ولكنه يسمى فى حق المرأة القذى بالقاف والذال المعجمة ، ومن كلماتهم المشهورة : كل ذكر يَمْذِي ، وكل أُنثى تَقْذِي . وقوله «عند الإنعاط» ، كأنه قيدٌ أغلبي ، وإلا فقد يكون عند عدمه

(١) قوله «فيه فوائد» ، أقول : جمع فائدة ، وهى الشئ المتجدد عند السامع يعود اليه لاعليه . كذا رسمها المناوى . وهذا من تفنن الشارح المحقق ، تارة يقول : فيه وجوه ، وتارة يقول : فيه أمور ، وتارة يقول : فيه مسائل ، وقد أسلفنا الإشارة الى نظير هذا ، فهذا إعادة تنبيه

(٢) قوله «استعمال الأدب ومحاسن العادات» ، أقول : ترجم البخارى لهذا الحديث فى العلم بباب من استحى فأمر غيره بالسؤال ، وذلك أنه من حسن المعاشرة مع الأطهار ترك ذكر ما يستحى منه عرفاً عما يتعلق بجماع المرأة بحضرة أقاربها

(٣) قوله «تغير وانكسار» ، أقول : هذا التعريف هو لفظ الكشف . وفى فتح البارى : الحياء بالمد هو فى اللغة تغير وانكسار يعتري الإنسان من خوف ما يعاب به ، وقد يطلق على مجرد ترك الشئ بسبب ، والترك إنما هو من لوازمه . وفى الشرع : خلق يبعث على اجتناب القبيح ، ويمنع من التقصير فى حق ذى الحق . انتهى . فأفاد أن هذا الرسم الذى ذكره الشارح معناه لغة . وقول الشارح «كذا قيل فى تعريفه» ، إشارة الى أن له تعريفاً آخر ، فقد قال الراغب : إنه انقباض النفس عن القبيح ، وهو من خصائص الانسان . وقال غيره : هو انقباض النفس خشية ارتكاب ما يكره . أعم من أن يكون شرعياً أو عرفياً أو عقلياً . وفيه تعريفات أخر

وقوله « فاستحييت » هي اللغة الفصيحة . وقد يقال : استحييت^(١)
وثانيتها : وجوب الوضوء من المني ، فانه ناقض للطهارة الصغرى^(٢)
وثالثها : عدم وجوب الغسل منه
ورابعها : نجاسته^(٣) ، من حيث إنه أمر بغسل الذكر منه

وغسلها : اختلفوا ، هل يغسل منه الذكر كله ، أو محل النجاسة فقط ؟ فالجمهور
على أنه يقتصر على محل النجاسة . وعند طائفة من المالكية أنه يغسل منه الذكر كله ،
تمسكا بظاهر قوله « يغسل ذكره » ، فإن اسم « الذكر » حقيقة في العضو كله . وبنوا
على هذا فرعاً ، وهو : أنه هل يحتاج إلى نية في غسله ؟ فذكروا قولين ، من حيث إنا

(١) قوله « وقد يقال استحييت » أقول : وبها قرأ ابن كثير في رواية قبل عنه
(إن الله لا يستحي) بياء واحدة

(٢) قوله « ناقض للطهارة » أقول : لقوله ويتوضأ لأن الأمر للإيجاب ، ولا
يجب الوضوء إلا عن ناقض . والأصل في إطلاق الوضوء أن المراد به الشرعي ،
واستيفيد عدم وجوب الغسل منه من عدم الأمر به ، ومن الأمر بالوضوء ، وبما
أخرجه أبو داود والنسائي وابن خزيمة من طريق حصين بن قبيصة عن علي رضي
الله عنه قال « كنت رجلاً مذاء ، فجعلت اغتسل منه في الشتاء حتى تشقق ظهري .
فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لا تفعل » وتقدم تأويل نسبة السؤال إلى علي
نفسه قريباً . وحكى الطحاوي عن قوم إيجاب الغسل بمجرد خروجه ، ورد عليهم
بحديث رواه عن علي رضي الله عنه قال : سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المني
فقال « فيه الوضوء ، وفي المني الغسل » فعرف أن حكم المني حكم البول

(٣) قوله « نجاسته » أقول : وهو إجماع . وخرج ابن عقيل من قول بعضهم
إن المني من أجزاء المني القول بطهارته ، وتعقب بأنه لو كان منياً لوجب الغسل منه ،
وقد يقال رفع الغسل للحرج فانه يعرض كثيراً

إذا أوجبتنا غسل جميع الذكر كان ذلك تعبدًا ، والطهارة التعبدية تحتاج إلى نية ، كالوضوء .

ولأنما عدل الجمهور عن استعمال الحقيقة في « الذكر » ، كله نظرًا منهم إلى المعنى ^(١) . فإن الموجب للغسل إنما هو خروج الخارج ، وذلك يقتضي الاختصار على محله

وسادسها : قد يستدل به على أن صاحب سلس المذبي يجب عليه الوضوء منه ، من حيث إن عليا رضى الله عنه وصف نفسه بأنه « كان مذاه » وهو الذى يكثّر منه المذبي . ومع ذلك أمر بالوضوء . وهو استدلال ضعيف ، لأن كثرتة ^(٢) قد تكون

(١) قوله « نظرًا منهم إلى المعنى » أقول : قال الحافظ ابن حجر : ويؤيده ما عند الاسماعيلي برواية « توضأ واغسله » فأعاد الضمير إلى المذبي ، ونظير هذا قوله « من مس ذكره فليتوضأ » فإن التقض لا يتوقف على مس جميعه . قلت : إن سلم ذلك المالكية فنعيم ، وإن كان استدلالا بمحل النزاع . ونقل ابن رشد عن بعض المالكية أن الذى استقر عند أهل المغرب من مذهب مالك أن الوضوء من مسه سنة لا واجب . وقال الطحاوى : لم يكن الأمر بغسل جميعه لوجوب غسله كله ، بل ليتقلص فيبطل خروجه ، كما فى الضرع إذا غسل بالماء البارد يتفرق اللبن إلى داخل الضرع فينقطع خروجه . قلت : فيكون صلى الله عليه وآله وسلم قد أرشده إلى أمر شرعى وأمر طبي

(٢) قوله « لأن كثرتة » أقول : لأن مراد الكثرة إما عن غلبة شهوة مع صحة البدن فقد يمكن دفعها أى غلبة الشهوة ، أو عن ضعف البدن ومرضه فلا يمكن دفع الاسترسال ، فالأول يجب عليه الوضوء ، بخلاف الثانى فله حكم من به السلس ، والحديث يحتمل الأمرين فلا يستدل به على معين ، لأنه تحكّم . وتعقبه الحافظ ابن حجر فى الفتح وقال : يمكن أن يقال أمر الشارع بالوضوء منه ولم يستفصل يدل على عموم الحكم . انتهى . قلت : وظاهر السياقات وقول على رضى الله عنه « لمجلت اغتسل منه فى الشتاء حتى تشقق ظهري » يشعر بأنه عن غلبة الشهوة وصحة فى البدن

على وجه الصحة ، لغلبة الشهوة ، بحيث يمكن دفعه . وقد تكون على وجه المرض والاسترسال ، بحيث لا يمكن دفعه . وليس في الحديث بيان صفة هذا الخارج ، على أى الوجهين هو ؟

وسابعها : المشهور في الرواية « يغسل ذكره » ، بضم اللام ^(١) على صيغة الإخبار ، وهو استعمال لصيغة الإخبار بمعنى الأمر . واستعمال صيغة الإخبار بمعنى الأمر جائز مجازاً ^(٢) ، لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشيء ^(٣) . ولو روى : يغسل ذكره

(١) قوله « برفع اللام » أقول : ولا وجه لجزمه إلا ما يأتي للشارح عن البعض ، لأنه مضارع مجرد ولا يكون أمراً إلا باللام . وقد يقال : يصح لو ثبت الجزم على تقدير أنه جواب شرط محذوف دل عليه السؤال ، أى إن ثبت ما ذكر يغسل ذكره

(٢) قوله « واستعمال الإخبار بمعنى الأمر مجازاً » أقول : وهو كثير في الكلام ، قاله جار الله الزمخشري في الكشف في قوله تعالى ﴿ والمطلقات يتربصن ﴾ . فان قلت : فما معنى الإخبار عنهن بالتربص ؟ قلت : هو خبر في معنى الأمر ، وأصل الكلام : ولتربصن المطلقات . وأخرج الأمر في صورة الخبر تأكيداً للأمر وإشعاراً بأنه مما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله ، فكأنهن امتلن الأمر بالتربص ، فهو يخبر عنه موجوداً . قال سعد الدين في حواشيه : ووجه هذا المجاز تشبيه ما هو مطلوب الوقوع بما هو متحقق الوقوع في الماضي ، كما في قوله رحمه الله ، وفي المستقبل كما في هذا المقام . وبه يظهر أن في قوله « فكأنهن امتلن الأمر بالتربص » تسامحاً ، والصواب فكأنهن يمتلن البتة ، فهو يخبر عنه موجوداً في الحال وفي الاستقبال . انتهى . وللقيل بحث مع الجمهور في هذا أودعه هذا المقام من حاشيته الاتحاف

(٣) قوله « لما يشتركان فيه من معنى الإثبات للشيء » ، أقول : هذه غير العلاقة التي أشار إليها في الكشف وبينها السعد وما ذكره أولاً ، إذ مجرد الاشتراك في إثبات أمر لا يتنهض على كونه علاقة

— بجزم اللام ، على حذف اللام الجازمة ، وإبقاء عملها — لجاز عند بعضهم على ضعف^(١) . ومنهم من منعه إلا لضرورة ، كقول الشاعر :

محمد ، فقد نفسك كل نفس^(٢)

وثانها ، وانضح فرجك ، يراد به الغسل هنا^(٣) . لأنه المأمور به مبينا في الرواية الأخرى . ولأن غسل التجاسة المغلظة لا بد منه . ولا يكتفى فيه بالرش الذي هو دون الغسل . والرواية ، وانضح ، بالخاء المهملة ، لا نعرف غيره . ولوروى ، انضح ، بالخاء المعجمة ، لكان أقرب إلى معنى الغسل . فإن النضح بالمعجمة أكثر من النضح بالمهملة^(٤)

(١) قوله ، على ضعف ، أقول : أجازته الفراء وكأنه لا يقول بأنه ضعيف لأنه جعل منه قوله تعالى ﴿ قل لعبادى يقيموا الصلاة ﴾ وارتكابه لذلك في الآية لأنه استبعد أن يكون القول سبباً للإقامة . قال الرضى : والأولى أن يقال هو مجزوم ، لأنه جواب الأمر ، ولا يلزم أن يكون الشرط علة تامة لحصول الجزاء ، بل يكفي في كونه شرطاً توقف الجزاء عليه وإن كان متوقفاً أيضاً على أشياء أخر . وقال بعضهم : جزمه لكونه شبه الجواب . وفي الكشف القول محذوف لأن جواب قل يدل عليه ، والتقدير : قل لعبادى الذين آمنوا أقيموا الصلاة يقيموا الصلاة وينفقوا

(٢) قوله ، كقوله : محمد فقد نفسك كل نفس ، أقول تمامه : إذا ما خفت من أمر تبالا . أى لتفد

(٣) قوله ، يراد به الغسل هنا ، أقول : لأن النضح يكون غسلًا ويكون رشاً ، والمراد الأول لأمرين : لتوافق الروايات الأخر التي فيها الأمر بالغسل ، ولأن التجاسة المغلظة لا بد من غسلها ، والمذى من المغلظة

(٤) قوله ، أكثر من النضح بالمهملة ، أقول : في القاموس : نضح البيت رشه وعطشه سكنه . ثم قال في نضح بالمعجمة : نضخه كمنعه رشه أو كنضحه أو دونه ، والشارح جزم بأنه بالمهملة دون المعجمة

وتاسعها : قد يتمسك به - أو تمسك به^(١) - في قبول خبر الواحد^(٢) ، من حيث إن علياً رضي الله عنه أمر المقداد بالسؤال ، ليقبل خبره . والمراد بهذا : ذكر صورة من الصور التي تدل على قبول خبر الواحد . وهي فرد^(٣) من أفراد لا تحصى . والحجة تقوم بجملتها ، لا بفرد معين منها . لأن إثبات ذلك بفرد معين لإثبات الشيء بنفسه ، وهو محال . وإنما تذكر صورة مخصوصة للتنبيه على أمثالها ، لا للاكتفاء بها . فليعلم ذلك ، فإنه مما اتفق على بعض العلماء ، حيث استدل بآحاد . وقيل : أثبت خبر الواحد . وجوابه ما ذكرناه^(٤)

-
- (١) قوله : قد يتمسك به أو تمسك به ، أقول : هو شك من الشارح المحقق ، هل قد وقع التمسك به أو أنه صالح لذلك ، وهذا من الحيلة في النقل والورع
- (٢) قوله : في قبول خبر الواحد ، أقول : وذلك أنه قد خالف الإمامية في قبوله والخوارج ، ونقل عن الظاهرية ، والأدلة لم معروفة في الأصول والرد عليها
- (٣) قوله : وهي فرد ، أقول : وهي قبول على رضي الله عنه خبر المقداد فرد من أفراد صور لا تحصى ، ووقع فيها قبول خبر الآحاد من الصحابة
- (٤) قوله : وجوابه ما ذكرناه ، أقول : قد أسلف الشارح نظير هذا ، ونهنا أنه يأتي له بأبسط مما سلف ، وهذا الاستدلال قد وقع لأهل الأصول وتعرضوا لدفع ما يقال أن هذا دور ، لأنه إثبات للاحتجاج بخبر الآحاد على كون خبر الواحد حجة ، وأجابوا بأن ما نقل عن الصحابة من الاستدلال بخبر الواحد وعلمهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى ، وتكرر ذلك منهم مرة بعد أخرى ، وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم أحد ولا لنقل الانكار ، فوجب العلم باتفاقهم كالقول الصريح . وفي شرح المصنف : الحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار الآحاد ، وإن كانت تفاصيل ذلك آحاداً ، وهذا إجماع منهم على ذلك . وبه يندفع ما يقال : إن ما ذكرتم من الأخبار في الاحتجاج بخبر الواحد أخبار آحاد ، وذلك يتوقف على حجته ، فيدور . ثم أورد أن غاية ما ذكر يفيد جواز الاستدلال والعمل به ، إنما

ومع هذا فالاستدلال عندى لا يتم بهذه الرواية وأمثالها ، لجواز أن يكون المقداد
سأل رسول الله ﷺ عن المذى بحضرة على^(١) ، فسمع على* الجواب ، فلا يكون من
باب قبول خبر الواحد . وليس من ضرورة كونه سأل عن المذى بحضرة على أن
يذكر أنه هو السائل^(٢) . نعم إن وجدت رواية مصرحة بأن علياً أخذ هذا الحكم
عن المقداد ، ففيه الحجة

وعاشرها : قد يؤخذ من قوله عليه السلام في بعض الروايات^(٣) «توضأ وانضح
فرجك» جواز تأخير الاستنجاء عن الوضوء ، وقد صرح به بعضهم ، وقال في قوله
«توضأ واغسل ذكرك» : إن فيه دليلاً على أن الاستنجاء يجوز وقوعه بعد الوضوء ،
وأن الوضوء لا يفسد بتأخير الاستنجاء عنه . وهذا يتوقف على القول بكون الواو

النزاع في الوجوب . قلنا : لإيجابهم الأحكام بنجر الأحاد يدل على وجوب العمل بها ،
والقول بالجواز دون الوجوب سمعاً بما لا قائل به ، لا يقال قوله لإيجابهم الأحكام محل
النزاع ، لأننا نقول : معلوم أن المنقول عنهم هو العمل بالآحاد أو التأول لها ، وهذا
دليل على القول بإيجاب العمل ، اذ لو كان جوازاً لم يحتج الى التأول

(١) قوله «بحضرة على» أقول : أخرج النسائي من طريق أبي بكر بن عياش
عن أبي حصين في هذا الحديث عن علي رضي الله عنه ، قال قتل رجل جالس الى
جنبي : سله ، فسأله . قال الحافظ ابن حجر : والظاهر أن علياً كان حاضراً السؤال ،
قد أطبق أصحاب المسانيد والاطراف على إيراد هذا الحديث في مسند علي ، ولو حملوه
على أنه لم يحضر لأوردوه في مسند المقداد . ثم قال : ثم لو صح أن السؤال كان في
غيبته لم يكن دليلاً على المدعى ، لاحتمال وجود القرائن التي تحف الخبر فترقيه عن
الظن الى القطع

(٢) قوله «وليس من ضرورة كونه سأل عن المذى أن يذكر أنه هو السائل»
أقول : هذا جواب عما لعله يقال : لو كان على حاضراً لذكر المقداد للنبي صلى الله عليه
وآله وسلم أنه هو السائل ، فقال : ليس هذا من ضرورة ذلك

(٣) قوله «في بعض الروايات» أقول : تقدم أنها رواية البخارى

للترتيب . وهو مذهب ضعيف^(١) . وفي هذا التوقف نظر^(٢) . وليعلم بأنه لا يفسد الوضوء بتأخير الاستنجاء^(٣) ، إذا كان الاستنجاء بمائل يمنع انتقاض الطهارة

(١) قوله « وهو مذهب ضعيف » أقول : القول بأنها للترتيب نقل عن الفراء والكسائي وثعلب ، وقال به بعض الفقهاء ، واستدل الجمهور بأدلة منها قوله تعالى حكاية عن الكفار المنكرين للبعث ﴿ إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ﴾ ومثل ﴿ ادخلوا الباب سجداً ﴾ ، ﴿ وقولوا حطة وادخلوا الباب سجداً ﴾ والقصة واحدة ، ولا لزوم للتناقض في كلام الله تعالى لو كانت للترتيب

(٢) قوله « وفي هذا التوقف نظر » . أقول : كأنه يشير الى ما أسلفناه عن سبويه أنهم يقدمون ما هم بشأنه أم ، وببيانه أعني^١ . قيل : ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « نبدأ بما بدأ الله به » ، لما أخذ في السعي بين الصفا والمروة وقدم الصفا في السعي ، وذلك لأن الأصل في الكلام أنه على نسق ، ليس فيه تغليب ولا تقديم ولا تأخير ، وإنما يصار الى ذلك الدليل كآية ﴿ ادخلوا الباب سجداً ﴾ وآية ﴿ نموت ونحيا ﴾ فيحمل على أنها لم تقع الواو فيه للترتيب ، بخلاف ما لا دليل فيه فالأصل تقديم ما قدم . وقد يقال : قد قام الدليل هنا على ذلك وهي رواية تقديم غسل الذكر فتصرف هذه اليها ويحمل على ذلك ، ولا يقال هذا تحكم فهلا صرفت تلك الرواية الى هذه ، لآنا نقول تلك على الأصل المطرد من فعله صلى الله عليه وآله وسلم فانه كان يقدم غسل الفرج من الحدث ثم يأخذ في الوضوء كما في صفة وضوئه كما سلف ، وهذا أصل تصرف اليه الرواية التي تخالفه

(٣) قوله « وليعلم بأنه لا يفسد الوضوء بتأخير الاستنجاء » . أقول : كأنه جواب ما يقال : لو عمل بهذه الرواية التي فيها تقديم الوضوء على غسل الذكر لأدى ذلك إلى نقض الوضوء بمس الذكر فيكون الوضوء الأول ضائعاً ، فأجاب بأنه إذا كان الاستنجاء بمائل لم يقع انتقاض الطهارة ، وهذا إشارة الى انتقاض الوضوء بمس الذكر إن لم يكن مسه بمائل ، وهي مسألة اختلف العلماء فيها على أقوال : منهم من رأى أنه يتوضأ من مسه على أى صفة بياطن الكف أو بظاھرہ بمائل أو غيره ،

وحادى عشرها : اختلفوا في أنه هل يجوز في المذى الاقتصار على الأحجار ؟
والصحيح : أنه لا يجوز . ودليله : أمره ﷺ بغسل الذكر منه . فإن ظاهره يعين
الغسل . والمعين لا يقع الامتثال إلا به ^(١)

ثاني عشرها : «الفرج» هنا ^(٢) هو الذكر . والصيغة لها وضعان : لغوى ، وعرفي .
فأما اللغوى : فهو مأخوذ من الانفراج . فعلى هذا : يدخل فيه الدبر ، ويلزم منه

ومنهم من قال : إن كان بمائل لم ينقض وإلا نقض ، ومنهم من لم ير النقض به
مطلقاً . وفي المسألة تفاصيل معروفة في المطولات . والشيخان لم يخرجوا في مس الذكر
حديثاً لا بالنقض ولا بعدمه ، فلم يتعرض له عبد الغنى في العمدة لأنه لم يجد فيه حديثاً
على شرطه . وهذا الجواب من الشارح على أحد المذاهب فقط ، وكأنه محتاره ، لحديث
أبي هريرة ، إذا أفضى أحدكم بيده إلى فرجه ليس دونها حجاب ولا ستر فقد وجب
عليه الوضوء ، أخرجه ابن حبان في صحيحه وقال : إنه حديث صحيح ، وصححه
الحاكم وابن عبد البر . وأما القول بأنه لا يكون ناقضاً إلا إذا مس ذكره بإطن يده
لأنه لا يسمى إفشاء إلا ما كان كذلك فقد بين ابن حجر بطلانه في التلخيص بأن
الأفشاء الإيصال مطلقاً ، وقد سبق عن فتح الباري كلام في ذلك

(١) قوله « والمعين لا يقع الامتثال إلا به » أقول : قال في فتح الباري : وهذا
ما صححه النووي في شرح مسلم ، وصح في باقي كتبه جواز الاقتصار على الأحجار
إلحاقاً له بالبول ، وحمل الأمر بغسله على الاستحباب ، أو على أنه خرج مخرج
الأغلب . وهذا هو المعروف في المذاهب . انتهى . قلت : والإلحاق بالبول يرده أنه
لا قياس مع النص ، وكونه حمل الأمر بالغسل على الاستحباب فرع صحة أجزاء
الأحجار ولم يثبت دليله ، وكونه أخرج مخرج الغالب يتفرع أيضاً على ثبوت أجزاء
الأحجار أيضاً ، فما قاله الشارح هو الأقرب دليلاً

(٢) قوله «الفرج ههنا» أقول : شرح لرواية « وامنح فرجك » ، وكونه أريد
به ههنا الذكر واضح من الحديث

انتقاض الطهارة بمسه ، لدخوله تحت قوله « من مس فرجه فليتوضأ »^(١) وأما العرفي :
فالعالم استعماله في القبل^(٢) من الرجل والمرأة . والشافعية استدلوا في انتقاض
الوضوء بمس الدبر بالحديث ، وهو قوله « من مس فرجه ، فيحتمل أن يكون ذلك
لأنه لم يثبت في ذلك عند المستدل به عرف يخالف الوضع . ويحتمل أن يكون ذلك
لأنه من يقدم الوضع اللغوي على الاستعمال العرفي

•

٢٤ — الحديث الثاني : عن عباد^(٣) بن تميم عن عبد الله بن زيد بن عاصم

(١) قوله « من مس فرجه فليتوضأ » . أقول : الحديث بلفظ الفرج أخرجه
الترمذي بلفظ : أيما رجل مس فرجه ، وأيما امرأة مست فرجها فليتوضأ ، قال
الترمذي في العلل عن البخاري : هو عندي صحيح ، وتقدم آنفاً حديث أبي هريرة ،
ورد بلفظ « من مس ذكره فليتوضأ » أخرجه مالك والشافعي وأحمد والأربعة وابن
خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم من حديث بسرة بنت صفوان

(٢) قوله « وأما العرفي فالعالم استعماله في القبل » أقول : قد قام البرهان في
الأصول على تقديم الحقيقة على العرفية ، فمن عجم هنا الفرج في الدبر والقبل فلا بد
له من أحد عرفين كما أشار إليه الشارح ، إما أنه لم يثبت عنده عرف يخالف الوضع
فتعين العمل به ، أو أنه ثبت عنده لكنه لا يرى تقديم الحقيقة العرفية على الوضعية
بل يقول : الوضعية هي الأصل فيقدم ، ولا أدري من يقول بتقديم الوضعية بعد
ثبوت العرفية ، فانه لا يتبادر عند الإطلاق إلا العرفية ، إلا أن يدعى ذلك في لفظ لم
يشتهر به عرف يخرج عن محل النزاع^(٤)

(٣) الحديث الثاني قال « عباد » . أقول : هو بتشديد الياء الموحدة ابن تميم بن
زيد بن عاصم ، تابعي مدني من مشاهير التابعين وثقاتهم . روى عن عمه المذكور

(١) يقصد رحمه الله الرد على من أخرج الدبر من مطلق الفرج ، اذ الحقيقة والعرف
متفقان على مسمى الفرج للقبل والدبر

المازني رضي الله عنه قال «شكى»^(١) إلى النبي ﷺ الرجلُ يُجِيلُ إِلَيْهِ
أَنَّهُ^(٢) يَجِدُ الشَّيْءَ فِي الصَّلَاةِ . فقال : لَا يَنْصَرِفُ^(٣) حَتَّى يَسْمَعَ صَوْتًا ،
أَوْ يَجِدَ^(٤) رِيحًا .

عبد الله بن زيد بن عاصم ، صرح البخاري في سياقه بقوله : وروى عن عمه وغيره
من الصحابة . وأما عبد الله بن زيد^(٥) فهو الأنصاري المازني من بني مازن بن النجار ،
شهد أحداً ولم يشهد بديراً ، وهو الذي قتل مسيلة مشاركاً لوحش بن حرب في قتله ،
وقتل عبد الله بن زيد يوم الحرة سنة ثلاث وستين

(١) قال «شكى» . أقول : قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري إنه بالآلف في
رواية ، ومقتضاه أن الراوي هو الشاكي ، وصرح بذلك ابن خزيمة ولفظه : عن
عبد الله بن زيد قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . الحديث . ووقع
في بعض الروايات «شكى» بضم أوله مبنياً للفعول ، وكذا وقع في مسلم أيضاً ، قال
النووي في شرحه له : لم يسم الشاكي . قلت : ينبغي أن يقرأ لفظ العمدة بالبناء
للمجهول لأنه اللفظ الذي اتفقا عليه ، فهو أحوط للأخذ بشرط مؤلفها

(٢) قال «يجيل إليه» ، أقول : بضم أوله وفتح المعجمة وتشديد الياء الأخيرة
المفتوحة ، وأصله من الخيال ، والمعنى نظر

(٣) قال «أنه» ، أقول : الضمير للشأن على رواية شكى مجهولاً ، وللرجل على
روايته معلوماً

(٤) قال «لا ينصرف» . أقول : لفظ البخاري «لا يفتل» ، أو لا ينصرف ،
بالشك من الراوي ، وضبط شراحه لا ينصرف بالجزم والرفع على النهي والنفي

(٥) قال «أو يجد» . أقول : في فتح الباري أو للتويع ، وعبر بالوجدان مكان

(١) ويلقب بصاحب الوضوء ليفترق عن صاحب الأذان

« الشيء » ، المشار إليه هي الحركة ^(١) التي يظن أنها حدث . والحديث أصل في إعمال الأصل ، وطرح الشك . وكان العلماء متفقون على هذه القاعدة ، لكنهم يختلفون في كيفية استعمالها . مثاله : هذه المسألة التي دل عليها الحديث ، وهي « من شك في الحدث بعد سبق الطهارة ، فالشافعي أعمل الأصل السابق ، وهو الطهارة ، وطرح الشك الطاري » . وأجاز الصلاة في هذه الحالة . ومالك منع من الصلاة مع الشك في بقاء الطهارة . وكأنه أعمل الأصل الأول ، وهو ترتب الصلاة في الذمة ، ورأى أن لا تزال إلا بطهارة متيقنة ^(٢) . وهذا الحديث ظاهر في إعمال الطهارة الأولى ، وأطراح الشك

الشك ليشمل ما لو لمس المحل ثم يشم يده

(١) قال « هي الحركة » ، أقول : أي الحدث ، وفيه العدول عن ذكر الشيء المستقذر بخاص اسمه إلا لضرورة

(٢) قال « ورأى أن لا تزال إلا بطهارة متيقنة » ، أقول : قال القرافي : ما ذهب إليه مالك راجح ، لأنه احتاط للصلاة وهي مقصد أو لبني الشك في السبب المبرى ^(١) وغيره احتاط للطهارة وهي وسيلة ، وألغى الشك في الحدث الناقض لها ، والاحتياط للمقاصد أولى من الاحتياط للوسائل . قال الحافظ ابن حجر : وجوابه أن ذلك من حيث النظر قوى ، لكنه مغاير لمدلول الحديث ، لأنه أمر بعدم الانصراف إلا أن يتحقق . قلت : قوة النظر لا تفارق ما ثبت به النظر على أن الوضوء وإن كان وسيلة إلى الصلاة فهو مقصود في نفسه قصد المقاصد ، لما ثبت من أنه شرط الإيمان ، ومن أنها تخرج الذنوب من الأعضاء مع آخر قطرة منه ، فهو مقصود بذاته لما فيه من الأجر على انفراده ، وكونه وسيلة شيء تشارك فيه كل طاعة فإن الطاعات كلها وسائل إلى رضوان الله عز وجل وعفوه ، ولا يقال لو كان مقصوداً لذاته لتعبدنا به على

(١) كذا ولعله أول في السبب المبرى أي المبرى للذمة من مسئولية العبادة ، إذ لو شك في السبب أو صحته لم تبرأ ذمته

والقائلون بهذا اختلفوا . فالشافعي اطرح الشك مطلقا . وبعض المالكية اطرحه بشرط أن يكون في الصلاة ^(١) . وهذا له وجه حسن ^(٢) . فإن القاعدة : أن مورد النص إذا وجد فيه معنى يمكن أن يكون معتبرا في الحكم ، فالأصل يقتضي اعتباره ، وعدم اطراحه . وهذا الحديث يدل على اطراح الشك إذا وجد في الصلاة . وكونه موجودا في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبرا . فإن الدخول في الصلاة مانع من إبطالها ^(٣) ، على ما اقتضاه استدلالهم في مثل هذا بقوله تعالى ﴿ ٤٧ : ٢٣ ولا تبطلوا

افتراده ، مع أنه ليس كذلك لأننا نقول هو شطر من الصلاة أو شرط ، فهو جزء من المقصود الأصلي أو كالجزء .

(١) قوله . وبعض أصحاب مالك اطرحه بشرط أن يكون في الصلاة ، أقول : وروى هنا التفصيل عن الحسن البصري ، وروى عن مالك قال القرطبي : هو رواية ابن القاسم عنه ، وروى ابن نافع عنه لا وضوء مطلقا كقول الجمهور

(٢) قوله . وهذا له وجه حسن ، أقول : أي هذا التفصيل في المسألة له وجه من القواعد العلية حسن ، فإن محل ورود النص إذا اشتمل على معنى يمكن اعتباره في الحكم فالقاعدة تقتضي اعتباره فيه وعدم اطراحه ، وقد وقع في الحديث تعليق الوجدان بحال الصلاة من السائل ، وأجاب صلى الله عليه وآله وسلم وعلق عدم الانصراف عن الصلاة حتى يسمع الصوت أو يجد الريح ، ولذا قال الشارح : وهذا الحديث يدل على اطراح الشك إذا وجد في الصلاة

(٣) قوله . فإن الدخول في الصلاة مانع من إبطالها ، أقول : هو تعليل لكون وجدان الشك في الصلاة معنى يمكن أن يكون معتبرا ، وذلك لأنه لو اعتبر وهو في الصلاة لوجب الانصراف عنها لوجود الناقض وهو إبطالها ، وقد وردت الآية بالمنع عن إبطال الأعمال ، والصلاة رأس الأعمال ، والخروج منها بالشك إبطال لها ، إلا أنه لما كان لا يتحقق الإبطال إلا بعد ثبوت الصحة ، إذ لا إبطال إلا للصحيح ، إذ غير الصحيح باطل لا يحتاج إلى إبطال بل إبطاله محال ، قال الشارح المحقق : فصارت

أعمالكم) فصارت صحة الصلاة أصلاً سابقاً على حالة الشك ، مانعاً من الإبطال . ولا يلزم من إلغاء الشك مع وجود المانع من اعتباره إلغائه مع عدم المانع^(١) . وصحة العمل ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات إلى الشك ، يمكن اعتباره ، فلا ينبغى إلغائه

صحة الصلاة أصلاً سابقاً على حالة الشك . ووجه الحكم بصحتها أنه دخل فيها مستكلاً لشرائط الصحة ضرورة أنه لا يدخل في صلاة تخلص بأداء ما في ذمته إلا كذلك ، فكان سابقاً على الشك مانعاً عن الإبطال . واعلم أن الآية عامة للأعمال كلها ، ومنها الوضوء المتيقن ، فليس له إبطاله بالشك بعد صحته ، ويجرى فيه هذا التقرير الذى قرره الشارح في الصلاة وهو أن مورد النص الخ ، فانه ما ورد النص إلا للسؤال عن انتقاضه ، فإذا عرفت هذا فلا فرق بين كونه في الصلاة أو خارجاً عنها ، فلا يتم الانتصار بهذا التقرير على ذلك التفصيل ، بل يكون انتصاراً للمذهب الشافعى والجمهور

(١) قوله « ولا يلزم من إلغاء الشك الخ » أقول : هو جواب ما يقال : إذا ألغى الشك الواقع داخل الصلاة فليبلغ الشك الواقع خارجها وإلا كان تحكماً ، ولذا ذهب الجمهور الى الغاية مطلقاً ، فاجاب بأنه لنى داخلها لوجود المانع من اعتباره فلا يلزم إلغائه خارجها لعدم المانع . وحاصله أن هذا القائل يقول : الشك مقتضى للنقض ما لم يعارضه المانع ، وقد عارضه إذا حصل في الصلاة وهو صحة الصلاة ظاهراً لأن صحة الصلاة التى هو فيها ظاهراً معنى يناسب عدم الالتفات الى الشك ولا ينبغى إلغائه ، فالعمل فى عبارة الشارح يريد به الصلاة ، وأما إذا وقع خارج الصلاة ، فانه معنى يناسب تعارض مقتضى الشك على مقتضاه لم يعارضه مانع ، فقد قرر المحقق كلام هذا المفصل أتم تقرير ، وكأنه يرجحه ، ويدل له ما أخرجه أبو داود من حديث عبد الله بن زيد بلفظ « إذا كان أحدكم فى الصلاة فوجد ريحاً أو حركة فى دبره فأشك على نفسه فلا ينصرف » الحديث . هذا ولا يخفى على ما سبق آتفاً أنه يقال : وصحة الوضوء معنى مناسب عدم الالتفات الى الشك ، وإلا كان إبطالا للعمل ، وسلف النهى عن إبطال الأعمال كما قرر سابقاً . إذا علمت هذا علمت ضعف هذا التفصيل فتدبر

ومن أصحاب مالك^(١) من قيد هذا الحكم - أعني اطراح هذا الشك - بقيد آخر ، وهو أن يكون الشك في سبب حاضر ، كما جاء في الحديث ، حتى لو شك في تقدم الحدث على وقته الحاضر لم تبع له الصلاة

وماخذ هذا ما ذكرناه من أن مورد النص ينبغي اعتبار أوصافه التي ينبغي اعتبارها ، ومورد النص اشتمل على هذا الوصف^(٢) ، وهو كونه شك في سبب حاضر ، فلا يلحق به ما ليس في معناه ، من الشك في سبب متقدم . إلا أن هذا القول أضعف قليلا من الأول ، لأن صحة العمل^(٣) ظاهرة ، وانعقاد الصلاة سبب مانع مناسب لاطراح الشك . وأما كون السبب ناجزاً^(٤) فإما غير مناسب ، أو مناسب

(١) قوله « ومن أصحاب مالك » أقول : هذا قول رابع في المسألة ، وهو تفصيل ثان ، ففيها إطلاقان وتفصيلان : عدم العمل بالشك مطلقا ، العمل به مطلقا ، العمل به إن عرض في الصلاة وعدمه إن عرض خارجها ، العمل به إن كان في سبب خاص وعدم العمل به إن كان شكا في سبب غير خاص . وهو لهذا القائل ، وحديث الباب من السبب الحاضر لأنه وجدان الشيء في الصلاة

(٢) قوله « ومورد النص اشتمل على هذا الوصف » أقول : محل ورود النص اشتمل على هذا الوصف لأنه قال : يجد في الصلاة الشيء ، ولا نشك أن الوجدان هذا حاضر ، إذ لو أراد السائل السبب المتقدم لقال الرجل يخيل له في الصلاة هل انتقضت طهارته قبل الصلاة أم لا مثلا ، فورد السؤال السبب الحاضر ، وعليه وقع الجواب

(٣) قوله « لأن صحة العمل » أقول : أى الذى هو علة قوة التفصيل الأول كما سبق تقريره مفقودة هنا ، والعلة التي علل بها أحد شقي هذا التفصيل لم تقو على تقويته ، لأن ناجزية السبب ليست بمناسبة لاطراح الشك كمناسبة صحة الصلاة ظاهراً وانعقادها فانه مناسب لاطراح الشك الكائن فيها ، ولذا قوى التفصيل الأول لمناسبة علة

(٤) قوله « ناجزاً » أقول : بالنون والجيم والزاي : حاضراً . ويوجد نسخة

مناسبة ضعيفة (١)

والذى يمكن أن يقرر به قول هذا القائل (٢) أن يرى أن الأصل الأول - وهو ترتب الصلاة في ذمته - معمول به ، فلا يخرج عنه إلا بما ورد فيه النص ، وما بقى يعمل فيه بالأصل . ولا يحتاج في المحل الذى خرج عن الأصل بالنص إلى مناسبة ، كما في صور كثيرة عمل فيها العلماء هذا العمل (٣) . أعنى أنهم اقتصروا على مورد النص إذا خرج عن الأصل أو القياس ، من غير اعتبار مناسبة . وسببه (٤) : أن إعمال

عوض هذا اللفظ بلفظ متأخر ، وهى غير موافقه ، اذ لا يتصور حضور شك بسبب متأخر فلا صحة لها

(١) قوله « مناسبة ضعيفة » أقول : من حيث أنه مورد النص في الجملة

(٢) قوله « والذى يمكن أن يقرر به قول هذا القائل » أقول : يريد تقريراً يزول به استضعافه ، وهو أن يدعى لهذا القائل أنه يرى أن هنا أصلاً أصيلاً لا يخرج عنه إلا فيما ورد فيه النص ، وما خرج عن النص بقى العمل فيه على ذلك الأصل ، فترتب الصلاة - أى ثبوتها في ذمة المكلف - أصل لا يخرج عنه ، وأنه لا بد فيها من الطهارة المتيقنة كما هو الأصل الذى لاحظته مالك . والشارع قد أجاب عنه هنا لما سئل أنه لا تعويل على الشك المخرج عن ذلك الأصل إذا كان في سبب حاضر بل يطرح ، فخرجنا عن ذلك الأصل إعمالاً للنص الذى ورد فيه ويقينا في غير مورد ، وهو السبب المتقدم على ذلك الأصل الاصيل الذى لأجله اطرح مالك العمل بهذا الحديث مطلقاً ، وحينئذ فلا يحتاج الى مناسبة في المحل الذى خرج عن الأصل بالنص

(٣) قوله « كما في صور كثيرة عمل العلماء فيها هذا العمل » أقول : هذا تأسيس لما قرر به الشارح هذا التفصيل ، وذلك أن العلماء قد عملوا هذا العمل ، أعنى أنهم أعملوا النص في مورد ، وإن خالف الأصل والقياس المرسل من غير ملاحظة لمناسبة

(٤) قوله « والسبب فيه » أقول : أى في عمل العلماء بما ذكر من إعمال النص في مورد - وإن خرج عن الأصل والقياس - هو أن إعمال النص في محل وروده

النص في موردته لا بد منه ، والعمل بالأصل - أو القياس المطرد - مسترسل ، لا يخرج عنه إلا بقدر الضرورة . ولا ضرورة فيما زاد على مورد النص . ولا سبيل إلى إبطال النص في موردته ^(١) ، سواء كان مناسباً أو لا . وهذا يحتاج معه إلى إلغاء وصف كونه

أمر لا بد منه ، لما تقرر من وجوب اتباع النصوص والعمل بها ، ومخالفته للأصل والقياس المطرد الذي لا ينعكس لا يقتضى إلغاء مطلقاً ، بل إلغاء فيما عدا مورد النص ، وهذا هو ما يقال في القواعد الأصلية يقر حيث ورد ، أى لا يتجاوز به محله إن خالف الأصل والقياس ^(٢)

(١) قوله « ولا سبيل إلى إبطال النص في موردته » أقول : هذا رد لقولهم يرد من النصوص ما خالف الأصول المقررة ، فانه يرد هذا القول بأن يقال : الحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف يقال إن الأصل يخالف نفسه ، فان الأصول هي الكتاب والسنة والقياس والإجماع ، فالحديث أحدها فليست بحكمة عليه حتى يرد^٣ إن خالفها . وما يقال إن الأصول تفيد القطع والخبر الآحادى لا يفيد إلا الظن بخوابه على تسليمه أن يقال : تناول الأصل لما يخالف الخبر الآحادى غير مقطوع به لجواز استثناء محله عن تلك الأصول . قال ابن السمعاني : متى ثبت الخبر صار أصلاً من الأصول ، ولا يحتاج الى عرضه على أصل آخر ، لأنه إن وافقه فذاك وإن خالفه لم يجوز رد أحدهما . واعلم أن الخلاف إنما هو في الخبر الآحادى إذا ورد على خلاف الأصول ، وحديث هذا الباب آحادى ، وقد خالف أصلاً تقرر عند مالك وهو ترتب الصلاة في الذمة وأنها لا تبرأ الذمة عند أدائها إلا بطهارة متيقنة ، فرد الخبر بناء على هذا الأصل كما عرفت ، وهذا المفصل من أصحابه فأعمل الخبر في موردته كما ذكر

(١) هذا مذهب بعض الأصوليين ، وهو رد خبر الواحد اذا خالف التواتر أو خالف القياس . وهو مذهب باطل قطعاً ، لأن غالب الأحاديث آحاد ، واذا لم تعمل بها أبطلنا معظم السنة النبوية ، وبالتالي أبطلنا كثيراً من الأحكام

في صلاة^(١) . ويمكن هذا القائل منع ذلك بوجهين :

أحدهما - أن يكون هذا القائل نظر إلى ما في بعض الروايات^(٢) ، وهو أن يكون الشك لمن هو في المسجد ، وكونه في المسجد أعم من كونه في الصلاة . فيؤخذ من هذا إلغاء ذلك القيد الذي اعتبره القائل الآخر : وهو كونه في الصلاة ، ويبقى كونه شاكاً في سبب ناجز^(٣) . إلا أن القائل الأول^(٤) له أن يحمل كونه في المسجد على

(١) قوله : إلى إلغاء وصف كونه في صلاة ، أقول : أي بخصوصه ، وإلا فإن تعليق الاعتبار بالحديث الحاضر - كما هو قول هذا القائل - ينبغي أن يتوجه إلى تعليق الاعتبار بحال الصلاة فقط كما قاله المفصل الأول ، وسند المنع وجهان : أحدهما ورود الحديث بتعليق الشك بمن هو في المسجد ، وهو أعم من كونه في الصلاة ، فيؤخذ منه إلغاء اعتبار خصوصية الصلاة ، فيتم له أن التعليق بالحديث الحاضر

(٢) قوله : نظر إلى ما في بعض الروايات ، أقول : كأنه يشير إلى حديث أبي هريرة بلفظ : إذا وجد أحدكم في بطنه شيئاً فأشكل عليه أخرج منه شيء أم لا فلا يخرج من المسجد حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً ، أخرجه مسلم وأبو داود والترمذي

(٣) قوله : ويبقى كونه شاكاً في سبب ناجز ، أقول : وهو أعم من كونه في الصلاة أو لا ، لكن من لاحظ حصول الحدث لا ينظر إلى كونه في الصلاة أصلاً ، وإن اتفق أنه قد يكون ذلك في الصلاة

(٤) قوله : إلا أن القائل الأول ، أقول : وهو القائل بالتفصيل الأول الذي اعتبر في إعمال الشك كونه في حال الصلاة أن يدعى أن اللفظ الوارد بلفظ : وهو في المسجد ، مراد به : وهو في الصلاة ، مجازاً من إطلاق المحل على الحال مجازاً على مجاز ، إذ الحلول للأجسام يمكن شبه الصلاة بها استعارة ثم يفرع عنه هذا المجاز المرسل ، وتفرع المجاز على المجاز أمر معروف ، أو لأجل ما بينهما من التلازم أن كني في العلاقة كما أشار إليه الشارح بقوله : قد يلزمها

كونه في الصلاة . فإن الحضور في المسجد يراد للصلاة ، فقد يلزمها فيعبر به عنها . وهذا - وإن كان مجازاً ^(١) - إلا أنه يقوى إذا اعتبر الحديث الأول وكان حديثاً واحداً مخرجه من جهة واحدة . فحينئذ يكون ذلك الاختلاف اختلافاً في عبارة الراوى بتفسير أحد اللفظين بالآخر . ويرجع إلى أن المراد كونه في الصلاة

الثاني ^(٢) - وهو أقوى من الأول ^(٣) - ما ورد في الحديث : إن الشيطان ينفخ بين أليتي الرجل ^(٤) ، وهـ _____ ذا المعنى

(١) قوله : هذا وإن كان مجازاً ، أقول : وفي الحل على المجاز للفظ المسجد خلاف ، ولا يخرج عن الحقيقة إلا بمرجح ، ولكنه قد حصل هذا المرجح وهو ورود الحديث بلفظ الصلاة ، والغرض أنه حديث واحد وإنما اختلفت عبارة الرواة فلا يبد من حمل أحد اللفظين على الآخر ليعتد المعنى لاتحاد الرواية ، ولا يقال فيحمل لفظ الصلاة على أنه أريد بها المسجد مجازاً إذ ما أحد المجازين أولى من الآخر ، ولا أحد اللفظين أحق بالتأويل من الآخر ، لانا نقول : ورود الحديث بلفظ الصلاة وقع في الصحيحين ، ووروده بلفظ المسجد وقع في مسلم ، وما اتفقا على إخراج أولى بالبقاء على الحقيقة وصرف ما انفرد به أحدهما الى المجاز ليوافق ما اتفقا عليه . واعلم أن مورد النص في حديث الباب قد اشتمل على ملاحظة الأمرين جميعاً : كونه في الصلاة وكونه حاضراً ، فهذا القائل بالتعليل الآخر ألغى أول الموردين وهو كونه في الصلاة ، كما أن القائل بالتفصيل الأول ألغى آخرهما وهو كونه حاضراً ، فذلك اعتبر كون الحديث في الصلاة وهذا اعتبر كونه حاضراً ، ولا وجه للتفرقة بينهما بعد ملاحظة المورد لاستواء الأمرين ، لشمول الحديث لهما على سواء في ذلك

(٢) قوله : الثاني ، أقول : أى من وجهى سند منع كون الحديث في الصلاة فقط معتبراً

(٣) قوله : وهو أقوى من الأول ، أقول : لكون الأول قد ورد بما سمعت

(٤) قوله : ما ورد في الحديث : إن الشيطان ينفخ بين أليتي الرجل ، أقول :

يقتضى مناسبة السبب الحاضر^(١) لإلغاء بالشك

ولأنما أوردنا هذه المباحث ليتلحظ الناظر مأخذ العلماء في أقوالهم . فيرى ما ينبغي ترجيحه فيرجحه ، وما ينبغي إلغاؤه فيلغيه . والشافعي رحمه الله ألغى القيدين معاً^(٢) - أعنى كونه في الصلاة ، وكونه في سبب ناجز - واعتبر أصل الطهارة

*

٢٥ - الحديث الثالث : عن أم قيس^(٣) بنت مخضن الأسدية « أنها أتت

تمامه ، ويقول : أحدث أحدث ، فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً ، . قال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير : هذا تبع في إيراد الغزالي وهو تبع الإمام ، وكذا ذكره الماوردي ، وقال ابن الرقعة في المطلب : لم أظفر به ، يعنى هذا الحديث انتهى . وقد ذكره البيهقي من حديث عبد الله بن زيد بمعناه ، وساق في معناه أحاديث أخر في بعضها اعتبار كونه في الصلاة ، وبعضها مطلق ، وفيها الضعيف وغيره

(١) قوله ، وهذا معنى يقتضى ملاحظة السبب الحاضر ، أقول : من حيث أنه لم يعتبر كونه في الصلاة ، بل إنما اعتبر كون السبب حاضراً . قلت : وقد يقال إن قوله « فلا ينصرف حتى يسمع صوتاً أو يجد ريحاً ، كما يشعر به ينصرف ، فإن الظاهر أن المراد من صلاته مثل ما في حديث الباب فلا يتم ، اللهم إلا أن يقال : الانصراف أعم من ذلك

(٢) قوله ، والشافعي رحمه الله ألغى القيدين معاً ، أقول : قد عرفت أن المسألة أقوالاً أربعة^(١) ، وقد تقدم تحقيقها ، ولا ينبغي راجعها من مرجوحها

(٣) الحديث الثالث . قال : « عن أم قيس ، أقول : قال ابن عبد البر : اسمها

(١) هي عدم العمل بالشك مطلقاً ثم العمل به مطلقاً ثم العمل به إن عرض في الصلاة وعدم العمل إن عرض خارجاً ثم العمل به إن كان في سبب حاضر وعدم العمل به إن كان شكاً في سبب غير حاضر . وأصوبها الثالث

بابن لها صغير ، لم يأكل الطعام ^(١) ، إلى رسول الله ﷺ ، فأجلسه في حجره ^(٢) ، فقال على ثوبه ^(٣) . فدعا بماء فمضحه ^(٤) على ثوبه ، ولم يغسله ^(٥) ، وفي حديث عائشة أم المؤمنين رضى الله عنها « أن رسول الله ﷺ أتني بصبي ، فقال على ثوبه . فدعا بماء ، فأثبته إياه ، ولمس لمسلم ، فأثبته بوله ، ولم يغسله ،

جذامة بالجيم والذال المعجمة ، وقال السهيلي : اسمها آمنة ، وهى أخت عكاشة بن محسن الأسدي ، وكانت من المهاجرات الأول ، وليس لها في الصحيحين غيره وحديث آخر في الطب فيه قصة لابنها

(١) قوله « لم يأكل الطعام » أقول : المراد بالطعام ما عدا اللبن الذى ترضعه والتمر الذى تحنكه والعسل الذى يلعبه للدأوة وغيرها ، فكأن المراد لم يحصل الاغتذاء بغير اللبن ، وقيل المراد لم يستقل يجعل الطعام فى فيه . قال : ويحتمل أنها جاءت به عند ولادته ليحنكه صلى الله عليه وآله وسلم فيحمل النقى على عموه

(٢) قال « فى حجره » أقول : فأثبه حاء مهمله : حننه ، كما فى القاموس

(٣) قال « على ثوبه » أقول : أى ثوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وأغرب من قال ثوب الصبي

(٤) قال « فمضحه » أقول : ولمس من طريق الليث عن ابن شهاب : فلم يزد أن فضح بالماء . وله من طريق ابن عينة عن ابن شهاب : فرشته . ولا تخالف بين اللفظين لأن المراد أن الابتداء كان بالرش وهو نفض الماء ، فاتتهى إلى النضح وهو رش الماء

(٥) قال « ولم يغسله » أقول : قال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : ادعى الأصمى أن هذه الجملة من كلام ابن شهاب راوى الحديث ، وذكر الحافظ أنه لم ينهض الدليل على دعوى الإدراج

الكلام عليه : اختلف العلماء في بول الصبي الذي لم يطعم الطعام^(١) في موضعين : أحدهما في طهارته^(٢) أو نجاسته ، ولا تردد في قول الشافعي وأصحابه في أنه نجس . والقائلون بالنجاسة اختلفوا في تطهيره : هل يتوقف على الغسل أم لا ؟ فذهب الشافعي وأحمد : أنه لا يتوقف على الغسل ، بل يكفي فيه الرش والنضح^(٣) . وذهب مالك^(٤) وأبو حنيفة إلى غسله كغيره . والحديث ظاهر في الاكتفاء بالنضح وعدم الغسل ، لا سيما مع قولها « ولم يغسله » ، والذين أوجبوا غسله اتبعوا القياس على سائر النجاسات ، وأولوا الحديث وقولها « ولم يغسله » ، أي غسلا مبالغا فيه كغيره^(٥) . وهو لمخالفته الظاهر محتاج إلى دليل يقاوم هذا الظاهر

-
- (١) قوله « الذي لم يطعم الطعام » ، أقول : قد تقدم فيه الكلام
- (٢) قوله « أحدهما طهارته » ، أقول : لم يأت بالثاني منهما كأنه تداخل الكلام فذهل عنه . وقوله « طهارته » ، أقول : قال الطحاوي : قال قوم بطهارة بول الصبي قبل الطعام ، وجزم به ابن عبد البر وابن بطال ومن تبعهما عن الشافعي وأحمد وغيرهما ، ولم يعرف ذلك الشافعية ولا الحنابلة^(١) قال النووي : هذه حكاية باطلة . قلت : وكلام الشارح فيه الجزم بعدم التردد عند الشافعي وأصحابه في أنه نجس
- (٣) قوله « بل يكفي فيه النضح والرش » ، أقول : وهو قول علي وعطاء والحسن والزهرى وأحمد وإسحق وابن وهب وغيرهم
- (٤) قوله « فذهب مالك » ، أقول : روى الوليد بن مسلم عن مالك كقول الشافعي ، وقال أصحاب مالك : هي رواية شاذة
- (٥) قوله « غسلا مبالغا فيه كغيره » ، أقول : لا ينبغي إثباتهم لهذا وهي التفرقة

(١) المنهوب عند الحنابلة أن بول الصبي الذي لا يأكل الطعام يكفي فيه نضجه لأن نجاسته مخفية بدليل أنه ~~يغسل~~ نضح بول الغلام الذي أصاب ثوبه ، فلو كانت نجاسته مغلفة لنفسه

وبعبده ^(١) أيضاً : ما ورد في بعض الأحاديث من التفرقة ^(٢) بين بول الصبي والصبية ، فإن الموجبين للغسل لا يفرقون بينهما . ولما فرق في الحديث بين النضح في الصبي ، والغسل في الصبية كان ذلك قوياً في أن النضح غير الغسل ^(٣) ، إلا أن يحملوا ذلك على قريب من تأويلهم الأول . وهو إنما يفعل في بول الصبية أبلغ مما يفعل في بول الصبي . فسمى الأبلغ ، غسلاً ، والأخف ، نضحاً ،

واعتل بعضهم في هذا ^(٤) بأن بول الصبي يقع في محل واحد ، وبول الصبية يقع

بينه وبين سائر النجاسات ، وقد كان الدليل على إلحاقه بها القياس عليها ، والقياس يقتضي المساواة في الحكم ، فيقتضى إثباتهم أنه لا بد من غسله كغسل سائر النجاسات ، فهذا التحقيق الذي حصلت به التفرقة ما دليله عندهم ؟ إذ التفرقة تنفي القياس

(١) قوله « وبعبده » . أقول : وبعبء تأويل من تأول قوله ولم يغسله بأنه أريد به عدم المبالغة في غسله

(٢) قوله « ما ورد في بعض الأحاديث من التفرقة » ، أقول : أخرج أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي من حديث علي رضي الله عنه يرفعه « ينضح بول الغلام ويغسل بول الجارية » ، قال الحافظ ابن حجر : واسناده صحيح . وأخرج أحمد وابن ماجه وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث لبابة بنت الحارث مرفوعاً « إنما يغسل من بول الأثني وينضح من بول الذكر » . ولما لم يخرج الشيخان شيئاً من أحاديث التفرقة هذه لم تكن على شرط الحافظ عبد الغني فلم يأت به في العمدة ، وهذه التفرقة يأتي من أخذ بها قريباً

(٣) قوله « بأن النضح غير الغسل » ، أقول : وبه يبعد تأويل لم يغسله بل يبالغ في غسله ، إلا أن يزعموا أنه سمي الغسل الخفيف الذي لا مبالغة فيه كغسل بول الصبي نضحاً ، والغسل الأبلغ منه كغسل بول الجارية غسلاً ، فيتم تأويلهم الأول من غير تبعيد حديث التفرقة ، ولكنه تأويل أبعد من الأول ، ومبناه على ثبوت غسل بول الصبي غسلاً خفيفاً وهو محل النزاع

(٤) قوله « واعتل بعضهم في هذا » ، أقول : أي جعل العلة في وجه التفرقة غير

متشراً ، فيحتاج إلى صب الماء في مواضع متعددة ما لا يحتاج إليه في الصبي . وربما
حمل بعضهم لفظ « النضح » في بول الصبي على النسل^(١) ، وتأيد بما في الحديث من
ذكر « مدينة ينضح البحر بجوانبها ، وهذا ضعيف لوجهين :
أحدهما قولها « ولم يغسله »^(٢)

ما قاله من تأول حديث التفرقة بأبلغية الغسل وعدمها ، بل قال : بول الصبي لا يتعدى
محلا واحداً ، وبول الصبية يتشتر في محال متعددة فاحتاج من صب الماء زيادة على
بول الصبي تتبع تلك المحال كلها ، فسمى الشارع غسل ما اتحد محله رشا وسمى غسل
ما تعدد محله غسلا وإلا فالكل غسل . قلت : وهذا لا يقضى بأنه سمي غسلا لتعدد
محله وفي موضع واحد رشا والمراد من العبارتين معا الغسل

(١) قوله « وربما حمل بعضهم لفظ النضح في بول الصبي على الغسل » أقول :
كان هذا قول من يوافق القائلين بأنه لا يكفي الرش في بول الصبي ، إلا أنه خالفهم في
التأويل ، فانهم تأولوا النضح بالغسل الخفيف الذي لا مبالغة فيه ، وهذا محله على
الغسل الذي يكون من سائر النجاسات ، وحمل لفظ النضح على الغسل مستدلا بحديث
أبي هريرة عند مسلم وفيه « أسمعتم بمدينة جانب منها في البر وجانب منها في البحر ،
الحديث ، وكأنه وقع في بعض ألفاظه « ينضح جوانبها - أو جانبها - البحر ، إن كانت
الإشارة من الشارع إليه ، وإن كان مراده غيره فيبحث عنه . والمراد يغسل جانبها
البحر ، ولك أن تقول : لا وجه لحمل النضح على الغسل في حديث المدينة هذا ، لم
لا يكون المراد به الرش ؟ وأنه يصل إلى جانب المدينة رشاش من البحر ، فلا يتم
الاستدلال به حتى يعلم أنه أراد به الغسل

(٢) قوله « أحدهما قولها ولم يغسله » أقول : فانه بهذا التأويل يكون من تقديره
غسله ولم يغسله ، وهو تناقض . ولا يقال : إن المراد فضحه أى غسله غسلا خفيفا ،
ولم يغسله لم يبالغ في غسله ، لانا قدمنا لك أن هذا البعض لا يقسم الغسل إلى خفيف
وغير خفيف وإلا لكان هو تأويل الأولين . هذا تقرير ما يحتمله كلامه ، وجعله
لهذا القائل مغايراً للأولين في التأويل إلا أن قوله « والتأويل فيه عديم » أى عند هذا

والثاني : التفرقة بين بول الصبي والصبية . والتأويل فيه عندهم ما ذكرناه
وفسر بعض أصحاب الشافعي ^(١) ، النضج ، أو الرش ، المذكور في بول الصبي ،
فقال : ومعنى الرش : أن يصب عليه من الماء ما يغلبه ، بحيث لو كان بدل البول نجاسة
أخرى وعصر الثوب كان يحكم بطهارته

والصبي المذكور في الحديث محمول على الذكر . وفي مذهب الشافعي في الصبية
خلاف . والمذهب : وجوب الغسل ^(٢) ، للحديث الفارق بين بول الصبي والصبية .
وقد ذكر في معنى التفرقة بينهما وجوه :

منها : ما هو ركيك جداً ، لا يستحق أن يذكر . ومنها : ما هو قوي . وأقوى
ذلك ما قيل : إن النفوس أعلق بالذكر منها بالإناث ، فيكثر حمل الذكور ، فيناسب
التخفيف بالاكتفاء بالنضج ، دفعا للعسر والخرج ، بخلاف الإناث ، فإن هذا المعنى
قليل فيهن ، فيجوز على القياس في غسل النجاسة

وقد استدل بعض المالكية بهذا الحديث على أن الغسل لا بد فيه من أمر زائد

البعض ومن تبعه ، ما ذكرناه . من حمل النضج على الغسل الذي لا مبالغة فيه ،
والغسل الذي فيه مبالغة يدل على أن هذا البعض كالأولين في التأويل ، وغاية ما خالفهم
به أنه استدل لم بحديث المدينة ، وعبارته قائلة بهذا وإن كان الأخصر لو أراد ذلك
أن يقول : واستدل بعض الموجبين للغسل بحديث المدينة

(١) قوله « وفسر بعض أصحاب الشافعي ، أقول : هذا بيان للبراد من الرش
أو النضج بما يفيد أنه يوقع على بول الصبي من الماء مقداراً يساوي ما يصب على سائر
النجاسات ، إنما التفرقة أن هذا لا يشترط عصره بخلاف غيره

(٢) قوله « والمذهب وجوب الغسل ، أقول : أي مذهب الشافعي وأصحابه ،
وهو قول على وعطاء ومن سبق ذكره قريباً . وبق في المسألة قول ثالث وهو
الاكتفاء بالنضج في بول الصبي والصبية ، وهو مذهب الأوزاعي ، وحكى عن مالك

على مجرد إيصال الماء ، من جهة قولها « ولم يغسله » ، مع كونه أتبعه بماء ^(١)

٢٦ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه ^(٢) قال « جاء أعرابي ، قال في طائفة المسجد ^(٣) ، فزجره الناس ^(٤) . فنهاهم ^(٥) النبي ﷺ . فلما قضى بوله أمر النبي ﷺ بذنوب من ماء ، فأهريق عليه ، الأعرابي ، منسوب إلى الأعراب ، وهم سكان البوادي . ووقعت النسبة إلى

(١) قوله « مع كونه أتبعه بماء » ، نقل هذا الكلام كله الحافظ ابن حجر في فتح الباري ثم قال : قلت وهو يشكل عليهم ، لأنهم يدعون أن المراد بالنضح هنا الغسل . انتهى . وهو وارد ، لأن ما في الحديث شيء غير الغسل ، فانه عندهم في قوة غسله ولم يغسله كما سلف ، فانه لا يتم هذا الاستدلال إلا لمن جعل « أتبعه الماء » بمعنى نضح

(٢) الحديث الرابع . قال « عن أنس رضى الله عنه ، أقول : هذا لفظ البخارى . ولمسلم : حدثني أنس « بال أعرابي ، أقول : في فتح الباري حكى أبو بكر التارخى عن عبد الله بن نافع المدني أنه الأقارع بن حابس التميمي ، وقيل إنه ذو الخويصرة حكاه موسى بن عقبة ، ونقل عن أبي الحسين بن فارس أنه عينته بن حصن

(٣) قال « في طائفة المسجد » ، أقول : أى ناحيته ، والطائفة القطعة من الشيء . واللام في المسجد للعهد الخارجى بقرينة السياق ، وهو مسجده صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قال « فزجره الناس » ، أقول : بالزأى والجيم ، والبخارى « فتناوله الناس » ، وفى الأدب « ثار إليه الناس » ، وله فى رواية عن أنس « فقاموا إليه » ، وللإسماعيلى « فأراد أصحابه أن يمنعوه » ، والبيهقى « فصاح الناس به » ، ومثله للنسائى ، ولمسلم « فقال الصحابة ممة ممة » ، فعرفت أنه نقل للمعنى ، والمراد أنهم تناولوه بالأسنة وبالأيدي

(٥) قال « فنهاهم » . أقول : فى لفظ عند البخارى قال « اتركوه » ، فتركوه ،

الجمع دون الواحد^(١) . فقيل : لأنه جرى مجرى القبيلة ، كأنمار^(٢) . أو لأنه لو نسب إلى الواحد وهو ، عرب ، لقيل : عربي . فيشتبه المعنى^(٣) . فإن « العربي » كل من هو من ولد إسماعيل عليه السلام ، سواء كان ساكناً بالبادية أو بالقرى . وهذا غير المعنى الأول^(٤)

وزجر الناس له من باب المبادرة إلى إنكار المنكر عند من يعتقد منكر^(٥) . وفيه تنزيه المسجد عن الانجاس كلها . ونهى النبي ﷺ الناس عن زجره لأنه إذا

(١) قوله « دون الواحد » أقول : والأصل النسبة إلى الواحد ، فلا يعدل عنه إلا لنكتة

(٢) قوله « كأنمار » أقول : بالنون والراء جمع نمر ، ولعله اسم قبيلة لينسب إليه ، فالأعرابي جرى مجرى القبيلة ولم يلاحظ فيه واحده

(٣) قوله « فيشتبه المعنى » أقول : بين سكان البادية وبين من كان من ولد إسماعيل سواء سكن البادية أو الحضارة ، فلو كانت النسبة إلى مفرد الأعراب كما هو القاعدة لحصل الاشتباه ، فبرزوا بينهما بذلك

(٤) قوله « غير المعنى الأول » . أقول : فالأول أعم نسباً وأخص مسكناً ، والثاني عكسه

(٥) قوله « عند من يعتقد منكر » أقول : وهم الزاجرون له في هذا المثال ، لأنهم لم يعلموا من المانع من الإنكار ما عليه صلى الله عليه وآله وسلم من ذلك ولأنه أيضاً أقرم وإنما بين لهم المانع الذي عارض المقتضى ، كما دل له ما في الحديث نفسه « إنما بعثتم ميسرين ولم تبعثوا معسرين » ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم بأزالته بالماء فدل كل ذلك على تنزيه المسجد عن البول ، وأما عن غيره من النجاسات فبالقياس عليه ، فقول الشارح « عن الانجاس كلها » كأنه يريد أنه دل على ذلك مع معونة القياس بنفي الفارق بين البول وغيره

قطع عليه البول أدى إلى ضرر بنيته^(١) . والمفسدة التي حصلت ببوله^(٢) قد وقعت ، فلا تضم إليها مفسدة أخرى ، وهي ضرر بنيته

وأيضاً^(٣) ، فإنه إذا زجر - مع جهله الذي ظهر منه^(٤) - قد يؤدي إلى تنجيس مكان آخر من المسجد بترشيش البول ، بخلاف ما إذا ترك حتى يفرغ من البول فإن الرشاش لا ينتشر . وفي هذا إبانة عن جميل أخلاق الرسول ﷺ ولطفه ورقته بالجاهل^(٥)

(١) قوله « أدى إلى ضرر بنيته » أقول : هنا نستثنى كل واحدة عوض عن الأخرى فلفظ « ضرر بنيته » نسبه إلى البنية وهي ما بني عليه البدن والمراد ضرر البدن بانحباس البول ، ونسخة بلفظ « ضرر تلويثه » بالملئحة أى التلطيخ ، والعبارتان صحيحتان مما ، فالأولى لدفع الضرر الذي يحدثه في البدن^(١) والأمران مطلوب دفعهما شرعاً فلو جمع بينهما لكان حسناً

(٢) قوله « والمفسدة التي قد حصلت ببوله » أقول : وهي تنجيس الطائفة من المسجد قد وقعت بايقاع أول البول

(٣) قوله « وأيضاً » أقول : هذا دفع لما عساه يقال إن دفع زيادة تنجيس البقعة مقصود فهلا كان معارضاً للمفسدة المذكورة ؟ فأجاب بأنه قد يؤدي إلى زيادة تنجيس مواضع متعددة يتفرق فيها البول ، فإذا ترك لم يتعد بوله الموضع الذي وقع فيه

(٤) قوله « الذي ظهر منه » أقول : فإن البول بمحض الرسول صلى الله عليه وآله وسلم أو أصحابه ، وقوله : اللهم ارحمني ومحمداً ولا ترحم معنا أحداً - كما أخرجه البخاري والترمذي - دليل جهله بالآداب الشرعية

(٥) قوله « ولطفه ورقته بالجاهل » أقول : هو بيان لجميل أخلاقه ، وذلك أنه قال له بعد ذلك الدعاء « لقد تحجرت واسعاً » ونهى عن زجره عن البول وقال لهم : إنما بعثتم ميسرين لا معسرين ، فأنس أصحابه لنسبة البعثة إليهم ، وإلا فهو الذي بعث صلى الله عليه وآله وسلم فأسنده إليهم مجازاً لأنهم في مقام التبليغ ، أو حقيقة لأنهم

(١) كذا ، ولم يذكر الثاني وهو ضرر التلويث

و الذنوب ، بفتح المعجمة منها هي الدلو الكبيرة ، إذا كانت مملوءة ، أو قريباً من ذلك ^(١) . ولا تسمى ذنوباً إلا إذا كان فيها ماء . والذنوب أيضاً : النصب . قال الله تعالى ﴿ ٥١ : ٥٩ فإن للذين ظلموا ذنوباً مثل ذنوب أصحابهم ﴾ ولعلامة :

لحق لشأس من نذاك نصيب

وفي الحديث : دليل على تطهير الأرض النجسة بالمكاثرة بالماء ^(٢) . وقد قال الفقهاء : يصب على البول من الماء ما يغمره . ولا يتحد بشيء . وقيل : يستحب أن

مبعوثون من قبله صلى الله عليه وآله وسلم ، قال للأعرابي بعد ذلك : إنما بنيت هذه المساجد للصلاة وقراءة القرآن والذكر ، وكل ذلك من رفته صلى الله عليه وآله وسلم ولطفه ، فالرفق بكل من الجاهل الأعرابي والصحابة الذين نهوه ، فانهم جهلوا ما عليه صلى الله عليه وآله وسلم من مصلحة ترك زجره ، ولذا قال الأعرابي : بأبي وأمي ، فلم يؤنب ولم يسب . يصف النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، كما أخرجه ابن ماجه وابن حبان

(١) قوله : أو قريباً من ذلك ، أقول : قال ابن فارس : هي الدلو ، وقال ابن السكيت : فيها ماء قريب من الملاء فالشارح [ذهب] إلى القولين ، ومنه يعرف أنه لا يسمى ذنوباً إلا وفيه ماء كما ذكر ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم : من ماء ، بيان للواقع ، وقول الحافظ ابن حجر : أنه زاده لأن الذنوب لفظ مشترك بينه وبين الفرس الطويل وغيرهما انتهى . قلت : يريد أنه زاده لتعيين أحد أفرادها ، وهو كلام بعيد ، لأنه لا يتبادر في المقام إلا هذا الفرد ، سيما بعد قوله : اهريقوا عليه ، وهو واضح

(٢) قوله : بالمكاثرة ، أقول : أي بأن يكون الماء المصبوب على الأرض أكثر من النجاسة ، وأخذه من الحديث أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : ذنوباً من ماء . وسلف أنه الدلو الكبيرة المملوءة من الماء أو قريباً منه ، ومعلوم أنها أكثر من بولة الإنسان عادة

يكون سبعة أمثال البول^(١)

واستدل بالحديث أيضاً على أنه يكتفى بإفاضة الماء . ولا يشترط نقل التراب من المكان بعد ذلك ، خلافاً لمن قال به^(٢)

ووجه الاستدلال بذلك : أن النبي ﷺ لم يرد عنه في هذا الحديث الأمر بنقل التراب ، وظاهر ذلك الاكتفاء بصب الماء ، فإنه لو وجب لأمر به ، ولو أمر به لذكر . وقد ورد في حديث آخر ذكر الأمر بنقل التراب^(٣) من حديث سفيان بن عيينة ، ولكنه تكلم فيه

وأيضاً فلو كان نقل التراب واجباً في التطهير لاكتفى به ، فإن الأمر بصب الماء حيثئذ يكون زيادة تكليف وتعب ، من غير منفعة تعود إلى المقصود^(٤) ، وهو تطهير الأرض

(١) قوله «سبعة من أمثال البول» أقول : لا يتم - إن كان دليلاً هذا الحديث - إلا بمعرفة قدر بول الأعرابي وقدر ذلك الذنوب ، وإنه يحتاج فيه إلى وحى وتزيل

(٢) قوله «خلافاً لمن قال به» أقول : وهم الحنفية حيث قالوا : لا يطهر إلا بمغرها ، قال الحافظ : كذا أطلق النووي وغيره ، والمذكور في كتب الحنفية التفصيل بين ما إذا كانت رخوة بحيث يتخللها الماء حتى يغمرها فهذه لا تحتاج إلى خمر ، وبين ما إذا كانت صلبة فلا بد من خمرها وإلقاء التراب ، لأن الماء لم يعم أعلاها وأسفلها . واحتجوا عليه بحديث جاء من ثلاث طرق : أحدها عن ابن مسعود وأخرجه الطبراني والطحاوي لكن إسناده ضعيف ، والآخران مرسلان ورواهما ثقات ، وهو يلزم من يحتاج بالمرسل مطلقاً ، وكذا من يحتاج به إذا اعتضد ، وقد اعتضد هنا بالموصل

(٣) قوله «وقد ورد في حديث آخر الأمر بنقل التراب» أقول : هو الحديث الذي أسلفناه آنفاً والكلام فيه

(٤) قوله «من غير منفعة» أقول : وقد علم أن الشارع حكيم لا يأمر إلا بما فيه منفعة تعود إلى المقصود ، وهو هنا التطهير ، وقد حصل بإزالة التراب

٢٧ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول : «الْفِطْرَةُ خَمْسٌ»^(١) : الْحَتَانُ ، وَالِاسْتِحْدَادُ ، وَقَصُّ الشَّارِبِ ، وَقَلِيمُ الْأَطْفَارِ ، وَتَنْفُ الْإِيطِ ،

قال أبو عبد الله محمد بن جعفر التميمي - المعروف بالقزاز - في كتاب تفسير غريب صحيح البخارى : «الْفِطْرَةُ ، تنصرف في كلام العرب على وجوه أذكرها^(٢) لترد هذا إلى أولاهها به . فأحدها^(٣) فطرة الخلق ، فطره : أنشأه . والله فاطر السموات والأرض ، أى عالقهما . ود الفطرة ،^(٤) الجلبة التى خلق الله الناس عليها ،

الحديث الخامس (١) قال : خمس من الفطرة ، أقول : اعلم أنه ثبت في البخارى من حديث ابن عمر مرفوعاً من الفطرة : حلق العانة ، وقليم الأظفار ، وقص الشارب ، فاقصر على ثلاث . وأخرجه الإسماعيلي بلفظ : ثلاث من الفطرة ، وعند مسلم من حديث عائشة ، عشر من الفطرة ، فذكر الخمس التى في حديث الباب إلا الحتان ، وزاد إعفاء اللحية والسواك والاستنشاق وغسل البراجم والاستنجاء ، وقال في آخره : إن الراوى نسي العاشرة ، إلا أن تكون المضمنة . واختلف الرواة في عد خصال الفطرة ، حتى بلغ المرفوع منها صلى الله عليه وآله وسلم خمس عشرة خصلة . واختلف في نكتة التعبير عنها بالخمسة مع أنها أكثر ، قليل : ليعلم أن مفهوم العدد ليس بحجة ، وقيل : بل كان أعلم صلى الله عليه وآله وسلم أولاً بالخمسة ، ثم أعلم بالزيادة . وقيل : الاختلاف في ذلك بحسب المقام ، فذكر في كل موضع اللائق بالمخاطبين . وقيل : أريد بالحصر المبالغة لتأكيد أمر الخمس المذكورة

(٢) قوله : على وجوه أذكرها ، أقول : هى أربعة

(٣) قوله : فأحدها ، أقول : لم يأت له بمزواج من ثنائيا وثالثها ورابعها ، إلا أنه أتى بها بعبارة أخرى

(٤) قوله : والفطرة ، . أقول : هو ثنائى معانيها . والجلبة بالكسر والتشديد

وجلبهم على فعلها . وفي الحديث ، كل مولود يولد على الفطرة ، ^(١) قال قوم من أهل اللغة ^(٢) : فطرة الله التي فطر الناس عليها ، أى خلقه لهم . وقيل : معنى قوله ، على

الخلقة والغريزة والطبيعة ، وجله الله على كذا فطره الله عليه ، وشئ جبلى منسوب الى الجبل كما يقال طبعى أى ذاتى يفعل عن تدبير الجبل في البدن ياذن باريها

(١) قوله ، وفي الحديث كل مولود . . أقول : هو حديث أخرجه أبو يعلى والطبرانى في الكبير والبيهقى عن الأسود بن سريع بلفظ ، كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ،

(٢) قوله ، قال قوم من أهل اللغة ، أقول : هو تأييد لكون الفطرة الجبلية ، فانه فسرهما بقوله : أى خلقهم عليها ، كما فسر الجبل بقوله : التي خلق الله الناس عليها ، فليس هذا بقول مغاير لما قبله ، وهو تفسير لآية الروم ، قال جار الله الزمخشري : الفطرة الخلقة ، ألا ترى الى قوله ﴿ لا تبدل خلق الله ﴾ والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الاسلام غير آيين عنه ولا منكرين له لكونه ^(٣) للعقل موافقاً للنظر الصحيح ، حتى لو تركوا لما اختاروا ديناً عليه آخر ، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، كل عبادى خلقتهم خفاء ، فاجتاهم الشياطين عن دينهم وأمروهم أن يشركوني غيرى ، وقوله ، كل مولود على الفطرة ، الحديث انتهى . وهذا المعنى الذى فسر به الآية جار الله الزمخشري هو الذى أشار اليه الشارح بقوله : وقيل معنى قوله على الفطرة على الإقرار بالله الذى كان أقرب به لما خرج من ظهر آدم . وهذا ثالث معانى الفطرة المشار اليه بقوله على الإقرار بالله بقليل وأنها بمعنى الإقرار ، وهذا إشارة الى ما ورد من الأحاديث النبوية المتكاثرة أن الله أخرج من ظهر آدم جميع ذريته منهم كالألوة ومنهم سود . وهم أصحاب اليمين وأصحاب الشمال . ثم أخذ عليهم الميثاق بقوله ﴿ ألست بربكم قالوا بلى ﴾ فأقروا بأنه ربهم . وخطب بعضهم فى بعض . والروايات مستوفاة فى الدر المنثور ^(٤) فى أواخر سورة الاعراف ، والمعنى أن كل

(١) كذا ، ولعله : موافقاً

(٢) الدر المنثور فى تفسير القرآن بالمأثور للجلال السيوطى

الفطرة ، أى على الإقرار بالله الذى كان أقرب به لما أخرجه من ظهر آدم .
وه الفطرة ، زكاة الفطر^(١)

وأولى الوجوه بما ذكرنا^(٢) : أن تكون الفطرة ما جبل الله الخلق عليه . وجبل
طبائعهم على فعله . وهى كراحة ما فى جسده مما هو ليس من زينته
وقد قال غير القزاز : الفطرة هى السنة^(٣)

مولود يولد على ذلك الإقرار . وهذا اختيار من أثبت عالم الذر وعلم أهل الحديث ،
أو على القبول للتوحيد ودين الاسلام لأن العقل يدعو اليه ، وهذا على رأى من لم
يثبته وه الزخشرى ومن تبعه ، وقول الشارح أقرب به أى بقوله (ألسنت بربكم)
وتوحيد الضمير لأنه تفسير لكل مولود . واعلم أنه رجع فى تفسير الآية والحديث
ما أشار اليه جار الله الزخشرى وأفاده هذا القول من كلام الشارح بما قبل الآية من
قوله (فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله) وبما فى آخرها كما ذكره جار الله
الزخشرى وبآخر حديث « كل مولود يولد ، من قوله « فأبواه يهودانه » ، وأما فى
حديث الباب فيأتى ما هو الأرجح فى تفسير الفطرة

(١) قوله « والفطرة زكاة الفطر » . أقول : هذا رابع المعانى للفطرة ، إلا أنه
لا يخفى أن الأظهر أنه معنى شرعى لم يوجد إلا بعد فرض زكاة الفطر ، فليس بلغوى
كما قال ، فإن العرب لم تكن تعرف ذلك ، فلا يحسن عده من معانى الفطرة لغة . نعم
فى القاموس : والفطرة صدقة الفطر انتهى . فعدها من المعانى اللغوية ، ولكنه قد
عرف خلطه للعربية باللغوية ، وما أظن هذا إلا من ذلك ، وقد نبه العلماء على كثير
من هذا وقع له ، كما وقع له خلط الحقائق بالمجازات

(٢) قوله « وأولى الوجوه بما ذكرنا » ، أقول : هذا بيان لرد الفطرة فى الحديث
إلى أولى الوجوه بتفسيرها ، وهو المعنى الثانى من الوجوه ، والمعنى : خمس مما جبل
العباد على كراسته بقاءه فى الجسد مما ليس بزيينة له

(٣) قوله « وقال [غير القزاز^(١)] الفطرة هى السنة » ، أقول : قال الخطابى : ذهب

(١) كان يباحث بالأصل ، وأكل من الشرح

واعلم أن قوله في هذه الرواية « الفطرة خمس » ، وقد ورد في رواية أخرى^(١) « خمس من الفطرة » ، وبين اللفظين تفاوت ظاهر^(٢) . فإن الأول ظاهره الحصر ، كما يقال : العالم في البلد زيد ، إلا أن الحصر في مثل هذا نارة يكون حقيقياً . ونارة يكون مجازياً . والحقيقي مثاله ما ذكرناه ، من قولنا : العالم في البلد زيد ، إذا لم يكن

أكثر العلماء إلى أن المراد بالفطرة هنا السنة ، وكذا قال غيره ، قالوا : والمعنى أنها من سنن الأنبياء ، واستشكل ابن الصلاح ما ذكر الخطابي وقال : معنى الفطرة بعيد عن معنى السنة ، لكن لعل المراد أنه على حذف مضاف ، أى سنة الفطرة . وتعقبه النووي بأن الذى ذكره الخطابي هو الصواب ، فإن في صحيح البخارى عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « من السنة قص الشارب وتنف الإبط وتقليم الأظفار ، وأصح ما فسر به الحديث ما جاء في رواية أخرى لا سيما في البخارى ، قال الحافظ ابن حجر وقد تبعه شيخنا ابن الملقن : ولم أر الذى قاله فى شيء من نسخ البخارى ، بل الذى فيه من حديث ابن عمر بلفظ الفطرة ، وكذا من حديث أبى هريرة . نعم وقع التعبير بالسنة موضع الفطرة فى حديث عائشة عند أبى عوانة . انتهى . قلت : وقوعه فى رواية يونس بذلك التفسير الذى قاله الخطابى ، وقالت محققات : المراد بالفطرة فى حديث الباب الدين ، وبه جزم أبو نعيم فى المستخرج ، وبه جزم الماوردى والشيخ أبو اسحق

(١) قوله « فى رواية أخرى » ، أقول : هى فى البخارى فى هذا الحديث من رواية أبى هريرة بلفظ « الفطرة خمس » ، أو « خمس من الفطرة » ، ومثله فى مسلم وأبى داود ، وقال الحافظ ابن حجر : إن الشك من سفيان

(٢) قوله « وبين اللفظين تفاوت ظاهر » ، أقول : قد بينه الشارح بقوله « فإن الأول ظاهره الحصر » ، فإن الفاء تعليل للحكم بالتفاوت ، وتام الكلام : والثانى ظاهر فى عدم الحصر لورود حرف التبعيض فيه ، وتقدم تفسير الحصر فى شرح أول حديث الكتاب ، ويقال له القصر أيضاً ، وللقصر طرق : أحدها تعريف المسند اليه كما هنا ، وقد زاده وضوحاً بالمثال لأنه يتبادر عند سماعه أنه لا عالم فى البلد سوى

فيها غيره . ومن المجاز « الدين النصيحة » ^(١) كأنه بولغ في النصيحة إلى أن جعل الدين إياها . وإن كان في الدين خصال أخرى غيرها . وإذا ثبت في الرواية الأخرى عدم الحصر ^(٢) - أعني قوله عليه السلام « خمس من الفطرة » - وجب إزالة هذه الرواية عن ظاهرها المقتضى للحصر . وقد ورد في بعض الروايات الصحيحة أيضاً « عشر من الفطرة » ^(٣) وذلك أصح

زيد ، وقد قدمنا لك في الحاشية بيان انقسام الحصر الحقيقي وغيره في الكلام على أول حديث ، وطولنا هنالك بما يعني عن الإعادة ، ومراده بالحصر المجازي هو الإضافي

(١) قوله « ومن المجاز الدين النصيحة » أقول : هذا إشارة إلى ما أخرجه البخاري في تاريخه من حديث ثوبان ، واليزار من حديث ابن عمر بهذا اللفظ من غير زيادة ، وأخرجه غيرها بلفظ فيه زيادة ، وقوله « كأنه بولغ في النصيحة » إبانة لعلاقة المجاز وأنها استعارة تبعية ، لأنه شبه غير الحقيقي بالحقيق فأطلق عليه أدواته ، ويحتمل أن يكون مجازاً مرسلًا من إطلاق أداة المطلق وهو القصر الحقيقي على المقيد وهو الإضافي ، فهذه إشارة إلى المصحح

(٢) قوله « وإذا ثبت في الرواية الأخرى عدم الحصر الخ » أقول : هذا إشارة إلى المرجح ، لأنه يقال : الأصل الحقيقة ، وإنه ليس الفطرة إلا هذه الخمس ، فلماذا حملت الحديث على المجازي ؟ فأبان أنه لما ثبت هذا الحديث بلفظ لا يفيد الحصر تعين إخراج هذه المفيدة للحصر الحقيقي عن ظاهرها لتطابق اللفظ الآخر ، إذ هو كلام متكلم واحد ، فلا بد من مطابقة لفظيه وتزيلهما على معنى واحد . وقد يقال : التصرف في اللفظ الظاهر في الحصر الحقيقي بأخراجه عن ظاهره فتعين إخراجه ، ولا يقال زيادة من عدل فيجب قبولها ، لأنه معارض بأن التبويض زيادة أيضاً من عدل فيجب قبولها ، وإذا تعارض المرجحان اطرحا ورجع إلى غيرهما ، ولأن هنا ما هو أصح من ذلك وهو ثبوت الرواية بلفظ « عشر من الفطرة » كما يشير إليه الشارح

(٣) قوله « وقد ذكر في بعض الروايات الصحيحة أيضاً عشر من الفطرة »

عدم الحصر^(١)، وأنص على ذلك

و، الختان، ما ينتهي إليه القطع^(٢) من الصبي والجارية . يقال : ختن الصبي يمتته ويمتته - بكسر التاء وضمها - ختناً يأسكان التاء

و، الاستحداد، استقم _____ ال^(٣)،

أقول : أخرجهما مسلم ، وقوله أيضاً أى كما أنه قد ورد في بعض الروايات الصحيحة خمس من الفطرة .

(١) قوله « ذلك أصرح في عدم الحصر ، أقول : ورود الرواية بلفظ « عشر من الفطرة » ، أصرح في عدم الحصر من رواية خمس من الفطرة ، لأن هذه الرواية اشتملت على لفظين يفيدان عدم الحصر في الخمس : لفظ « عشر » ، ولفظ « من » ، التبعية ، وفي الآخر الأخرى منهما لا غير^(٢) بل وأفادت هذه عدم الانحصار في العشر . وقوله « وأنص في ذلك » ، لأن لفظ عشر نص في الزيادة على خمس بخلاف لفظ من في قوله خمس من الفطرة فانه قد يقال إنها ليست بتبعية

(٢) قوله « والختان ما ينتهي إليه القطع » ، أقول : الختان بكسر المعجمة وتخفيف المثناة من فوق مصدر ختنه ، ويطلق على فعل الختان وعلى موضع الختان ، وبه فسرہ الشارح هنا ، ومنه حديث عائشة « إذا التقى الختانان ، والأقرب تفسيره هنا بالمصدر كفظائره من قص الشارب وتنف الإبط ، فانها ظاهرة فيه ، فانه لا ملائمة بين الفطرة وبين تفسيره بالذي ينتهي إليه القطع . وقوله « من الصبي » ، حمل على الأغلب ، وإلا فقد يكون من المكلف . ويسمى الختان إعداراً بذال معجمة ، وقيل يختص بختان الرجل ، وختان المرأة يسمى خفضاً بجاء وضاد معجمتين بينهما فاء . وقال أبو شامة : كلام أهل^(٣) يقضى بتسمية الكل إعداراً ، والخفض يختص بالأنثى

(٣) قوله « والاستحداد استفعال » ، أقول : هو من استعد إذا طلب الحديد .

من الحديد^(١) . وهو إزالة شعر العانة بالحديد^(٢) . فأما إزالته بغير ذلك كالتف

إذ الأصل في صيغة استفعل أنها للطلب ، والمراد بالحديد المومن بقرينة السياق ، وتفسيره بإزالة شعر العانة تفسير باللازم من المادة مع معونة المقام ، وقد وقع التعبير عن ذلك في رواية النسائي عن أبي هريرة بحلق العانة ، ومثله في حديث عائشة وأنس عند مسلم فقد تصرف الرواة في هذه اللفظة . وقول الحافظ ابن حجر بأن بعض الرواة تصرف في لفظ حلق العانة بإبدالها بالاستحداد دعوى لك أن قبلها وتقول التصرف بإبدال الاستحداد بالخلق ، فانه ليس الحكم لاحدهما بالإبدال بأولى من الآخر ، إلا ان يقال : تعدد الرواة بلفظ الحلق قضى بأنه اللفظ النبوى ، وأن التعبير بالاستحداد تصرف فيه ، إلا أنه قد يعارض بأن لفظ الاستحداد ثابت في البخارى ، وهو مقدم على ما فى غيره ، ويؤيده أنه قد ثبت فى أحاديث القدم من السفر حتى تستحد المغيبة .

(١) قوله « من الحديد » أقول : أى مأخوذ من الحديد ، وليس أخذه منه على حد أخذ استعرب من الضرب ، لأن الحديد ليس اسم^(٣) حدث بل حكم بأخذه منه لأن أصوله أصوله ومعناه موجود فى معناه

(٢) قوله « أى إزالة شعر العانة بالحديد » أقول : قال الشارح المحقق : قال أهل اللغة العانة الشعر النابت على الفرج ، وقيل هو منبت الشعر ، قال : وهو المراد فى الخبر ، هكذا نقله عن الحافظ ابن حجر ، وقال النووى : العانة الشعر الذى فوق ذكر الرجل وحواليه وكذلك الشعر الذى حوالى فرج المرأة . ونقل عن أبى العباس ابن سريج أنه الشعر النابت حول حلقة الدبر ، فتحصل من هذا استجواب حلق جميع ما على القبل والدبر وحواليهما . قال ابن العربى : شعر العانة أولى الشعور بالإزالة لأنه يتكشف فيه الوسخ ، بخلاف شعر الابط ، وأما حلق ما حول الدبر فلا يشرع ، وكذا قال الفاكهاني أنه لا يجوز ، ولم يذكر للنع مستقداً . قال أبو أسامة : يستحب

(١) ليس باسم

وبالنورة^(١) فهو محصل للمقصود^(٢) ، لكن السنة والاولى الاول^(٣) الذى دل عليه

إمالة الشعر عن الدبر ، بل هو من باب أولى ، خوف أن يعلق شيء من الغائط قلنا يزيله المستحى إلا بالماء ، ولا يتمكن من إزالته بالاستنجار . قال الحافظ ابن حجر : والذى استدل به قوى ، بل ربما تصور الوجوب فى حق من تعين ذلك فى جفه ، كمن لم يجد من الماء إلا القليل وأمكنه أن لو حلق الشعر أن لا يعلق به شيء من الغائط يحتاج معه الى غسله وليس معه ماء زائد على قدر الاستجاء . قال ابن دقيق العيد : كان الذى ذهب الى حلق ما حول الدبر ذكره بطريق القياس

(١) قوله « كالشور والتف » أقول : أتى بالكاف ليدخل القص ، وقد سئل أحمد عن أخذ العانة بالمقراض فقال : أرجو أن يجرى . قيل : فالتف ؟ قال : وهل يقوى على هذا أحد ؟

(٢) قوله « وهو محصل المقصود » أقول : أى غير الاستحداد يحصل به المقصود وهو إزالة الشعر ، أما التور فيه حديث عن أم سلة بلفظ « كان اذا اطل بالنورة ولى عاتته وفرجه بيده » أخرجه ابن ماجه والبيهقى ورجاله ثقات ، إلا أنه أعل بالإرسال . وكذا أخرجه ابن سعد . ومثله حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتور ، وإذا كثر شعره حلقه . قال الحافظ ابن حجر : سنده ضعيف جداً

(٣) قوله « لكن السنة والاولى الاول » أقول : أى إزالته بالاستحداد ، وظاهره أنه السنة والاولى فى حق الرجل والمرأة ، وهو الموافق لما نقله الحافظ ابن حجر فى الفتح عن الشارح فانه قال : قال ابن دقيق العيد : إن بعضهم مال الى ترجيح الحلق فى حق المرأة ، لأن التف يرخى المحل . ويؤيده ما قال النووى وغيره : إن السنة الحلق بالموسى لشعر العانة فى حق المرأة والرجل ، وقد ثبت فى الصحيح عن جابر فى النهى عن طروق النساء ليلاً حتى تمتشط الشعنة وتستحد المغيبة . ونقل الحافظ عن النووى خلاف هذا وأن الاول فى حق المرأة التف . واستشكل بأن فيه إضراراً على المرأة بالآلم وعلى الزوج باسترخاء المحل ، فإن التف يرخى المحل باتفاق

يرون إنها كها^(١) ، وزوال شعرها . وفسرون به الإحفاء . فإن اللفظ يدل على الاستقصاء . ومنه : إحفاء المسألة^(٢) . وقد ورد في بعض الروايات : أنهم كوا الشوارب ، والأصل^(٣) في قص الشوارب وإحفاءها وجهاً . أحدهما : مخالفة زى

بهمزة قطع وهمزة وصل كما سلف ، وعند مسلم من حديث أبي هريرة بلفظ : جزوا الشوارب ، بالجيم والزاي المثقلة وهو قص الشارب الى أن يبلغ الجلد . قال النووي : المختار في قص الشارب أن يحفوه حتى يبدو طرف الشفة ، ولا يحلقه من أصله . وأما رواية : أحفوا ، فعناها أزيلوا ما طال على طرف الشفة

(١) قوله : وقوم يرون إنها كها ، أقول : الإنياء المبالغة في الإزالة . والحديث بلفظ : أنهم كوا الشوارب ، أخرجه البخاري . وعليه يدل قول عمرو بن أبي سلمة عن أبيه رأيت ابن عمر يحني شاربته حتى لا يترك منه شيئاً . وقال الطحاوي : إنه^(٢) كاللزن والريبع أصحاب الشافعي يحفونه . قال : وما أظنهم أخذوا ذلك إلا عنه . وقال الأثرم : كان أحمد يحني شاربته إحفاء شديداً

(٢) قوله : ومنه إحفاء المسألة ، أقول : هو إشارة الى الحديث الصحيح : حتى أحفوه بالمسألة ، أى استقصوا في الطلب منه صلى الله عليه وآله وسلم . واعلم أنه ترك الشارح المحقق قولاً ثالثاً في المسألة وهو التخيير . قال الطبري : دلت السنة على الأمرين ، فإن القص يدل على أخذ البعض ، والإحفاء يدل على أخذ الكل ، وكلاهما ثابت فيتخير ما شاء . قال الحافظ ابن حجر : يرجح قول الطبري ثبوت الأمرين معاً في الأحاديث المرفوعة . انتهى . قلت : أما ابن عبد البر فقال : الإحفاء محتمل لأخذ الكل ، والقص مفسر للبراد ، ' ر مقدم على المجمل . انتهى . قلت : وهو ترجيح منه لمذهب مالك إلا أن قوله : إن الإحفاء محتمل لأخذ الكل ، عبارة غير جيدة ، إذ هو في أخذ الكل ظاهر

(٣) قوله : والأصل ، أقول : أو الحكمة التي شرع لها قص الشارب

(١) كذا الأصل . ولعله : كان أصحاب الشافعي كاللزن والريبع يحفونه

الأعاجم . وقد وردت هذه العلة منصوصة في الصحيح^(١) ، حيث قال « عافوا
المجوس ، والثاني : أن زوالها عن مدخل الطعام والشراب أبلغ في النظافة ، وأنزه من
وضر الطعام^(٢) »

(١) قوله « منصوصة في الصحيح ، أقول : هو في الصحيحين ، وتامه « ووفروا
اللي ، أخرجه من حديث ابن عمر . واعلم أنه أبدى ابن العربي فائدة ثالثة فقال :
إن لتخفيف الشارب معنى لطيفاً ، فإن الماء النازل من الأنف يتلبد به الشعر لما فيه من
اللزوجة فيتمسك تنقيته عند الغسل ، وهو باب حاسة شريفة وهو الشم ، فشرع تخفيفه
لتسليم الجمال والتنقية . ثم اعلم أن الشارح ما تعرض هنا لحكم قص الشارب وإن كانت
في عبارته إشارة إلى أنه التنب ، ونقل الحافظ عن الشارح أنه قال : لا أعلم أحداً
قال بوجوب قص الشارب من حيث هو ، واحترز به عن وجوبه لعارض حيث يتعين
كما تقدمت الإشارة إليه من كلام ابن العربي ، قال : وكأنه لم يقف على كلام ابن حزم
في ذلك فإنه صرح بالوجوب في ذلك وفي إعفاء اللحية . انتهى . قلت : وابن حزم
كانه يوجب للأمر الوارد بلفظ « احفوا الشوارب » ، لا لحديث الباب ، إذ لفظ
الفطرة لا يفيد

(٢) قوله « من وضر الطعام ، أقول : بفتح الواو والضاد المعجمة والراء : وسخ
الدم واللبن . واعلم أنه نقل الحافظ ابن حجر في الفتح عن جماعة من الصحابة أنهم
كانوا ينهكون شواربهم بالحق . ثم قال : إن كل ما نقل يحتمل أن يراد به استئصال
جميع الشعر النابت على الشفة العليا ، ويحتمل أن يراد استئصال ما يلاقى حمرة الشفة
من أعلاها ولا يستوعب بقيتها ، نظراً إلى المعنى في مشروعية ذلك وهو مخالفة
المجوس ، وإلا من التشويش على الآكل وبقاء زهومة المأكول فيه ، وكل ذلك يحصل
بما ذكرنا ، وهو الذي يجمع متفرق الأخبار الواردة في ذلك ، وبذلك جزم الداودي
وهو مقتضى تصرف البخاري

و «تقليم الأظفار»^(١) ، قطع ما طال عن اللحم منها . يقال : قلم أظفاره تقليماً . والمعروف فيه التشديد ، كما قلنا . والقلامة : ما يقطع من الظفر . وفي ذلك معنيان^(٢) . أحدهما : تحسين الهيئة والزينة ، وإزالة القباحة من طول الأظفار . والثاني : أنه أقرب إلى تحصيل الطهارة الشرعية على أكل الوجوه ، لما عساه يحصل تحتها من الوسخ المانع من وصول الماء إلى البشرة . وهذا على قسمين . أحدهما : أن لا يخرج طولها عن العادة خروجاً بيناً . وهذا الذي أشرنا إلى أنه أقرب إلى تحصيل الطهارة الشرعية على أكل الوجوه ، فإنه إذا لم يخرج طولها عن العادة يعني عما يتعلق بها من يسير الوسخ^(٣) ، وأما إذا زاد على المعتاد : فإما يتعلق بها من الأوساخ مانع من حصول الطم_____ارة^(٤) .

(١) قوله «تقليم الأظفار» ، أقول : هو تفعليل من القلم وهو القطع ، ووقع في حديث ابن عمر قص الأظفار كما في حديث البخاري . والأظفار جمع ظفر بضم الظاء والفاء وسكونها أي الفاء ، وحكى كسر أوله

(٢) قوله «وفي ذلك معنيان» ، أقول : أي في حكمة شرعية تقليم الأظفار وجهان : تحسين الهيئة وهو مدعو إليه شرعاً ، وقد ذكروا أنه يتعلق بهذه الخصال فوائد دينية ودنيوية ، منها تحسين الهيئة ، وتنظيف البدن جملة وتفصيلاً ، والاحتياط للطهارة ، والاحسان في المخالط والمقارن بكف ما يتأذى من رائحة كريهة ، ومخالفة شعار الكفار ، وامتنال أمر الشارع . كذا ذكره الحافظ ابن حجر ، وفي عد الامتنال من فوائد الأمر بمخالطة الفطرة تأمل

(٣) قوله «يعني عما يتعلق به من يسير الوسخ» ، أقول : لأصحاب الشافعي فيه وجهان : أحدهما لا يصح ، قطع به المتولى ، وقطع الغزالي في الإحياء بأنه يعني عن مثل ذلك ، واحتج بأن غالب الأعراب لا يتماهدون ذلك ، ولم يرو في شيء من الآثار أمرهم بأعادة الصلاة

(٤) قوله «فيما يتعلق به من الأوساخ مانع من حصول الطهارة» . أقول : قال الحافظ ابن حجر : قد تعلق بالظفر إذا طال النجاسة كن استجى بالماء ولم يعن بنفسه

وقد ورد في بعض الأحاديث الإشارة إلى هذا المعنى^(١)

فيكون اذ صلى حاملا للنجاسة

(١) قوله ، وقد ورد في بعض الأحاديث الإشارة الى هذا المعنى ، أقول : كأنه يشير الى ما أخرجه البيهقي في الشعب من طريق قيس بن أبي حازم قال : صلى صلى الله عليه وآله وسلم صلاة فأوهم فيها ، فسئل ، فقال ما لي لا أوهم ورفع أحدكم بين ظفريه وأملت ، ، رجاله ثقات مع إرساله ، وقد وصله الطبراني من وجه آخر . ورفع بضم الراء وفتحها وسكون الفاء بعدها غين معجمة يجمع على أرفاغ وهي مغابن الجسد كالإبط وما بين الأذنين والفخذين وكل موضع يجتمع فيه الوسخ ، فهو من تسمية الشيء باسم ما جاوره ، والتقدير وسخ رفع أحدكم

قائدة : لم يثبت في ترتيب الأصابع عند القص شيء من الأحاديث ، وجزم النووي بأنه يستحب البداءة بمسحة اليمنى ثم الوسطى ثم الخنصر ثم البصر ثم الإبهام ، وفي اليسرى بأبهامها الى الخنصر^(١) ولم يذكر للاستحباب مستنداً بل قال : وأما الحديث الذي ذكره الغزالي فلا أصل له . وقال ابن دقيق العيد : الهيئة التي ذكرها الغزالي ومن تبعه كل ذلك لا أصل له ، وإحداث الاستحباب لما لا دليل عليه قبيح بالعالم عندي ، ولو تخيل متخيل أن البداءة بمسحة اليمنى لشرفها ببقية الهيئة لا يتخيل فيها ذلك . نعم البداءة بيمينى اليدين ويمنى الرجلين له أصل ، وهو كان يعجبه التيمن . قال : ويحتاج من ادعى استحباب تقديم اليد في القص على الرجل الى دليل ، فإن الإطلاق يأتي بذلك . قال الحافظ ابن حجر : يمكن أن يؤخذ بالقياس على الوضوء والجامع التظليل

قائدة ثانية : ولم يثبت حديث في قصها في يوم معين إلا ما أخرجه البيهقي في مرسل أبي جعفر الباقر قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستحب أن

(١) وقد ذكر الفقهاء لقصها لفتنتين ، ولا أدري ما هو المستند ، وهي خواشب ، أو

نخب

و « تنف الإبط »^(١) ، إزالة ما نبت عليه من الشعر بهذا الوجه ، أعنى التنف .
وقد يقوم مقامه ما يؤدي إلى المقصود ، إلا أن استعمال ما دلت عليه السنة أولى .
وقد فرق لفظ الحديث بين إزالة شعر العانة وإزالة شعر الإبط . فذكر في الأول
« الاستحداذ » ، وفي الثاني « التنف » ، وذلك بما يدل على رعاية هاتين الهيئتين في عليهما .

يؤخذ من أظفاره وشاربه يوم الجمعة ، وله شاهد موصول عن أبي هريرة لكن سنده
ضعيف أخرجه البيهقي أيضاً في الشعب^(٢)

فائدة ثالثة : أخرج مسلم من حديث أنس « وقت لنا في قصر الشارب وتقليم
الأظفار وتنف الإبط وحلق العانة أن لا يترك أكثر من أربعين يوماً ، كذا بلفظ
الفعل المجهول ، وأخرجه أصحاب السنن بلفظ « وقت لنا رسول الله صلى الله عليه
 وآله وسلم » . قال القرطبي في المفهم : ذكر الأربعين تحديداً لكثرة المدة ، ولا يمنع
تفقد ذلك من الجمعة إلى الجمعة ، والضابط في ذلك الاحتياج

فائدة رابعة : في سؤالات منها لأحمد بن حنبل : قلت له إذا أخذ من شعره
وأظفاره أيدفنه أم يلقيه ؟ قال : يدفنه . قلت : بلغك فيه شيء ؟ قال : كان ابن عمر
يفعله . وروى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بدفن الشعر والأظفار
وقال : لا يلعبا^(٣) به سحرة بنى آدم ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا الحديث أخرجه
البيهقي من حديث وائل بن حجر نحوه ، واستحب أصحابنا دفنه لكونه جزءاً
من الأدنى

(١) قوله « وتنف الإبط » أقول : في صحيح البخاري روايتان إحداهما بالإنفراد
والأخرى بالجمع ، والإبط بكسر الهمزة والموحدة وسكونها وهو المشهور يذكر
ويؤنث

(١) ورد أن من قلم أظفاره يوم الجمعة لم تسه فاقة . وهو ضعيف جداً

(٢) كذا ولعل الصواب : لا يلعب بهما أو بها سحرة الخ

ولعل السبب فيه ^(١) أن الشعر بجلقه يقوى أصله ، ويغلظ جرمه . ولهذا يصف الأطباء تكرار حلق الشعر في المواضع التي يراد قوته فيها . والإبط إذا قوى فيه الشعر وغلظ جرمه كان أفوح للرائحة الكريهة المؤذية لمن يقاربها ، فناسب أن يسن فيه التفت المضعف لأصله ، المقلل للرائحة الكريهة . وأما العانة : فلا يظهر فيها من الرائحة الكريهة ما يظهر في الإبط . فزال المعنى المقتضى للتفت . ورُجع إلى الاستعداد . لأنه أيسر وأخف على الإنسان من غير معارض

وقد اختلف العلماء في حكم الختان ^(٢) . فمنهم من أوجبه ، وهو الشافعي ^(٣) . ومنهم من جعله سنة . وهو مالك وأكثر أصحابه ، هذا في الرجال وأما في النساء فهو مكروه على ما قالوا ^(٤)

(١) قوله « ولعل السبب فيه » أقول : أى في فرق الحديث للحكمين ، وهذا الوجه مناسب ، وقد قال الشارح : إن هذا معنى مناسب ظاهر لا يهمل ، فانه مورد النص ، وإذا احتل معنى مناسباً يحتمل أن يكون مقصوداً في الحكم فلا يترك

(٢) قوله « وقد اختلف العلماء في الختان » أقول : بعد الفراغ من تحقيق الخمس أخذ في بيان دليل حكم بعضها وهو الختان ، ولم يتكلم على دليل حكم غيره مع إشارته الى الحكم فيها وأنه الاستحباب . وقد ذهب الى وجوب الخمس كلها القاضي أبو بكر ابن العربي فقال : والذي عندي أن الحصال الخمس المذكورة في هذا الحديث كلها واجبة ، فان المرء لو تركها لم يبق صورته على صورة الآدميين فكيف من جملة المسلمين ، كذا قال في شرح الموطأ ، واستغربه الحافظ ابن حجر

(٣) قوله « وهو الشافعي » أقول : وجمهور أصحابه . وقال بوجوبه أحمد وبعض الحنفية ، وقال بوجوبه من التابعين عطاء حتى قال : لو أسلم الكبير لم يتم إسلامه حتى يختن

(٤) قوله « هذا في الرجال ، وأما في النساء فهو مكروه على ما قالوا » أقول : إن =

= القائل بالوجوب إنما قاله في حق الرجال ، وأما في حق النساء فليس بواجب^(١) بل
مكرمة ، وكأنه يشير بأنه مندوب ، وإلا فلفظ مكرمة لا يدل على حكم بخصوصه ،
ولعله أيضا يشير الى ما أخرجه أحمد والبيهقي من حديث شداد بن أوس يرفعه :
« الحتان سنة في حق الرجال ، مكرمة للنساء ، وقد استدل به على عدم الوجوب في
حق الرجال ، وفيه ما يأتي قريباً على أنه حديث ضعيف ، لأن فيه حجاج بن أروطة
ولا يحتاج به ، وله شواهد فيها ضعف . واعلم أنه قد استدل للوجوب بأدلة : الأول
أن القلفة تحبس النجاسة فتستعصم صحة الصلاة كمن أمسك نجاسة بفيه . وتعقب بأن
الغم في حكم الطاهر بدليل أن موضع الماء كونه لا يفطر به الصائم ، بخلاف داخل
القلفة فإنه في حكم الباطن . قلت : فقد فسد القياس . الثاني حديث أبي داود عن جد
عُثَيْم بن كثير أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له حين أسلم : « ابن عتك شعر الكفر ،
مع ما تقرر من أن خطابه للواحد يشمل غيره ما لم يأت دليل الاختصاص ،
وما تقرر من أن الأصل في الأمر الوجوب ، وتعقب بضعف سند الحديث حتى قال
ابن المنذ لا يثبت منه شيء . الثالث جواز كشف العورة من المختون ، مع أن الحتان
إنما شرع لمن بلغ أو شارف كما قال إمام الحرمين : لا يجب قبل البلوغ لأن الصبي ليس
من أهل العبادة ، وجواز نظر الحاتن إليها ، وكلاهما حرام فلو لم يجب لم يبع ذلك .
وتعقبه القاضي عياض فقال : كشف العورة مباح لمصلحة الجسم ، والنظر إليها مباح
للدواوة ، وليس ذلك واجباً إجماعاً ، وإذا جاز في المصلحة الدنيوية كان في المصلحة
الدينية أولى . الرابع أنه قطع عضو من البدن لاستحلف^(٢) من البدن تعبداً ، فيكون
واجباً كقطع اليد في السرقة . وتعقب بأن قطع اليد في مقابل جرم عظيم فلا يتم
القياس . الخامس قاله الماوردي ، وهو أن الحتان إدخال ألم عظيم على النفس ، وهو

(١) قد قال الإمام أحمد في إحدى روايته بالوجوب في حق النساء ، بدليل أن
عامة النساء سألت النبي ﷺ فقال : « اخفضي ولا تهكي ، فإنه أحسن لمن وأدعي للوردة
بين الزوجين ، أو كما قال

(٢) كذا . ولم يظهر المعنى

ومن فسر الفطرة بالسنة (١) فقد تعلق بهذا اللفظ في كونه غير واجب
لوجين . أحدهما : أن السنة تذكر في مقابلة الواجب . والثاني : أن قرائته مستحبات

لا يشرع إلا في إحدى ثلاث خصال : لمصلحة ، أو عقوبة ، أو وجوب . وقد اتفق
الأولان فتعين الوجوب . وتعقب بأن في الحتان عدة مصالح كزيد الطهارة والنظافة ،
فإن القلفة من المستقذرات عند العرب ، وقد كثر ذمهم الاكلف في أشعارهم ، وكان
للختان عندهم قدر ووليمة ، وأقره الاسلام . السادس أنه من شعار الدين . وتعقب
بأن شرائع الدين ليست كلها واجبة . السابع قال البيهقي : وأحسن الحجج حديث أبي
هريرة في الصحيحين مرفوعاً ، اختن إبراهيم وهو ابن ثمانين سنة ، ، وقد قال تعالى
(ثم أوحينا إليك أن اتبع ملة إبراهيم) ، وصح عن ابن عباس أن الكلمات التي ابتلى
بها إبراهيم ربه فآتمن هي خصال الفطرة ومنهن الختان ، والابتلاء غالباً إنما يقع بما
يكون واجباً . وتعقب بأنه لا يتم ما ذكر إلا بعد معرفة أن إبراهيم فعله على سبيل
الوجوب ، فإنه يجوز أنه فعله لكونه مندوباً فيحصل امتثال الأمر باتباعه على وفق
ما فعل ، وقد قال تعالى في حق نبيه (واتبعوه لعلكم تهتدون) ، وتقرر في الأصول
أن أفعاله بمجرد ما لا تدل على الوجوب ، فهذه قصارى أدلة أهل الإيجاب .

(١) قوله : ومن فسر الفطرة بالسنة ، أقول : أخذ في الكلام على أدلة من قال
إنه غير واجب ، وقد عرف آنفاً أنها قد وردت الرواية بلفظ السنة ، وورد أيضاً في
الحديث الآخر بلفظ سنة في حق الرجال ، والتعلق بالاستدلال بهذا اللفظ من حيث
أنه يطلق في مقابلة الواجب ، والحكم على أحد المتقابلين بحكم يقتضى فقيه عن مقابله ،
فالحكم على الختان بأنه سنة يقتضى الحكم عليه بأنه غير واجب ، وهذا أول وجهي
التعليق . والثاني أن قرائته التي ضم إليها وشاركتها في الحكم غير واجبة فيكون غير
واجب ، وإلا لكان الحكم بأن بعضها واجب وبعضها غير واجب تحكما ، وهذا
يتم على من يقول إنها غير واجبة

والاعتراض على الأول^(١) : أن كون السنة ، في مقابلة الواجب ، وضع اصطلاحى لأهل الفقه ، والوضع اللغوى غيره ، وهو الطريقة . ولم يثبت استمرار استعماله^(٢) في هذا المعنى في كلام صاحب الشرع صلوات الله عليه . وإذا لم يثبت استمراره في كلامه ~~فكأنه~~ لم يتعين حمل لفظه عليه .
والطريقة^(٣) التى يستعملها الخلافيون من أهل عصرنا وما قاربه ، أن يقال : إذا

(١) قوله « والاعتراض على الأول ، أقول : إنه ما تم الاستدلال الأول إلا بدعوى أن السنة تقابل الواجب ، وهى دعوى مردودة بكون هذه المقابلة إنما هى فى اصطلاح الفقهاء ، وهو تواضع مستجد لهم ، وكلام الشارح وارد على الوضع اللغوى فلا يصح تفسيره بمعنى لم يكن موجوداً فى زمن تكلمه ، وإلا كان كلامه غير مفيد للخطابيين به ، إذ يكون خطاباً لهم بلفظ معلوم عن معنى مجهول لم تسبق لهم معرفته حتى يصرفوا اللفظ إليه ، وهذا التصرف - وهو حمل الألفاظ اللغوية على الاصطلاحات الحادثة - قد وقع لعدة من العلماء ، وقد أنكره بعض المتأخرين وعده من أبحاثه المسددة

(٢) قوله « استمرار استعماله ، أقول : كان الأولى حذف استمرار لإيهامه أنه وقع الاستعمال للسنة بمعنى مقابل الواجب للشارع ، إلا أنه لم يستمر به استعماله وهو ينافى جزمه بأنه وضع اصطلاحى ، وكذا فى قوله « وإذا لم يثبت استمراره فى كلامه ، وقوله « لم يتعين حمل لفظه عليه ، يؤم أنه يجوز حمله عليه ، أو تردد بين حمله عليه وعلى المعنى اللغوى ، وعلى ما قررنا عبارته أولاً كان الأولى أن يحذف لفظ الاستمرار ويقال عوض « لم يتعين ، لم يصح . وقد يقال : إنه بنى هذه العبارة على إرغاء العنان وتسليم أنه وقع هذا الاستعمال فى لسان الشارع ، لكنه لم يستمر بحيث يكون هو المتبادر ، وإذا لم يستمر فلا يتعين الحمل عليه ، بل يكون الحمل على المعنى اللغوى الأصلى هو الأولى والمتبادر ، فلو حمل كلامه على هذا استقامت العبارة ، إلا أنه خلاف ظاهر كلامه أولاً وآخرأ

(٣) قوله « والطريقة ، أقول : هذا دفع لما يقوله ان السنة فى الحديث فى مقابلة

ثبت استعماله في هذا المعنى ، فيدعى أنه كان مستعملاً قبل ذلك . لأنه لو كان الوضع غيره فيما سبق ، لزم أن يكون قد تغير إلى هذا الوضع . والأصل عدم تغيره

وهذا كلام طريف^(١) ، وتصرف غريب ، قد يتبادر إلى إنكاره . ويقال : الأصل استمرار الوضع في الزمن الماضي إلى هذا الزمان . أما أن يقال^(٢) : الأصل انعطاف الواقع في هذا الزمان على الزمن الماضي ، فلا . لكن جوابه ما تقدم^(٣)

الواجب ، وذلك أنه قد ثبت استعمالها في ذلك المعنى ، ويدعون أنه كان هذا المعنى ثابتاً فيما سبق من الأزمنة التي منها زمن تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم بهذا اللفظ ، ويستدلون لهذه الدعوى بالتلازم بأنه لو كان المعنى الوضعي غير هذا المعنى الذي ثبت به الاستعمال لزم أن الوضع اللغوي قد تغير والأصل عدم التغير

(١) قوله : وهذا كلام طريف ، أقول : كأن طرافته وغرابته أنه في صورة الأدلة الصحيحة ، مع أنه بني على تناسي حدوث هذا المعنى المدعى وزعم أنه معنى لغوي ، ومعلوم عند كل محصل أنه ليس كذلك ، ولذا يتحقق وقوع التبادر إلى إنكاره وأن الأصل استمرار ما وقع في الماضي

(٢) قوله : أما أن يقال ، أقول : هذا دفع للتلازم الذي جعل دليل الدعوى بأنه إنما يتم لو قيل الأصل انعطاف الواقع في زمن الاصطلاح ، وهذا لا يتم القول به لوضوح بطلانه ، وإلا لزم أن الشارع لم يتكلم بكلام لم يأت معناه إلا من بعد أعصار ، هذا تقرير تبادر الإنكار إلى تلك الدعوى ودليلها ، إلا أن هذا التبادر بني على ادعاء انعطاف المتأخر^(٤) من وضعه على الزمن الماضي ، وذلك لم يكن من مدعى ذلك القائل صريحاً ، والشارح لم يرتض هذا الذي تبادر إليه القائل بل رده وقرر كلام الخلافين بما تسمعه قريباً

(٣) قوله : لكن جوابه ، أقول : أي جواب ما قاله من تبادر إلى إنكار ما قاله

(١) يبايض بالأصل ولعله : الواقع

وهو أن يقال : هذا الوضع ثابت . فإن كان هو الذى وقع فى الزمان الماضى فهو المطلوب . وإن لم يكن ، فالواقع فى الزمان الماضى غيره حيقنذ ، وقد تغير . والأصل عدم التغير لما وقع فى الزمن الماضى . فماد الأمر إلى أن الأصل استصحاب الحال فى الزمن الماضى . وهذا - وإن كان طريفاً ، كما ذكرناه^(١) - إلا أنه طريق جدل^(٢)

الخلافيون ، وزعم أنهم يقولون : الأصل انعطاف الواقع فى هذا الزمن على الزمن الماضى ما تقدم من تقريره عنهم ، وهو أنه قد ثبت هذا الوضع السنة الذى هو مقابل للوجوب ، فإن كان هو الواقع فى الزمن الماضى الذى من أجزائه زمن تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم بذلك الحديث فهو المطلوب لنا لأنه صدق اللفظ عليه وهو المدعى ، وإن لم يكن هذا هو الواقع فى الزمن الماضى بل الواقع فيه غيره - وقد تغير والأصل عدم التغير للواقع فى الماضى - فرجع الأمر فى الاستدلال الذى قاله الخلافيون الى كون الأصل^(٣) استصحاب الحال فى الزمن الماضى لا ما قيل من أنه يبنى على انعطاف الواقع فى هذا الزمان على الزمان الماضى ، هذا غاية ما تقرر به كلام الشارح مع انغلاقه

(١) قوله « وهذا وإن كان طريفاً كما ذكرناه ، أقول : أى هذا التقرير الذى أبداه الخلافيون

(٢) قوله « إلا أنه طريق جدل ، أقول : عرفوا الجدل بأنه مرأ يتعلق بأظهار المذاهب وتقريرها كما ذكره ابن السكال ، وقال غيره : التخاصم بما يشغل عن ظهور الحق ووضوح الصواب ، استعمل فى لسان الشارع فى مقابلة ظهور الأدلة بظهور أرجحها ، وهو محمود إن كان للوقوف على الحق ، وإلا فنقوم . والجدل القوة ، والمعنى أن الذى أبداه الخلافيون طريقة جدلية ما يخلو عن فساد شئ من مقدماتها ، لا طريقة جدلية أى قوية لقوة دليلها ، وطريقة الجدل عند سلوك طرائق التحقيق مطرحه إذ هى عدول إلى الأضعف مع وجود الأقوى

(١) يياض بالأصل ولعله : الواقع

لا جلد ، والجلد في طرائق التحقيق ، سالك على حجة مضيق . وإنما تضعف هذه الطريقة (١) إذا ظهر لنا تغير الوضع ظناً . وأما إذا استوى الأمران (٢) فلا بأس به . وأما الاستدلال بالاقتران (٣) فهو ضعيف ، إلا أنه في هذا المكان قوى (٤) ،

(١) قوله « وإنما تضعف هذه الطريقة ، أقول : أى الطريقة التى يستعملها الخلفيون إذا ظهر تغير الوضع الأول الى وضع ثان كما في مسألة الكتاب

(٢) قوله « وأما إذا استوى الأمران ، أقول : أى التغير وعدمه - بأن لا يقوم على تغيره دليل - فلا بأس بسلوك تلك الطريقة ، لأن البقاء على الأصل دليل عليها ناهض

(٣) قوله « وأما الاستدلال بالاقتران ، أقول : هذا دفع للدليل الثانى على علم وجوب الحتان ، وأخذ من هذا الحديث ، وقد قرر آنفاً أن قرأته التى ضمت اليه غير واجبة فهو غير واجب ، وإلا كان تحكما حيث يحكم لبعضها بالوجوب وبعضها بعدمه ، فدفع الشارح الاستدلال بأنها دلالة ضعيفة ولم يبين وجه ضعفها ، وإن كان سياق كلامه قد أشعر به في الجملة ، والدليل على ضعف دلالة الاقتران هو أن يقال : اشتراك المفروض والمستحب في لفظ واحد عام لا يقتضى تساويهما لا لفظة ولا عرفاً ، فانهما إذا اشتركا في شيء لم يمنع اشتراكهما في شيء ، فإن المشتركات تشترك في لازم واحد ، ومشتركان في أمر عام ويفترقان بخواصهما في الاقتران كما لا يثبت لاحدهما خاصة لا تمنعها عنه فتأمل . ذكره ابن القيم في البدائع

(٤) قوله « إلا أنه في هذا المكان قوى ، أقول : قسموا دلالة الاقتران ثلاثة أقسام : قوية في موطن وضعيفة في موطن ويتساوى الأمران في موطن . أما الأول فانه حيث تجتمع القرينتان فافوقهما في أمر اشتراك في إطلاقه واشتركا في تفصيله فتقوى الدلالة كحديث الباب ، فانها اشتركت في لفظ الفطرة ثم فصلها ، وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم « حق على كل مسلم أن يغتسل يوم الجمعة ويستاك ويمس من طيب بيته » فقد اشتركت الثلاثة في إطلاق الحق ، فاذا كان مستحباً في اثنين منها كان في الثالث مستحباً . وأما الثانى وهو أضعفها فانه عند تعدد الجمل واستقلال كل واحدة منها

لأن لفظة « الفطرة » لفظة واحدة استعملت في هذه الأشياء الخمسة ، فلو اقررت في الحكم - أخص أن تستعمل في بعض هذه الأشياء لإفادة الوجوب ، وفي بعضها لإفادة التنبه - لزم استعمال اللفظ الواحد في معنيين مختلفين وفي ذلك ما عرف في علم الأصول ^(١) . وإنما تضعف دلالة الاقتران ضعفاً إذا استقلت الجمل في الكلام . ولم يلزم منه استعمال اللفظ الواحد في معنيين ، كما جاء في الحديث « لا يبول أحدكم في الماء الدائم ، ولا يتسل فيه من الجنابة ، حيث استدل به بعض الفقهاء على أن اغتسال الجنب في الماء يفسده ، لكونه مقروناً بالنهاى عن البول فيه ^(٢) » وانه أعلم

بنفسها كما أشار إليه الشارح ، ومثله كما يأتي . وأما الثالث وهو تساوى الأمرين فانه حيث يكون العطف ظاهراً في النسوية وقصد المتكلم ظاهراً في الفرق فيتعارض ظاهر اللفظ وظاهر القصد ، فإن غلب ظهور أحدهما اعتبر ولا يرجع الى الترجيح

(١) قوله « ما عرف في علم الأصول » أقول : أى من عدم جوازه ، لأنه يكون تعمية والغزأ وجمعا بين المتافين

(٢) قوله « لكونه مقروناً بالنهاى عن البول فيه » أقول : فإن دلالة الاقتران هنا في غاية الضعف والفساد ، فان كل جملة مفيدة لمعناها وحكمها وسببها وغايتها منفردة به عن الجملة الأخرى ، واشتراكها في مجرد العطف والنهاى لا يوجب اشتراكها فيما ورأهما وإنما يشترك حرف العطف في المعنى اذا عطف مفرد على مفرد فانه يشترك بينهما في المعنى ، وقوله مقروناً بالنهاى عن البول فيه مبنى على أنها ثبتت رواية يتسل بالرفع ، وإلا فانه لو كان مجزوماً بالعطف أو كان كما في نسخة مع حرف التني فان في نسخة بلفظ ولا يتسل فان الدليل ثبوت التني عنه لا اقترانه بالنهاى عنه . واعلم أن الشارح دفع الأدلة على عدم الوجوب للختانة من هذا الحديث ولم يبين ما اختاره في حكم الختانة

باب الجنابة

٢٨ - الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي ﷺ لقيه في بعض طُرُق المدينة ، وهو جُنُبٌ ، قال : فَاغْتَسْتُ مِنْهُ ، فَذَهَبْتُ فَاغْتَسَلْتُ ، ثُمَّ جِئْتُ . فقال : أَيْنَ كُنْتَ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ ؟ قال : كُنْتُ جُنْبًا ، فَكَرِهْتُ أَنْ أَجَالِسَكَ وَأَنَا عَلَى غَيْرِ طَهَارَةٍ . فقال : سُبْحَانَ اللَّهِ ! إِنَّ الْمُؤْمِنَ لَا يَنْجُسُ . »

« الجنابة ، دالة على معنى البعد . ومنه قوله تعالى (٤ : ٣٦) والجار الجنب (١) وعن الشافعي أنه قال : إنما سمي « جنباً » من المخالطة . ومن كلام العرب : أَجْنَبَ الرجل ، إذا خالط امرأته . قال بعضهم : وكان هذا ضد للمعنى الأول ، كأنه من القرب منها . وهذا لا يلزم (٢) . فإن مخالطتها مؤدية إلى الجنابة التي معناها البعد ، على ما قدمناه .

وقول أبي هريرة « فَاغْتَسْتُ مِنْهُ » (٣) الانغماس : الانقباض والرجوع ،

باب الجنابة (١) قوله « ومنه قوله تعالى (والجار الجنب) » ، أقول : أى الذى أخذ منه معنى البعد الجار الجنب فى الآية ، فان المراد به البعد جوازاً فى داره ، والبعد فى نسبه وان قربت داره ، وعلى التفسيرين فالبعد مأخوذ فيه كما أن القرب مأخوذ فى الجار ذى القربى أى فى نسبه أو فى داره

(٢) قوله « وهذا لا يلزم » . أقول : كلام الشافعي لا يلزم منه أنه حمل لفظ « الجنابة » على القرب ، بل فسرها بالمخالطة باعتبار ما يؤول اليه من البعد ، إلا أنه لا يتم حمل كلامه على ذلك إلا إذا اختص استعمال العرب له بمخالطة الزوجة فقط لا بمطلق المخالطة كما لا يخفى

(٣) قوله « فَاغْتَسْتُ » ، أقول : بالنون والحاء المعجمة والسين المهملة ، وهى رواية

وما قارب ذلك المعنى^(١) . يقال : خنس ، لازماً ومتعدياً . فمن اللازم : ما جاء في الحديث^(٢) في ذكر الشيطان : فإذا ذكر الله خنس ، ومن المتعدى : ما جاء في الحديث : وخنس إبهامه^(٣) ، أى قبضها . وقيل : إنه يقال : أخنسه ، فى المتعدى^(٤) ذكره صاحب مجمع البحرين^(٥) . وقد روى فى هذه اللفظة : فانبجست منـــــــــــــــــه ،

أكثر رواية البخارى كالحوى وكريمة ، وفيه روايات آخر تأتى

(١) قوله : وما قارب ذلك المعنى . . أقول : قال القزاز : أى مضيت عنه مستخياً منه

(٢) قوله : ما جاء فى الحديث ، أقول : جاء هذا اللفظ فى عدة أحاديث ، منها ما أخرجه ابن أبى داود^(١) من حديث ابن عباس مرفوعاً ومنه : لمثل الشيطان كمثل ابن عرس^(٢) واضع فم على فم القلب فيوسوس اليه ، فإذا ذكر الله خنس ، وإن نسيه التغم قلبه ، فذلك الوسواس الخناس

(٣) قوله : ما جاء فى الحديث وخنس إبهامه ، أقول : أخرج مسلم وغيره من حديث ابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر رمضان فضرب يديه فقال : الشهر هكذا وهكذا وهكذا ، ثم عقد إبهامه فى الثالثة . ومعناه أن الشهر قد يكون تسعة وعشرين

(٤) قوله : أخنسه فى المتعدى ، أقول : فعليه يكون حديث خنس إبهامه من باب الخنث والإيصال ، أو استعمل اللازم استعمال المتعدى

(٥) قوله : صاحب مجمع البحرين ، أقول : هو الصغاني بفتح الصاد المهملة وتخفيف الغين المعجمة ، ويقال فيه الصغاني بالالف ، هو الحسن بن محمد بن حيدر ابن على العدوى العمري الامام رضى الدين الحنفى حامل لواء اللغة فى زمانه ، قال

(١) كذا ولعله أبو داود الطيالسى

(٢) ابن عرس : دوية صغيرة تشبه الثعلب

بالجيم^(١) ، من الانبجاس ، وهو الاندفاع . أى اندفعت عنه^(٢) . ويؤيده : قوله في حديث آخر « فانسلك منه^(٣) » ، وروى في هذه اللفظة أيضاً « فانبخت منه^(٤) » ، من البخت ، وهو النقص . وقد استبعدت هذه الرواية . ووجهت - على بعدها - بأنه

الذهبي : ولد سنة سبع وسبعين وخمس مائة ، كان شيخاً صالحاً صدوقاً صموتاً عن فضول الكلام ، إماماً في اللغة والفقه والحديث ، له في اللغة مجمع البحرين اثنا عشر مجلداً والتكملة على الصحاح والعياب الزاخر ، انتهى فيه إلى « بكم » ، وفيه قيل :

ان الصغاني الذي حاز العلوم والحكم
كان قصارى أمره أن انتهى الى بكم

وله عدة مؤلفات ، وتوفي سنة خمسين وستمائة

(١) قوله « وقد روى في هذه اللفظة بالجيم » ، أقول : أخرجها ابن السكن بهذا اللفظ ، وهي رواية في لفظ البخارى

(٢) قوله « أى اندفعت » ، أقول : ومنه (فانبخت منه اثنا عشرة عيناً) أى جرت واندفعت

(٣) قوله « ويؤيده قوله في حديث آخر : فانسلك » ، أقول : هو لفظ حديث أبي هريرة عند البخارى ، فانه بلفظ « فانسلك » ، وليس بحديث آخر غير حديث الباب ، إلا أنه وصفه بالمغايرة لأنها تصدق بأذن شيء كاختلاف الرواة والألفاظ ، وقد بوب البخارى لحديث الباب « باب عرق الجنب » ، وساق بلفظ « فانبخت » ، ثم بوب « باب الجنب يخرج ويمشي في الأسواق » ، وساق فيه حديث أبي هريرة هذا وجاء فيه بلفظ « انسلك » ، والقزاز في شرح غريب البخارى جعل رواية انسلك مؤيدة لرواية الاختصاص المذكورة أولاً ، وتبعه الشارح ، وهي حاصلة لتأييد الروایتين

(٤) قوله « فانبخت » ، أقول : بنون ثم موحدة ثم خاء معجمة ثم سين مهملة ، واستبعدتها القزاز ، واليه أشار الشارح بقوله : وقد استبعدت هذه اللفظة . واعلم أنها قد رويت « فانبخت » ، بالمشاة من فوق بعد النون والجيم معناه اعتقدت نفسى نجساً

اعتقد نقصان نفسه بجنابته عن مجالسة رسول الله ﷺ ، أو مصاحبته ، مع اعتقاده
بمجالسة نفسه . هذا أو معناه

وقوله : كنت جنبا ، أى كنت ذا جنابة . وهذه اللفظة تقع على الواحد - المذكور
والمؤنث - والاثني والجمع ، بلفظ واحد ^(١) . قال الله تعالى في الجمع (٦ : ٥) وإن
كنتم جنبا فاطهروا) ، وقال بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إني كنت
جنبا ، وقد يقال ^(٢) : جنبان ، وجنبون ، وأجناب

وقوله : فكرهت أن أجالسك وأنا على غير طهارة ، يقتضى استحباب الطهارة ^(٣)
في ملابسة الأمور العظيمة ، والنبي ﷺ إنما رد ذلك لأن الطهارة لم تزل ، بقوله
: إن المؤمن لا ينجس ، لا ردأ لما دل عليه لفظ أبي هريرة من استحباب الطهارة
للملابسة ﷺ . وفي هذا نظر ^(٤)

(١) قوله : على الواحد المذكور ، أقول : كحديث الباب ، والمؤنث ، كقول
بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم : إني كنت جنبا ، يأتى ، والجمع ، كالأية .
وأما الاثنان فلم يأت لما يشاهد ، وقوله : وقول بعض أزواج النبي صلى الله عليه وآله
وسلم ، لم أجده ، وإنما تشبيهه - وإن كان من غير الجنابة - حديث عائشة عند الجماعة
أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : ناوليني الخمرة من المسجد ، فقلت : إني حائض ،
فقال : إن حيضتك ليست فى يدك ،

(٢) قوله : وقد يقال ، أقول : أى قد يستعمل استعمال غيره من الألفاظ لكل
معنى لفظ

(٣) قوله : يقتضى استحباب الطهارة ، أقول : بعد تقرير أنه صلى الله عليه وآله
وسلم قرر قوله ، وإلا فقول الصحابي من حيث هو لا يؤخذ منه حكم ، وقد قرر
الشارح تقريره لكلام أبي هريرة وأنه لم يرد إلا قوله إنه على غير طهارة بقوله : إن
للمؤمن لا ينجس ،

(٤) قوله : وفيه نظر ، أقول : فى القول بأنه اختص الرد بكون طهارة المؤمن

وقوله « سبحان الله ، تعجب ^(١) من اعتقاد أبي هريرة التعجب بالجنابة
وقوله « إن المؤمن لا ينجس ، يقال : نجس ونجس ، ينجس - بالفتح والضم ^(٢) -
وقد استدل بالحديث على طهارة الميت من ^(٣) بنى آدم ^(٤) . وهي مسألة مختلف

لم تزل بالاجتناب ، ووجه النظر أنه ذكر أبو هريرة أنه كره مجالسته صلى الله عليه
 وآله وسلم وهو على غير طهارة ، فرد عليه ﷺ قوله إنه على غير طهارة ، فهو في
 قوة أنت على طهارة لخالفني ، فهو كالتقرير لاستحباب الطهارة للملازمة صلى الله عليه
 وآله وسلم ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم أثبت القيد الذي نفاه أبو هريرة وقرر
 المقيد ، وهذا يتم إذا كانت كراهة الشيء تدل على استحباب خلافه ، والتعميم للأموار
 المعظمة جاء من الإلحاق بالقياس

(١) قوله « تعجب ، أقول : هو انفعال عما خفى سببه ، قاله ابن الكمال . وقال
 الراغب : حالة تعرض للنفس عند الجهل بسبب الشيء ، ولذلك لا يصح على الله . وله
 صيغ معروفة ليس هذا منها ، إلا أنه يفيد التعجب بقرائن الأحوال لا بالصيغة ،
 وهو مثل : لله دره فارسا . وهذه اللفظة موضوعة لتزويه الله ، فأقادت مع قرينة المقام
 التعجب ، كأنه نزه الله عن وقوع مثل هذا الجهل من عبد من عباده ، مع التعجب من
 صدور ذلك من أبي هريرة

(٢) قوله « بالفتح والضم ، أقول : الضم يقتضى أنه من أفعال الطبايع ، وكأنه لما
 كان من شأن البشر أنه لا يزال محتاجا الى المطهرات جاء على هذه الصيغة ، كأن
 النجاسة من طبايعه ، ولكونه ليس منها حقيقة جاء على فعل المفتوح

(٣) قوله « على طهارة الميت من بنى آدم ، أقول : وذلك لأن قوله المؤمن شامل
 للميت والميت ، ولا يقال أما الميت فانما يطلق عليها مجازاً ، لأن المؤمن من قام به
 الإيمان أى التصديق ، والميت لا اعتقاد له بشيء إذ هو جماد فلا يشمل اللفظ ، ولأن
 لزم استعمال المؤمن فى الحقيقة والمجاز ، لأننا نقول قد انسلخ هذا المشتق عن معنى
 الحديث وصار اسما له كالجوامد ، فكان اسمه العلم بعد الموت لا يكون إطلاقه عليه
 مجازاً ، كذلك هذا اذ قد سمي النبي صلى الله عليه وآله وسلم الميت مؤمنا فى حديث

فيها^(١). والحديث دل بمنطوقه على أن المؤمن لا يتنجس . فمنهم من خص هذه الفضيلة بالمؤمن . والمشهور التعميم . وبعض الظاهرية يرى أن المشرك نجس في حال حياته أخذاً بظاهر قوله تعالى (٢٨ : ٩) يا أيها الذين آمنوا إنما المشركون نجس) ويقال للشيء : إنه « نجس » بمعنى أن عينه نجسة . ويقال فيه : إنه « نجس » بمعنى أنه متنجس بإصابة النجاسة له . ويجب أن يحمل على المعنى الأول^(٢) . وهو أن عينه لا تصير نجسة . لأنه يمكن أن يتنجس بإصابة النجاسة . فلا يبنى ذلك

وقد اختلف الفقهاء في أن الثوب إذا أصابته نجاسة : هل يكون نجساً أم لا^(٣) ؟

« السلام عليكم ديار قوم مؤمنين ، والقول بأنه مجاز باعتبار ما كانوا عليه خلاف الأصل ، وقوله « من بني آدم » مستفاد من المقام ، ولا فالمؤمن من الجان شامل له العموم

(١) قوله « وهي مسألة مختلف فيها ، أقول : قد ذهب قوم الى أنه يتنجس بالموت ويطهر بالغسل ، وآخرون بأنه لا يطهره الغسل بل الغسل مجرد تعبد ، وآخرون إلى أنه لا يتنجس بالموت بل هو طاهر ، وهذا الآخر أظهر الأقوال وألصقها بالصواب لعدم الأدلة على خلافه ، إلا عمومات تحريم أكل الميتة . ولا ملازمة بين تحريم الأكل والنجاسة ، فانه يحرم أكله حياً ، وهو طاهر الذات اتفاقاً ، والأصل بقاؤه بعد الموت على ما كان عليه قبل

(٢) قوله « فيجب حمله على المعنى الأول ، أقول : أى يجب حمل الحديث المذكور بأن المراد لذلك المؤمن لا ذاته تصير نجسه ، لا أنه لا تصيبه النجاسة ضرورة أن النجاسة تصيبه ، فلا يصح حمل النقي في الحديث على إصابة النجاسة لبدنه ، فقوله « فلا يبنى ذلك » أى لا يقال المؤمن لا يتنجس أى لا تصيب بدنه النجاسة ، وما كان يناسبه قوله يجب أن يعلل بإمكان إصابة النجاسة البدن فإن الإمكان لا يقتضى وجوب حمل على ذلك المعنى

(٣) قوله « هل يكون نجساً أو لا ، أقول : أى هل تكون عينه متنجسة ؟ إذ لا خلاف أنه نجس ، أى مصاب بالنجاسة

فمنهم من ذهب إلى أنه نجس ، وأن اتصال النجس بالطاهر^(١) موجب لنجاسة الطاهر .
ومنهم من ذهب إلى أن الثوب طاهر في نفسه^(٢) ، وإنما يمتنع استصحابه في الصلاة
بمجاورة النجاسة

فهذا القائل أن يقول : دل الحديث على أن المؤمن لا ينحس . ومقتضاه : أن
بدنه لا يتصف بالنجاسة^(٣) . وهذا^(٤) يدخل تحته حالة ملازمة النجاسة له ، فيكون
طاهراً^(٥) . وإذا ثبت ذلك في البدن^(٦) ثبت في الثوب . لأنه لا قائل بالفرق

(١) قوله « وإن اتصال النجس ، أقول : أى اتصال عين النجاسة كالبول
بـالطاهر ، وهو الثوب مثلاً » موجب لنجاسة الطاهر ، أى لصيرورة ذاته نجسة ،
ولا يقال بل مراده أن اتصال الثوب المصاب بالنجاسة بثوب طاهر يوجب نجاسة
الثوب الطاهر إذ يبعد أن يقول بهذا أحد

(٢) قوله « ومنهم من ذهب إلى أن الثوب طاهر في نفسه ، أقول : الخلاف هل
يقال للثوب الذى أصابته النجاسة نجس بمعنى أن ذاته نجسة ، أو يقال له طاهر
أصابته النجاسة ، إلا أن يوجد قائل يقول إنه تصير ذاته نجسة وإذا اتصل به ثوب
طاهر صار متنجساً ، حمل هذا الخلاف على أنه إشارة إليه

(٣) قوله « إن بدنه لا يتصف بالنجاسة ، أقول : أى لا تكون عينه نجسة ،
لا بمعنى أنه نجس عند إصابة النجاسة له ، فإن هذا لا نزاع فيه

(٤) قوله « وهذا ، أقول : أى مقتضى الحديث وحمله على المؤمن بأنه لا يكون
نجساً شامل لحالة إصابة النجاسة له وملازمتها إياه ، فيكون عند هذه الملازمة طاهراً ،
وإلا أنه إذا نفي عنه النجاسة لزمه بقاء الطهارة التى هى أصله

(٥) قوله « فيكون طاهراً ، أقول : طاهراً ذاتاً نجساً عارضاً بمعنى أصابته النجاسة

(٦) قوله « وإذا ثبت ذلك في البدن ، أقول : إذا ثبت أن البدن لا يكون نجس
الذات ، بل معنى أصابته النجاسة أنه طاهر ذاتاً » ثبت في الثوب ، أنه باصاة النجاسة

أو يقول^(١) : البدن إذا أصابته النجاسة من مواضع النزاع . وقد دل الحديث على أنه غير نجس . وعلى ما قدمناه . من أن الواجب حمله على نجاسة العين . يحصل الجواب عن هذا الكلام^(٢)

وقد يدعى أن قولنا : الشيء نجس ، حقيقة في نجاسة العين . فيبقى ظاهر الحديث دالا على أن عين المؤمن لا تنجس . فتخرج عنه حالة التنجس التي هي محل الخلاف^(٣)

له لا يكون نجس الذات بل هو طاهر أصابته النجاسة ، لأنه لا يفرق أحد بين الثوب والبدن في ذلك

(١) قوله : « أو يقول ، أقول : عطف على قوله أن يقول أى من يرى أن الثوب للذي أصابته النجاسة طاهر الذات مستدلا على من يرى خلافا بين البدن والثوب ، سواء في أنهما موضع نزاع بين القائل بأنه يصير نجس الذات والقائل أنه ليس كذلك ، فإن النزاع في المصاب بالنجاسة من ثوب وبدن واحد ، وقد أفاد النص أن البدن غير نجس ذات في جميع أحواله ، ومنها عند طروء النجاسة عليه فالثوب مثله ، فإن الحكم على فرد من أفراد محل النزاع حكم على نظيره ، وقد سلف أنه لا بد من حمل النجاسة على نجاسة العين

(٢) قوله : « يحصل الجواب عن هذا الكلام ، أقول : أى عن دعوى نجاسة ذات ما طرأت عليه النجاسة ، وهو الجواب الأول من أن الحكم على أحد المتماثلين حكم على الآخر لعدم الفارق ، وهو ليس بجواب مفاير للأول ، إنما اختلفت العبارة ، وكثيراً ما يصنع المحققون هذا فيقولون : وبعبارة أخرى

(٣) قوله^(١) أقول : الكلام الأول مبنى على احتمال لفظ نجس للبعين حقيقة ، وإنما حمل على أحدهما للدليل الذى سلف ، وهذا مبنى على أنه حقيقة في نجس العين ، فإذا بق وجه التنبى اليه فيكون المراد أن المؤمن لا تنجس عينه وذاته باصابة النجاسة لأعضائه ، فتخرج حالة تنجس أعضائه عن الحكم بنجاسة ذاته التي هذه

٢٩ - الحديث الثاني^(١) : عن عائشة رضى الله عنها قالت : « كَانَ النَّبِيُّ ﷺ إِذَا اغْتَسَلَ مِنَ الْجَنَابَةِ غَسَلَ يَدَيْهِ ، ثُمَّ تَوَضَّأَ وَضُوءَهُ لِلصَّلَاةِ ، ثُمَّ اغْتَسَلَ ، ثُمَّ يُخَلِّلُ بِيَدَيْهِ شَعْرَهُ . حَتَّى إِذَا ظَنَّ أَنَّهُ قَدْ أَرَوَى بَشَرَتَهُ ، أَفَاضَ

الحالة محل النزاع ، لأنه ورد النص فيها ، فالفرق بين التقرير الأول وهذا أنه محل الحكم بعدم نجاسته على عموم أحواله قد دخلت حالة إصابته النجاسة عن جنبها ، وأما هذا التقرير فإنه مبني على النظر الى مورد النبي ، وهو أنه ورد النبي للحقيقة وهي نجاسة عين المؤمن من غير تعرض لحالة إصابة النجاسة له التي هي محل النزاع ، فكانه قال : المؤمن ليس بنجس الذات ، فلا يبق في الحديث حجة لأهل التوب الذي أصابته النجاسة . ولا يخفى أن هذا إخراج للحديث عما سبق له وعن الإفادة المرادة ، لأن الصحابي ظن أن طروء النجاسة على بدنه صيرته نجساً ، فكيف يكون الجواب بأن ذات المؤمن ليست بنجسة ، فإن هذا غير محل ظن الصحابي ، ولا يصح أن يكون من أسلوب الحكم^(٢) فإنه هنا مناسبة . واعلم أن هنا بحثاً ، وهو أن أبا هريرة أراد بقوله وأنا على غير طهارة أى محدث حدثنا يوجب الغسل ، لا أن مراده وأنا متنجس ، إذ النجاسة في الجنب إنما هي حيث جعلها الله تعالى ، فكان حق الجواب عليه أن يقال المحدث لا يمنع عن المجالسة . والجواب عن هذا أن يقال : أبو هريرة في صدر الإسلام ، ولا يبعد أن الجنابة توجب نجاسة البدن كله ولذا أمر بغسله ، كما ظنت عائشة أن الحيض يمنع عن تناولته صلى الله عليه وآله وسلم الخمر حتى قال لها : إن حيضتك ليست في يدك ، وهو حالة إصابة النجاسة البدن الذي هو محل ورود البحث

(١) الحديث الثاني من أحاديث باب الجنابة عن عائشة رضى الله عنها

(١) أسلوب الحكم عند أهل البلاغة هو إعادة الكلام بلفظه دون معناه ، كقوله تعالى (من اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم) فالقول الأخير ليس هو اعتداء وإنما هو قصاص

عَلَيْهِ الْمَاءُ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ . ثُمَّ غَسَلَ سَائِرَ جَسَدِهِ
وَكَانَتْ قَوْلُ : كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِثْمٍ وَاحِدٍ ،
تُعْتَرَفُ مِنْهُ جَمِيعًا .

الكلام على حديث عائشة رضى الله عنها من وجوه :

أحدها : قولها ، كان إذا اغتسل من الجنابة ، يحتمل أن يكون من باب التعبير
بالفعل عن إرادة الفعل ^(١) ، كما في قوله تعالى ﴿ ١٦ : ٩٨ ﴾ فإذا قرأت القرآن فاستعذ
بالله من الشيطان الرجيم ^(٢)) ويحتمل أن يكون قولها ، اغتسل ، بمعنى شرع في الغسل .

(١) قوله « من التعبير بالفعل عن إرادة الفعل » . أقول : وهو مجاز مرسل ،
تعبير بالسبب عن المسبب ، فإن الفعل مسبب عن الإرادة . قال جار الله الزمخشري :
فإن قلت : لم جاز أن يعبر عن إرادة الفعل بالفعل ؟ قلت : لأن الفعل يوجد بقدره
اتفاعل عليه وإرادته له وهى قصده ومثله وخلوص دواعيه ، فكما عبر عن القدرة
على الفعل بالفعل فى قولهم : الإنسان لا يطير والاعمى لا يبصر ، أى لا يقدر على
الطيران والإبصار ، الى أن قال : كذلك عبر عن إرادة الفعل بالفعل ، وذلك لأن
الفعل مسبب عن القدرة والإرادة ، فأقيم المسبب مقام السبب للملابسة بينهما ولايجاز
الكلام . انتهى . فهذه إشارة الى المسحح والى المرجح ، وفيه تأثير الإيجاز ، لأنه إذا
قيل : إذا أردتم القيام الى الصلاة عوضا عن إذا قمتم الى الصلاة كان إطنابا وإشارة
الى أنه يصح حمله على نصصح آخر إلا أنه رجح هذا الذى اخترناه كما قال سعد الدين
فى حواشيه عليه ، فاختار الوجه الأول لأن فى الثانى نوع تكلف

(٢) قوله « كما فى قوله تعالى : فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله » ، أقول : كأنه يريد
بذكر الآية أنها آية يتعين فيها هذا الاحتمال ، بخلاف الحديث فيه احتمال آخر ،
فكانها نص فى هذا المجاز إذ قد اشتهرت فيه وليس باتفاق ، فإن مذهب داود أن

فإنه يقال : فعل إذا شرع^(١) ، وفعل إذا فرغ . فإذا حملنا « اغتسل » على « شرع » ،
صح ذلك^(٢) . لأنه يمكن^(٣) أن يكون الشروع وقتاً للبداة بغسل اليدين . وهذا
بجلاف قوله تعالى ﴿ فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله ﴾ فإنه لا يمكن أن يكون وقت
الشروع في القراءة وقتاً للاستعاذة^(٤)

الوجه الثاني ، يقال « كان يفعل كذا » بمعنى أنه تكرر منه فعله^(٥) . وكان عادته ،

التعود بعد القراءة ، أخذاً بظاهر الترتيب . رواه عنه الموزعي في تفسير البيان ، قال :
ويروى عن أبي هريرة ، ويحكى عن مالك

(١) قوله « فعل إذا شرع » أقول : هذا الإطلاق ، فإنه إذا شرع في الغسل مثلاً
فإنه يصدق عليه النبي وأنه ما اغتسل ، إذ الغسل اسم لا يصدق إلا على مجموع تلك
الأفعال والصفات ، وصدق النبي علاقة المجاز فيكون من إطلاق اسم الجزء على
الكل ، لأن الشارع في الغسل مثلاً آت بجزء منه

(٢) قوله « فإذا حملناه على ذلك » أى على أنه أراد باغتسل شرع « صح ذلك »
أى التعبير من دون ملاحظة الإرادة ، وإلا فما خرج عن المجازية

(٣) قوله « لأنه يمكن » أقول : هو تعليل لقوله « صح » ، إذ يكون المراد كأنه
إذا شرع في الغسل بدأ بغسل يديه ، وهذا صحيح لا يحتاج الى ملاحظة الإرادة

(٤) قوله « فإنه لا يمكن أن يكون وقت الشروع في القراءة هو وقت
الاستعاذة » أقول : ضرورة أن محل الاستعاذة هو محل القراءة ، ولا يمكن إلا أن
يشغل بأحد الأمرين ، ولذا يجعل العلماء هذه الآية علماً ومثالاً في إطلاق الفعل على
الإرادة

(٥) قوله « بمعنى أنه تكرر منه فعله » أقول : هذه مسألة مشهورة نص عليها
الشيخ عبد القاهر حيث قال : قولنا « كان » يدل على الزمان الماضى نحو كان زيد
خارجاً ، تفسيره أن يجعل اسم الفاعل مستحقاً للوجود فى الماضى من الزمان ، ويجعل
من بعده أنه يقتضى وجوداً دائماً فى الماضى من الزمان . انتهى . قال صاحب جواهر

كما يقال : كان فلان يقرى الضيف . و « كان رسول الله ﷺ أجود الناس بالخير »^(١) ، وقد تستعمل « كان » لإفادة مجرد الفعل ؛ ووقوع الفعل^(٢) دون الدلالة على التكرار . والاول أكثر في الاستعمال . وعليه ينبغي حمل الحديث^(٣) ، وقول عائشة « كان رسول الله ﷺ إذا اغتسل ،

التحقيق : هذا صريح في أن كان تقتضى الاستمرار ، ولا يفهم الانقطاع إلا من دليل خارجي . وقال القاضي ابن الباقلاني : إن قول الراوى كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفعل كذا يفيد في عرف اللغة تكثير الفعل وتكريره ، قال تعالى ﴿ وكان يأمر أهله بالصلاة والزكاة ﴾ أى يداوم على ذلك ، وخالف في ذلك آخرون وقالوا : لا دلالة لها على ذلك . قال الرازى في المحصول : إنها لا تقتضيه عرفاً ولا لغة . وكلام الشارح كالجامع بين القولين ، وأنها تدل على ذلك كثيراً ، وتنجى مجرد وقوع الفعل (١) قوله « وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أجود الناس بالخير » أقول : كأنه كرر المثال رداً على من زعم أن دلالتها على التكرار ليس إلا لكون خبرها فعلاً مضارعاً . قال سعد الدين^(٤) : والتحقيق ان المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع ، وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى

(٢) قوله « وقد تستعمل كان لإفادة مجرد وقوع الفعل » أقول : وكأنه أشار بهذه العبارة الى أن دلالتها على هذا المعنى الأخير مجاز ، وقد أشار شارح غاية السؤل إلى أنه مجاز حيث قال : لا يعدل عن إفادة التكرير إلا لقرينة

(٣) قوله « وعليه ينبغي حمل الحديث » أقول : أى على استعمال الأكثر وهو إفادة التكرار ، قلت : ههنا مقيد لعموم الأوقات وهى كلمة « إذا » أى إذا كان فى أى وقت اغتسل فعل كذا ، وتقدم البحث فى استلزام عموم الأشخاص لعموم الأزمنة وغيرها من كلمة « إذا » فالحديث ليس من هذه المسألة وهى استفادة التكرار من « كان » التى هى محل البحث

الوجه الثالث : قد تطلق « الجنابة » على المعنى الحكيم^(١) الذي ينشأ عن التقاء الحائضين^(٢) ، أو الإنزال . وقولها « من الجنابة » في « من » ، معنى السببية ، مجازاً عن ابتداء الغاية ، من حيث إن السبب مصدر المسبب ومنشأ له

الوجه الرابع : قولها « غسل يديه » ، هذا الغسل قبل إدخال اليدين الإناء . وقد تبين ذلك مصرحاً به في رواية سفيان بن عيينة^(٣) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة

(١) قوله « قد تطلق الجنابة على المعنى الحكيم » ، أقول : تقدم للشارح المحقق أن الجنابة دالة على معنى البعد ، وفي النهاية مثل كلامه ، وفي القاموس : الجنابة المنى . قلت : ويأتي حديث عائشة « كنت أغسل الجنابة من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ، فانما المراد هنا المنى ، وإنما لم يحمل هنا على ذلك ، مع أن إطلاقه عليه حقيقة في الظاهر ، وأما في المعنى الحكيم فالظاهر أنه مجاز ، لأنه أراد هنا حمل الكلام على العموم لكل ما يوجب الغسل من التقاء الحائضين والإنزال ، ولو حمله على المنى لما شمل القسم الأول ، ومن أراد به بالمعنى الحكيم أراد الذي تنشأ عنه الأحكام من إيجاب الغسل وتجنب القعود في المسجد وقراءة القرآن

(٢) قوله « عن التقاء الحائضين » . أقول : إشارة إلى ما هو الحق من وجوب الاغتسال منه وإن لم ينزل الماء كما ثبتت به الأدلة . وقد كان لا يجب الغسل من ذلك ، ثم أمر به ونسخ مفهوم حديث « إنما الماء من الماء » الذي أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي

(٣) قوله « في رواية سفيان بن عيينة » ، أقول : أخرجهما مسلم قال : حدثنا معاوية بن عمرو أخبرنا زائدة عن هشام قال : أخبرني عروة عن عائشة قالت « إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا اغتسل من الجنابة بدأ بغسل يديه قبل أن يدخل يديه في الإناء » ، ثم توضأ وضوءه للصلاة ، هذا سندُه ولفظه ، إلا أنه ليس من حديث سفيان ابن عيينة ، إلا أن يريد أنه أخرجه عنه في غير مسلم

الوجه الخامس : قولها « وتوضأ وضوءه للصلاة » يقتضى استحباب تقديم الغسل لأعضاء الوضوء^(١) فى ابتداء الغسل^(٢) . ولا شك فى ذلك . نعم يقع البحث فى أن هذا الغسل لأعضاء الوضوء : هل هو وضوء حقيقة^(٣) ، فيكتفى به عن غسل هذه الأعضاء للجنابة ؟ فإن موجب الطهارتين بالنسبة إلى هذه الأعضاء واحد . أو يقال : إن غسل هذه الأعضاء إنما هو عن الجنابة ، وإنما قدمت على بقية الجسد تكريماً لها وتشريفاً ، ويسقط غسلها عن الوضوء باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى^(٤) فقد يقول قائل^(٥) : قولها « وضوءه للصلاة » مصدر مشبه به^(٦) ، تقديره :

(١) قوله « تقديم الغسل لأعضاء الوضوء » أقول : ما عدا الرجلين فإنه يأتى البحث فى تأخير غسلها

(٢) قوله « فى ابتداء الغسل » أقول : أى فى ابتداء إزالة النجاسة ، فإن إزالتها من معنى الغسل

(٣) قوله « هل هو وضوء حقيقة » أقول : أى يرفع الحدث المانع عن الصلاة ويكفى عن غسلها للجنابة ، فإن الأمر الذى يوجب غسل هذه الأعضاء للجنابة ولرفع الحدث الأصغر واحد وهو الحدث الأكبر هنا ، فإنه لا يوجب لهذه الأعضاء غير غسلها ، فاتحاد الموجب بالفتح صادر عن اتحاد الموجب بالكسر فى هذه الأعضاء وإن غاير الأكبر الأصغر فى غيرها ، فلذا قيده بفعله فى هذه الأعضاء

(٤) قوله « باندراج الطهارة الصغرى تحت الكبرى » أقول : الوجه الأول يبنى على أن غسلها وضوء حقيقة ، وكفى عن غسل الجنابة لاتحاد الموجب . وأما هذا الوجه فإن غسلها عن الجنابة ثم اكتفى به عن الغسل للحدث الأصغر ، لأنه ليس المراد من الطهارتين إلا إزالة المانع عن القرب التى اعتبرت فيها الطهارة ، فإذا أزيل المانع الناشئ عن الحدث [الأكبر زال المانع الناشئ عن الحدث] الأصغر وهو معنى الاندراج

(٥) قوله « فقد يقول قائل » . أقول : أى يريد لتقوية الوجه الثانى

(٦) قوله « مصدر مشبه به » أقول : هو مصدر نوعى من باب سرت سير

وضوءاً مثل وضوئه للصلاة . فيلزم من ذلك أن تكون هذه الأعضاء المغسولة مغسولة عن الجنابة . لأنها لو كانت مغسولة عن الوضوء حقيقة لكان قد توشأ عن الوضوء للصلاة ، فلا يصح التشبيه . لأنه يقتضى تغاير المشبه والمشبّه به . فإذا جعلناها مغسولة للجنابة صح التغاير ، وكان التشبيه فى الصورة الظاهرة

وجوابه - بعد تسليم كونه مصدراً ^(١) مشبهاً به - من وجهين . أحدهما : أن يكون شبه الوضوء الواقع فى ابتداء غسل الجنابة بالوضوء للصلاة فى غير غسل الجنابة . والوضوء - بقيد كونه فى غسل الجنابة - مغاير للوضوء ^(٢) بقيد كونه خارجاً عن غسل الجنابة . فيحصل التغاير الذى يقتضى صحة التشبيه ، ولا يلزم منه عدم كونه وضوءاً للصلاة حقيقة

الثانى ^(٣) : لما كان وضوء الصلاة له صورة معنوية ذهنية ، شبه هذا الفرد الذى

الأمير ، وتقدير هذا الاستظهار على تأييد الوجه الثانى واضح

(١) قوله « بعد تسليم كونه مصدراً ، أقول : هذا إشارة الى منع كون قوله وضوء للصلاة مصدراً ، ولا يلزم المانع الدليل ، وقد يستند المنع بأنه لم لا يجوز أن يكون مفعولاً به وقد تضمن توشأ فعل أى فعل وضوئه لأجل الصلاة ، فهو ليس بمصدر واقع للتشبيه إلا أنه يبعده أن فى بعض روايات البخارى « كما يتوشأ للصلاة ، ولا يحتمل سوى التشبيه ، واتفاق ألفاظ الروايات يقتضى حمل عبارة لفظ رواية الكتاب على التشبيه ليطابق الروايات ، ولا يمكن عكسه كما لا يخفى

(٢) قوله « مغاير للوضوء بقيد كونه خارجاً عن غسل الجنابة » ، أقول : هى مغايرة اعتبارية لا صورية ، وهو يصح التشبيه بكون معناه أنه ليس وضوءاً للصلاة حقيقة

(٣) قوله « الثانى ، أقول : أى من وجهى الحجاب على من قال : إن التشبيه يقتضى أنه ليس الوضوء قبل الغسل من الجنابة وضوءاً للصلاة . وهو جواب مبنى على تسليم كون قوله وضوء للصلاة مصدراً ، وذلك أن الوضوء المطلوب لإيجاده من العبد له صورة ذهنية ضرورة أن كل موجود خارجى له وجود ذهنى ، فشبه الراوى

وقع في الخارج بذلك المعلوم في الذهن . كأنه يقال : أوقع في الخارج ما يطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة

الوجه السادس : قولها « ثم يغسل يديه شعره » . التخليل هنا^(١) إدخال الأصابع^(٢) فيما بين أجزاء الشعر . ورأيت في كلام بعضهم إشارة إلى أن « التخليل » هل يكون بنقل الماء ، أو إدخال الأصابع مبلولة بغير نقل الماء ؟ وأشار به إلى ترجيح نقل الماء ،

هذا الفرد الذي أوقعه صلى الله عليه وآله وسلم في الخارج بالمعلوم في الذهن ، وغير خلف عليك أنه قد يقال هذا من تشبيه الشيء بنفسه ، إذ الصور الذهنية لا يعرف السامع منها إلا أفرادها الخارجية ، إذ ليس لها وجود إلا في صحتها^(١) وهذا أحد أفرادها . ومعلوم أنه لا يصح تشبيه الفرد الخارجى بنفس الماهية الذهنية وجودها في الأذهان إذ لا يصح أن يقال : زيد كالإنسان أى كالماهية التى لهذه الأفراد في الذهن ، فإنه هو الإنسان من حيث أنه فرد منه موجود بوجوده ، وكأنه لهذا قال الشارح « كأنه يقال : أوقع في الخارج ما يطابق الصورة الذهنية لوضوء الصلاة ، ان هذا ليس من التشبيه في شيء . وقد يقال : إن مراده أنه شبه الفرد الخارجى بالفرد الذهني لا بالماهية ، وفيه ما سمعت قريباً . على أنه يرد عليه التقرر بأنه إذا كان معنى وضوئه للصلاة أنه أوقع في الخارج ما يطابق الصورة الذهنية كوضوء الصلاة فلا يتم ما يريد فالجواب هو الأول بعد التسليم

(١) قوله « هنا » أقول : كأنه يريد أنه قد يطلق على تحليل الأصابع واللحية ، وهنا قد صرح الحديث بلفظ شعره والمراد به شعر الرأس كما يأتي في رواية النسائي التصريح به ، وقال القاضي عياض رحمه الله : احتج بعضهم على تحليل شعر اللحية في الغسل إما بعموم قوله أصل الشعر وإما بالقياس على الرأس

(٢) قوله « الأصابع » أقول : فقولها يديه تريد بهما أصابعهما ، وقرينة المقام دليل الإرادة

لما وقع في بعض الروايات الصحيحة في كتاب مسلم^(١) ، ثم يأخذ الماء ، فيدخل أصابعه في أصول الشعر ، فقال هذا القائل : نقل الماء لتخيل الشعر هو رد على من يقول : يظل بأصابعه مبلولة بغير نقل الماء . قال : وذكر النسائي في السنن ما بين هذا ، فقال : باب تخيل الجنب رأسه ، وأدخل حديث عائشة رضي الله عنها فيه ، فقالت فيه : كان رسول الله ﷺ يشرب رأسه^(٢) ، ثم يمضي عليه ثلاثاً ، قال : فهذا بين في التخيل بالماء . انتهى كلامه

وفي الحديث : دليل على أن التخيل ، يكون بمجموع الأصابع العشر^(٣) لا بالخنس^(٤)

الوجه السابع : قولها : حتى إذا ظن . . يمكن أن يكون : الظن ، هنا بمعنى العلم . ويمكن أن يكون هنا على ظاهره ، من رجحان أحد الطرفين مع احتمال الآخر . ولولا قولها بعد ذلك : أفاض عليه الماء ثلاث مرات^(٥) ، لترجح أن يكون بمعنى العلم .

(١) قوله : لما وقع في بعض الروايات الصحيحة في كتاب مسلم ، أقول : وقد يقال قولها هنا : حتى إذا ظن أنه قد أروى ، يدل على ذلك إذ الإرواء لا يكون إلا من نقل الماء دون مجرد نقل الأصابع مبلولة

(٢) قوله : يشرب رأسه ، أقول : يشبهه من الماء ، من أشرب الثوب اللبن أشبعه به ، وحديث النسائي دال على الإشراب وليس فيه ذكر التخيل مأخوذ من غيره

(٣) قوله : الأصابع العشر ، أقول : لقولها بيديه ، ولحديث مسلم : فيدخل أصابعه وهي طاهرة في الكل

(٤) قوله : لا بالخنس ، أقول : أي مثلاً ، وإلا فلا دلالة لمفهوم أصابعه أو يديه على الخنس بخصوصها ، بل دلالاته عليها كدلالاته على الاثنين والثلاث ونحوها

(٥) قوله : ولولا قولها بعد ذلك أفاض عليه الماء ثلاث مرات ، أقول : فانه لو حمل الظن على العلم لكانت إفاضته الماء بعده ضائعة ، سيما وقد نهى عن الإسراف في الوضوء ، إلا أنها لما ذكرته دل على أنه على ظاهره ، وهذا مبنى على أنه لا بد من العلم في الخروج عن الواجب مع تسره

فإنه حينئذ ^(١) يكون مكتفى به ، أى برى البشرة . وإذا كان مكتفى به فى الغسل ترجع اليقين ، لتيسر الوصول إليه فى الخروج عن الواجب ^(٢) . على أنه قد يكتفى بالظن فى هذا الباب ، فيجوز حمله على ظاهره مطلقاً ^(٣)

وقولها « أروى » مأخوذ من الرى ، الذى هو خلاف العطش . وهو مجاز فى ابتلال الشعر بالماء . يقال : رويت من الماء - بالكسر - أروى رياء ورىا ، وروى ، وأرويته أنا فروى ^(٤)

وقولها « بشرته » البشرة : ظاهر جلد الإنسان . والمراد بارواء البشرة بإيصال الماء إلى جميع الجلد . ولا يصل إلى جميع جلده إلا وقد ابتلت أصول الشعر ، أو كله

(١) قوله « حينئذ » أقول : أى حينئذ يفيد قولها ثم أفاض يكون قد اكتفى فى غسل الرأس بإرواء البشرة واليقين حاصل بإرواء البشرة فيكون قد خرج عن الواجب يقيناً

(٢) قوله « والوصول متيسر إليه فى هذا الثانى » أقول : أى باب إزالة الجنابة ، إذ لا دليل على أنه لا بد من اليقين والظن قد صح التعبد فى الأحكام

(٣) قوله « مطلقاً » أقول : أى سواء ثبت بعد ثبوت قولنا ثم أفاض أو لم يثبت لو فرض عدم ثبوته . إلا أنه لا يخفى أنه قد حصل الظن بإرواء البشرة وهو المطلوب على هذا التقدير فأى حاجة إلى إفاضة الماء بعد ذلك ؟ وقد يجاب بأن إزالته ليست لإزالة الحدث بل لتحصيل الفضيلة إن ثبت شرعية التثليث فى الغسل كالوضوء وجعل هذا دليلاً ، وبهذا يندفع ما سلف من إسباغ إفاضة الماء بعد عم البدن بالإرواء ، وأنه ليس بأسراف أيضاً . واعلم أن هذه العبارة بالظن من كلامها ومستندها فى الاخبار عنه صلى الله عليه وآله وسلم بأنه قد حصل له الظن القرينة وإلا أنه يعلم أنه لم يكن قال لها قد ظننت أنى أرويت بشرتى

(٤) قوله « وأرويته أنا » أقول : الحديث من هذا المزيد

وقولها « أفاض الماء »^(١) : إفاضة الماء على الشيء إفراغه عليه . يقال : فاض الماء : إذا جرى . وفاض الدمع : إذا سال

وقولها « على سائر جسده » أى بقيته . فإنها ذكرت الرأس أولا . والأصل في « سائر » أن يستعمل بمعنى البقية . وقالوا : هو مأخوذ من السؤد . قال الشنفرى :

إذا احتملوا رأسي ؛ وفي الرأس أكثرى وغودب عند الملتقى ثم سائرى
أى بقيتى . وقد أنكر فى أوهام الخواص جعلها بمعنى الجميع . وفى كتاب
الصباح ما يقتضى تجويزه

الوجه الثامن : فى الحديث دليل على جواز اغتسال المرأة والرجل من إناء واحد . وقد أخذ منه جواز اغتسال الرجل بفضل طهور المرأة . فإنها إذا اعتقبا اغتراف الماء كان اغتراف الرجل فى بعض الاغترافات متأخرا عن اغتراف المرأة . فيكون تطهرا بفضلها

ولا يقال : إن قولها « نغترف منه جميعا » يقتضى المساواة فى وقت الاغتراف ، لانا نقول : هذا اللفظ يصح إطلاقه - أعنى « نغترف منه جميعا » - على ما إذا تعاقبا الاغتراف . ولا يدل على اغترافهما فى وقت واحد

وللخالف أن يقول : أحمله على شروعهما جميعا^(٢) ، فإن اللفظ محتمل له ،

(١) قوله « أفاض الماء » أقول : فى القاموس أفاض الماء على نفسه أفرغه ، والإفراغ هو العصب ، وفيه دليل على أنه يكتفى بذلك ولا يشترط الدلك ، ويأتى تحقيقه قريبا

(٢) قوله « على شروعهما جميعا » أقول : لو سلم ما بعده فانه بعد أول اغترافه يكون الباقي من فضلها وفضله ، فى الفرفة الثانية يكون متطهرا من فضلها وكونه مخلوطا بفضله لا أثر له ، فانه قد صدق أنه يطهر بفضلها . على أن فى حديث مسلم عنها فى بعض ألفاظه من إناء بنى وبينه ، فيبادرنى حتى أقول : دع لى دع لى . وفى لفظ للنسائى فى إناء واحد يبادرنى وإبادره حتى يقول دع لى . وأقول دع لى . فنية دلالة على عدم

وليس فيه عموم . فإذا قلت به من وجه ^(١) اكتفى بذلك . والله أعلم

٣٠ — الحديث الثالث : عن ميمونة بنت الحارث رضى الله عنها - زوج النبي ﷺ - أنها قالت « وَضَعْتُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَضُوءَ الْجَنَابَةِ ، فَأَكْفَأُ يَمِينَهُ عَلَى يَسَارِهِ مَرَّتَيْنِ - أَوْ ثَلَاثًا - ثُمَّ غَسَلَ فَرْجَهُ ، ثُمَّ ضَرَبَ يَدَهُ بِالْأَرْضِ ، أَوْ الْحَاظِطِ ، مَرَّتَيْنِ - أَوْ ثَلَاثًا - ثُمَّ تَمَضَّضَ وَاسْتَنْشَقَ ، وَغَسَلَ

ما ادعاه المخالف من شروعهما وحمل اللفظ على ذلك . واعلم أن الذى فى المتفق لابن تيمية : أكثر الناس على الرخصة للرجل فى فضل طهور المرأة ، والأخبار بذلك أصح ، وكرهه أحمد وإسحق إذا خلت به ، وهو قول عبد الله بن سرجس ، وحملوا حديث ميمونة على أنها لم تغل به جمعا بينه وبين حديث الحكم . قلت : حديث الحكم هو حديث أخرجه الخمسة بلفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن يتوضأ الرجل بفضل طهور المرأة ، وفى بعض ألفاظهم وضوء المرأة . قال الترمذى : إنه حديث حسن . وقال البخارى : إنه ليس بصحيح . ثم قال ابن تيمية : فأما غسل المرأة والرجل ووضوءهما جميعا فلا اختلاف فيه . انتهى . وبه يعلم أن هذه الصورة التى فى حديث عائشة ليست من محل النزاع ، وأنه مأخذ فيه أن ^(١) تغلو به المرأة

(١) قوله « فإذا قلت به من وجه » أى قلت بأن المراد به تفرقان جميعاً من حيث أنه لا عموم فى اللفظ يقتضى حمله على هذه الصورة وعلى غيرها حصل الاكتفاء بذلك عن الجواب على القائل إن هذا الحديث دال على جواز طهور الرجل بفضل المرأة بكونه من وجه أى من حيث احتماله لذلك ، وهو إثبات للعبارة ، وإلا فليست المسألة من محل النزاع

(١) كذا ولعله : لم تغلو به . وضمير الشأن من إن محذوف أى إن حديث عائشة لم تغلو . فلا حجة فيه لمن يبيح التوضوء بفضل طهور المرأة

وَجْهَهُ وَذِرَاعَيْهِ ، ثُمَّ أَفَاضَ عَلَى رَأْسِهِ الْمَاءَ ، ثُمَّ غَسَلَ جَسَدَهُ ، ثُمَّ تَمَحَّيَ ،
فَغَسَلَ رِجْلَيْهِ . فَأَتَيْتُهُ بِمِخْرَقَةٍ فَلَمْ يُرِذْهَا ، فَجَعَلَ يَنْقُضُ الْمَاءَ بِيَدِهِ .

الكلام على حديث ميمونة من وجوه :

أحدها : قد تقدم لنا أن «الوضوء» بفتح الواو ، وهل هو اسم لمطلق الماء ،
أو للماء مضافاً إلى الوضوء ؟ وقد يؤخذ من هذا اللفظ (١) : أنه اسم لمطلق الماء ، فإنها
لم تقصده إلى الوضوء ، بل إلى الجنابة

الثاني : قولها «فأكفا» أى قلب ، يقال : كفأت الإناء إذا قلبته — ثلاثياً —
وأكفأته أيضاً رباعياً . وقال القاضي عياض فى المشرق : وأنكر بعضهم أن يكون
بمعنى «قلب» ، وإنما يقال فى «قلب» : «كفأت» ثلاثياً . وأما «أكفأت» فبمعنى :
أملت (٢) . وهو مذهب الكسائى (٣)

(١) قوله «وقد يؤخذ من هذا اللفظ» أقول : لفظ حديث ميمونة ولم يحرم
بالأخذ لأنه قد يقال : إضافته إلى الجنابة لا يقضى بأنه اسم لمطلق الماء فإن غسل الجنابة
وضوء وزيادة فيحمل على أنها أطلقت على الوضوء من إطلاق الكل على الجزء
وفيه بعد

(٢) قوله «فبمعنى أملت» أقول : وبين قلبت وأملت فرق واضح ، فإن القلب
كب الإناء على وجهه بخلاف الإمالة والحديث يعطى الإمالة (٤) بلا تردد . واعلم أن
رواية أبى ذر فى البخارى فكفاً ورواية غيره فأكفاً فاللفظ قد بينا روايته

(٣) قوله «مذهب الكسائى» أقول : أى ما يذهب إليه نقلاً عن اللغة أو أيضاً
بفسله الجنابة على ما يأتى للشارح من أنه أحد الاحتمالين ، وحيث قد يكون غسل الجنابة
فى الابتداء حقيقة

(٤) فى الأصل «الإقالة» وليس فى الحديث ما يعطى معنى الإقالة ، فإن لفظه فأقلب
بالاء الموحدة ؛ وفى لفظ قلب ؛ وفى لفظ فأكفا ؛ وكلها تعطى معنى القلب

الثالث : البداء بغسل الفرج ، لإزالة ما علق به من أذى . وينبغي أن يغسل في الابتداء^(١) عن الجنابة ، لئلا يحتاج إلى غسله مرة أخرى^(٢) . وقد يقع ذلك بعد غسل أعضاء^(٣) الوضوء ، فيحتاج إلى إعادة غسلها . فلو اقتصر على غسلة واحدة^(٤) لإزالة النجاسة ، وللغسل عن الجنابة ، فهل يكتفى بذلك ، أم لا بد من غسلتين : مرة للنجاسة ، ومرة للطهارة عن الحدث ؟ فيه خلاف لأصحاب الشافعي^(٥) . ولم يرد في الحديث إلا مطلق الغسل ، من غير ذكر تكرار . فقد يؤخذ منه الاكتفاء بغسلة

(١) قوله : في الابتداء ، أقول : أى بعد غسله من الأذى ، ويصدق عليه أنه ابتداء بالنظر الى غسل الجنابة ، وإن لم يكن ابتداء بالنظر الى غسلة إزالة الأذى

(٢) قوله : يحتاج الى غسله مرة أخرى ، أقول : إن قيل وما المحذور من بعده ؟ قلت إضاعة الوقت وإضاعة الماء . وقد يكون في محل قليل المياه فيجحف بغيره

(٣) قوله : وقد يقع ذلك بعد غسل الأعضاء ، أقول : أى قد يقع غسل الفرج عن الجنابة إن لم يقدمه في الابتداء بعد غسله لأعضاء الوضوء فينقض غسلها بمسألة الفرج فيحتاج إلى إعادة غسل أعضاء وضوئه ، وإذا غسل الفرج في الابتداء سلم من هذا كله ، وهذا مبنى على نقض مس الذكر وعلى تداخل الطهارتين ، وفي الكل خلاف

(٤) قوله : على غسلة واحدة ، أقول : وحدتها بالنسبة الى أنها أغنت عن الأمرين وإن كانت متعددة الغسلات فإن الواحدة الفردية لا تزال عن الفرج للزوجة فلم يردها

(٥) قوله : فيه خلاف لأصحاب الشافعي ، أقول : صحح النووي الإجزاء ، ولم يخالفوا في أنها أجزت غسلة واحدة لأعضاء الوضوء عن الجنابة . واختلفوا هنا للفرق بينهما ، فإن موجب الطهارتين هناك بالنسبة الى أعضاء الوضوء واحد هو الحدث ، بخلاف هنا فإن الموجبين مختلفان هما إزالة النجاسة والحدث كما قال الشارح مرة للنجاسة ومرة للطهارة عن الحدث

واحدة ، من حيث إن الأصل عدم غسله ثانياً^(١) . وضربه بشيء بالأرض أو الحائط لإزالة ما لعله علق باليد من الرائحة ، زيادة في التنظيف^(٢)

الرابع : إذا بقيت رائحة النجاسة ، بعد الاستقصاء في الإزالة^(٣) ، لم يضر على مذهب بعض الفقهاء . وفي مذهب الشافعي خلاف . وقد يؤخذ العفو عنه من هذا الحديث . ووجهه : أن ضربه بشيء بالأرض أو الحائط : لا بد وأن يكون لفائدة^(٤) .

(١) قوله « من حيث إن الأصل عدم غسله مرة أخرى ، أقول : فيه أنه قد يقال : إن قول ميمونة ثم غسل جسده ذال على غسل الجسد جميعه ، فيشمل ما كان غسله أولاً ، فدل على التكرار . وكأن الشارح المحقق لذلك قال « يؤخذ ، قال ابن بطال : إن قوله « غسل جسده ، يدخل في عمومه مواضع الوضوء . وأجيب عنه بأن قرينة الحال والعرف من سياق الكلام يخص أعضاء الوضوء ، وعرف الناس أن مفهوم الجسد إذا أطلق بعده يعطى ذلك . قال الحافظ ابن حجر : لا يخفى تكلفه ، واختار حمل غسل جسده على المجاز ، أى ما بقى بعد ما تقدم ذكره . ودليل ذلك قوله بعد « ثم غسل رجله ، إذ لو كان قوله غسل جسده محمولاً على عمومه لم يحتاج إلى ذكره لغسل رجله ثانياً ، لأن غسلهما كان يدخل في العموم ، وجعل الحافظ ابن حجر هذا المعنى مراداً للبخارى في ترجمة الباب وذكر الحديث

(٢) قوله « زيادة في التنظيف ، أقول : بناء على ما تقرر في الوجه الرابع من العفو عن بعض الرائحة ، وفي هذا الضرب على ما ذكر دليل على استهمال الجواد ندباً لا وجوباً

(٣) قوله « بعد استقصاء في الإزالة ، أقول : للنجاسة . ولا يقال لا نسلم أنه قد استقصى إذا بقيت رائحة النجاسة لأنه قد يقال إن بعض النجاسة يبالغ في إزالتها فيزول عنها ومعظم الرائحة وتبقى بقية منها تعسر إزالتها

(٤) قوله « لا بد أن يكون لفائدة ، أقول : لأن أفعاله كلها تشريع ، فالمراد فائدة شرعية

ولا جائز أن يكون لإزالة العين . لأنه لا تحصل الطهارة ^(١) مع بقاء العين اتفاقاً . وإذا كانت اليد نجسة بقاء العين فيها ، فعند انفصالها ينجس المحل بها . وكذلك لا يكون للطعم . لأن بقاء الطعم دليل على بقاء العين . ولا يكون لإزالة اللون ، لأن الجنابة بالإزالة أو بالمجامعة لا تقتضى لو نال يلقى باليد ^(٢) . وإن اتفق ، فنادر جداً . فبقي أن يكون لإزالة الرائحة . ولا يجوز أن يكون لإزالة رائحة تحجب إزالتها . لأن اليد قد انفصلت عن المحل على أنه قد طهر . ولو بقي ما تتعين إزالته من الرائحة لم يكن المحل

(١) قوله . لا تحصل الطهارة ، أقول : أى طهارة اليد ، إذ الغرض ذلك ، فإنها لو كانت نجسة لبقاء العين فيها فانه يلزم عدم طهارة محل الأذى ، إلا أنها باتصالها به يكون نجساً ، والغرض أنه ما ضرب يده بالأرض إلا وقد طهر محل الأذى ، ومثل هذا يجري فى الطعم ، وإن الضرب فى الأرض لا يكون لإزالته إذ لا طعم إلا والعين باقية ، وإذا كانت باقية فحل الأذى لم يطهر وهو خلاف الغرض

(٢) قوله . يلقى باليد ، أقول : وإن لصق بالعضو الذى هو محل الأذى لون للمنى فانه لا يلقى باليد ، إذ لا يتصل به إلا عند غسله وعند تلاشي لونه لحقائه فلا يكون له لون فى اليد ، وإذا لم يكن لا عين ولا طعم ولا لون فانها لم تبق نجاسة ضرورة أن هذه أدلة بقاءها ، فإذا قيد الدليل قيد المدلول ، فلم يبق ضرب اليد فى الأرض أو الحائط إلا لإزالة ما لعله بقي من رائحة معفو عنها ، إذ لو كان لإزالة رائحة واجبة الإزالة للزم أنه ما قد طهر محل الأذى وأنه خلاف الغرض ، فتم المدعى وهو أن بعض الرائحة معفو عنها ، وأن الضرب بالأرض ليس إلا طلباً للأكل . هذا تقرير مراده ، وإلا فلا يخفى أن هذه الثلاثة أدلة بقاء النجاسة ، ولذا وقع الاتفاق أنه إذا تغير الماء بأحدها فانه نجس ، ولم يجد أحد فى كثير الرائحة وقليلها ليعلم ما يعنى عنه عما لا عضو عنه ، بل ظاهر كلامهم أنها مهما بقيت من النجاسة متحقة ، إلا أن يقال هذا الحديث هو الدليل على أن منها ما هو ^(١) عليه

(١) يباح بالأصل ، ولعله : مندوب

طاهراً . لأنه عند الاتصال تكون اليد نجسة ، وقد لابتست المحل مبتلا . فيلزم من ذلك أن يكون بعض الرائحة معفواً عنه . ويكون الضرب على الأرض لطلب الأكل فيها لا تجب إزالته

ويحتمل أن يقال ^(١) : فصل اليد عن المحل ، بناء على ظن طهارته بزوال رائحته ، والضرب على الأرض لإزالة احتمال في بقاء الرائحة ، مع الاكتفاء بالظن في زوالها والذي يقوى الاحتمال الأول : ما ورد في الحديث الصحيح ^(٢) ، من كونه بالتيمم دلكها دلكاً شديداً ، والدلك الشديد لا يناسبه هذا الاحتمال الضعيف ^(٣)

(١) قوله « ويحتمل أن يقال ، أقول : لمن لا يقول بالمعفو عن الرائحة الباقية بعد غسل المحل أنه اكتفى بظن طهارة المحل ، ففصلت اليد عن غسله استناداً الى الظن ، والظن ذو ظن راجح ومرجوح ، فضرب الأرض دفعاً للتجاوز المرجوح من بقاء الرائحة ، فلم يكن بقاؤها معفواً عنه كما قرر أولاً ، إلا أن يقال إذا كان الظن كافياً في إزالة النجاسة عن المحل فلم ينفصل إلا وقد طهر ، واليد طاهرة فالضرب ليس إلا لإزالة المعفو عنه ، وكأنه لذلك قوى الشارح المحقق الاحتمال الأول

(٢) قوله « في الحديث الصحيح ، أقول : أخرجه مسلم من حديث ميمونة ، فيه « ثم ضرب يده الأرض ، ثم دلكها دلكاً شديداً ،

(٣) قوله « والدلك الشديد لا يناسبه الاحتمال الضعيف ، أقول : لأنه يكون عملاً زائداً على ما تطلب الحاجة ، والحكيم لا يفعل العمل إلا بقدر الحاجة ، ولك أن تقول : والإزالة لما بقي من رائحة معفو عنها لا يناسبه الدلك الشديد أيضاً ، بل قد يقال : إن مناسبة الدلك الشديد لإزالة نجاسة مرجوحة أنسب من جعله لإزالة رائحة معفو عنها . واعلم أنه تكرر للشارح المحقق ذكر نجاسة المحل مراراً ، وهو بناء منه على نجاسة المني ، وقال الحافظ ابن حجر في الفتح : وأبعد من استدلاله على نجاسة المني أو على نجاسة رطوبة الفرج ، لأن الفسل ليس مقصوراً على إزالة النجاسة ، ويأتى تحقيق نجاسة المني وطهارته

الخامس : قولها « ثم تمضمض واستنشق » ، وغسل وجهه وذراعيه ، دليل على مشروعية هذه الأفعال في الفسل . واختلف الفقهاء في حكم المضمضة والاستنشق في الفسل : فأوجبها أبو حنيفة ^(١) . ونفى الوجوب مالك والشافعي . ولا دلالة في الحديث على الوجوب . إلا أن يقال : إن مطلق أفعاله ﷺ للوجوب . غير أن المختار أن الفعل لا يدل على الوجوب ، إلا إذا كان يائناً لمجمل تعلق به الوجوب . والأمر بالتطهر من الجنابة ليس من قبيل المجملات

السادس : قولها « ثم أفاض على رأسه الماء » ، ظاهره يقتضي أنه لم يمسح رأسه ﷺ ، كما يفعل في الوضوء . وقد اختلف أصحاب مالك على القول بتأخير غسل الرجلين ^(٢) ، كما في حديث ميمونة هذا : هل يمسح الرأس ، أم لا ^(٣) ؟

(١) قوله « فأوجبها أبو حنيفة » أقول : قال الحافظ في الفتح : وتمسك الحنفية بالقول بوجوبها . ثم ذكر بعض تعقب الشارح ، وقال ابن بطلال وغيره : إن البخاري استنبط عدم وجوبها في الفسل من هذا الحديث ، لأن فيه « وتوضأ وضوءه للصلاة » ، فدل على أنها للوضوء . وقام الإجماع على أن الوضوء في غسل الجنابة غير واجب ، والمضمضة والاستنشق من توابع الوضوء ، فإذا سقط الوضوء سقطت توابعه . قال ابن حجر : ولم يقع في شيء من طرق هذا الحديث التصيص على مسح الرأس في هذا الوضوء ، وتمسكت به المالكية لقولهم ^(١)

(٢) قوله « على القول بتأخير غسل الرجلين » أقول : لا على القول بعدم تأخيرها ، لأنه إذا قدم غسلها قبل إفاضة الماء وكانت إفاضة مجزية عن مسح الرأس لزم فوات الترتيب وتقديم الرجلين على الرأس

(٣) قوله « أم لا » أقول : أم لا يترك ، فالترك للأجزاء بإفاضة الماء وأنه يكفي عن مسح الرأس وغسله للوضوء وغسله للجنابة وعدمه وهو الفعل أعنى للمسح بناء على عدم الاكتفاء به عنهما

السابع : قولها « ثم تتحى فتسل رجله ، يقتضى تأخير غسل الرجلين عن إكمال الوضوء . وقد اختاره بعض العلماء ، وهو أبو حنيفة ^(١) . وبعضهم اختار إكمال الوضوء على ظاهر حديث عائشة المتقدم ^(٢) ، وهو الشافعى ^(٣) . وفرق بعضهم ^(٤) بين أن يكون الموضع وسخاً أو لا . فإن كان وسخاً أخر غسل الرجلين ، ليكون غسلهما مرة واحدة . فلا يقع إسراف في الماء . وإن كان نظيفاً قدم . وهو في كتب مذهب مالك ، له أو لبعض أصحابه

(١) قوله « وهو أبو حنيفة ، أقول : في فتح البارى : ذهب الجمهور الى استحباب غسل الرجلين في الغسل ، ولم يختص به أبو حنيفة

(٢) قوله « على ظاهر حديث عائشة ، أقول : لأن قولها وضوءه للصلاة ظاهر في استيعاب أعضاء الوضوء ، إلا أنه روى مسلم حديث عائشة من رواية أبي معاوية عن هشام فقال في آخره « ثم أقاض على سائر جسده ، ثم رجله » ، وهذه الزيادة تفرد بها أبو معاوية دون أصحاب هشام ، قال البيهقي : هي غريبة صحيحة . قال الحافظ ابن حجر : قلت لكن في رواية أبي معاوية عن هشام فقال : نعم له شاهد من رواية أبي سلة عن عائشة ، أخرجه أبو داود الطيالسى وزاد في آخره : فاذا فرغ غسل رجله ، فاما أن نحمل الروايات في قولها وضوءه للصلاة أى أكثره وهو ما سوى الرجلين ، وإما نحمله على حالة أخرى ، أو يحمل على أنه أعاد غسلها لاستيعاب الغسل

(٣) قوله « وهو الشافعى ، أقول : قال النووي : إن للشافعى في الأفضل قولين أحصهما وأشهرهما واختار منهما أنه يكمل وضوءه ، قال : لأن أكثر الروايات عن ميمونة وعائشة كذلك . انتهى . قلت : وأما استدلاله بأن أكثر الروايات كذلك فقد تعقبه الحافظ ابن حجر فقال : ليس في شيء من الروايات عنهما التصريح بذلك ، بل هي محتملة كرواية توضح وضوءه للصلاة أو ظاهرة في تأخيرهما أو صريحة فيه

(٤) قوله « وبعضهم فرق ، أقول : كأنه أراد بالفرق الجمع بين الحديثين

الثامن : إذا قلنا : إن غسل الأعضاء في ابتداء الغسل وضوء حقيقة (١) ، فقد يؤخذ من هذا (٢) جواز التفريق اليسير للطهارة (٣)

التاسع : أخذ من رده ويعيد الحرقة أنه لا يستحب تنشيف الأعضاء من ماء الطهارة . واختلفوا : هل يكره ؟ والذين أجازوا التنشيف استدلوا بكونه ويعيد جعل يفيض الماء . فلو كره التنشيف لكره النفض ، فإنه إزالة . وأما رد المندبل فواقعة حال ، يتطرق إليها الاحتمال : فيجوز أن يكون لا لكرامة التنشيف ، بل لآمر يتعلق بالحرقة (٤) ، أو غير ذلك . والله أعلم

(١) قوله « وضوء حقيقة » . أقول : اختلف في الوضوء قبل الغسل ، قليل : الابتداء بالوضوء قبل الغسل سنة مستقلة بحيث يجب غسل أعضاء الوضوء مع بقية الجسد ، وقيل بل يكتفى بغسلها عن إعادته . واستدل للأول بقوله في الحديث « أفاض للماء على جسده كله »

(٢) قوله « من هذا » . أقول : من تأخير غسل الرجلين

(٣) قوله « جواز التفريق اليسير للطهارة » . أقول : أى التفريق بين أعضاء الوضوء ، وذلك أنه آخر غسل الرجلين عن مسح الرأس بما تخلله من الأفعال ، فهو تفريق . وقد بوب البخاري لجواز التفريق ، وهو قول الشافعي في الحديث قال : إن الله تعالى أوجب غسل أعضاء ، فمن غسلها فقد آتى بما وجب عليه ، فرقها أو نسقها . وبذلك قال عطاء وحماد وجماعة ، وقال ربيعة ومالك : من تعدد ذلك فعليه الإعادة ، ومن نسي فلا

(٤) قوله « يتعلق بالحرقة » . أقول : قال الملبس : يحتمل تركه التوب (١) أنه أبقا تركه عمل الماء أو للتواضع أو لشئ رآه في التوب من حرير أو وسخ . وقال إبراهيم التيمي : إنما كره ذلك لتلا تصوير عادة . انتهى . وقد عرفت منه بيان قول الشارح . أو لغير ذلك ، أنه أبقا تركه عمل الماء أو التواضع

(١) في الأصل « الثواب » ، وما بعده غير واضح

المأثر : ذكر بعض الفقهاء في صفة الوضوء أن لا ينفض أعضاءه . وهذا الحديث دليل على جواز نقض الماء عن الأعضاء في الغسل ، والوضوء مثله . وما استدل به على كراهة النفض - وهو ما ورد ، لا تنفضوا أيديكم فإنها مراوح الشيطان ، - حديث ضعيف^(١) ، لا يقاوم هذا الصحيح . والله أعلم

(١) قوله : حديث ضعيف ، أقول : قال ابن الصلاح : لم أجده ، وتبعه النووي ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقل كلامهما : أخرجه ابن حبان في الضعفاء وابن أبي حاتم في العلل من حديث أبي هريرة ، وهو حديث ضعيف ، ولو لم يعارضه هذا الحديث لم يكن صالحاً لأن يحتاج به

قائمة : تقدمت إشارة إلى أن في قوله : أفاض الماء ، ما يدل على عدم وجوب الدلك للبدن في غسل ولا وضوء ، قال النووي في شرح مسلم : ولم يوجب أحد من العلماء الدلك في غسل ولا في وضوء إلا مالك والزهري ، ومن سواهما يقول : هو سنة ، لو ترك صحت طهارته في الوضوء والغسل . انتهى . وأفاد في بداية المجتهد وجوب الدلك في الوضوء فقال : اختلف العلماء هل من شرط هذه الطهارة إمرار اليد على جميع الجسد كالحال في طهارة أعضاء الوضوء أم تكفي فيه إفاضة الماء على الجسد وإن لم يمر يده ، فأكثر العلماء أن إفاضة الماء كاف . وذهب مالك وجل أصحابه والزهري من أصحاب الشافعي إلى أنه إن فات المتطهر موضع واحد من جسده لم يمر يده عليه أن طهره لم يكمل . والسبب في اختلافهم اشتراك اسم الغسل ومعارضته ظاهر الأحاديث الواردة في صفة الغسل لقياس الغسل في ذلك على الوضوء ، وذلك أن الأحاديث الثابتة التي وردت عنه صلى الله عليه وآله وسلم من حديث عائشة وميمونة ليس فيها ذكر الدلك ، وإنما فيها إفاضة الماء فقط ، فذهب قوم إلى ظاهر الأحاديث ، وغلبوا ذلك على قياسها على الوضوء فلم يوجبوا الدلك ، وغلب آخرون قياس هذه الطهارة على الوضوء على ظاهر الأحاديث فأوجبوا الدلك كالحال في الوضوء . فن رجح القياس صار إلى إيجاب الدلك ، ومن رجح ظاهر الأحاديث على القياس صار إلى إسقاط الدلك ، أعني بالقياس قياس الطهر على الوضوء . وأما الاحتجاج من

٣١ - الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمر ، أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال « يا رسول الله ، أيرتد أحدنا وهو جنب ؟ قال : نعم . إذا توضأ أحدكم فليرتد » .

وضوء الجنب قبل النوم مأمور به . والشافعى حمله على الاستحباب^(١) . وفى مذهب مالك قولان . أحدهما : الوجوب^(٢) . وقد ورد بصيغة الأمر فى بعض الأحاديث الصحيحة^(٣) ، وهو قوله ﷺ « توضأ واغسل ذكرك ، ثم نم ، لما سأله عمر « إنه تصيبه الجنابة من الليل » . وليس فى هذا الحديث - الذى ذكره المصنف -

طريق الاسم فقيه ضعف ، إذ كان اسم الغسل والطهر ينطلق فى كلام العرب على المعنيين جميعاً على حد سواء . وبه يعرف أن كلامه ظاهر فى أن الدلك فى الوضوء متفق عليه ، خلاف نقل النووى

الحديث الرابع (١) قوله « والشافعى حمل ذلك على الاستحباب ، أقول : ونقل عنه ابن العربى أنه يقول بالوجوب ، ورد بأنه لم يقل الشافعى بالوجوب ولم يعرف عنه (٢) قوله « أحدهما الوجوب ، أقول : وبه قالت الظاهرية ، وبوب عليه أبو عوانة فى صحيحه « باب إيجاب الوضوء على المجتنب إذا أراد النوم ، واستدل بما أشار إليه الشارح من حديث عمر ، وأن ذلك دليل الإيجاب هنا لأبى عوانة . ثم استدل أبو عوانة على عدم الوجوب بحديث ابن عباس مرفوعاً « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت للصلاة » .

(٣) قوله « فى بعض الأحاديث الصحيحة ، أقول : أخرجه البخارى من حديث عبد الله بن عمر بلفظ « انه قال : ذكر عمر بن الخطاب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه تصيبه الجنابة من الليل ، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : توضأ واغسل ذكرك ثم نم » ، والواو لا تقتضى الترتيب ، فلا يتوهم أن غسل الذكر متأخر عن الوضوء ، وقد ورد : اغسل ذكرك وتوضأ

متمسك للوجوب . فإنه وقف إباحة الرقاد على الوضوء . فإن هذا الأمر في قوله عليه الصلاة والسلام « فليرقد » ليس للوجوب ، ولا للاستحباب ^(١) . فإن النوم من حيث هو نوم لا يتعلق به وجوب ولا استحباب . فإذا هو للإباحة ^(٢) . فتوقف الإباحة هنا على الوضوء . وذلك هو المطلوب

والذين قالوا إن الأمر هنا على الوجوب اختلفوا في علة هذا الحكم ^(٣) . فقيل :

(١) قوله « ليس للوجوب ولا للاستحباب » . أقول : أى الأمر بالرقاد في قوله « إذا توضأ فليرقد »

(٢) قوله « فإذا هو للإباحة » . أقول : أى الأمر للإباحة ، إلا أنها شرطت بمفهوم الوضوء فيقيد بمفهوم الشرط أنه لا يباح له النوم إلا بعد الوضوء ، فالوضوء واجب ، وهو مطلوب القائلين به . واعلم أنه استدل أبو عوانة وابن خزيمة على عدم الوجوب بحديث ابن عباس مرفوعاً « إنما أمرت بالوضوء إذا قمت إلى الصلاة » . ورد ذلك ابن رشد في بداية المجتهد فقال : الاستدلال به ضعيف ، لأنه من باب مفهوم الخطاب من أضعف أنواعه . انتهى . قلت : هو من مفهوم الحصر ، وليس من أضعف أنواع المفهوم ، بل أضعفها للقب . واعلم أيضاً أن في المسألة قولاً ثالثاً هو أنه لا يجب ولا يستحب ، وهو قول أبي يوسف ، وتمسك بما رواه أبو اسحق عن الأسود عن عائشة « أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يحتب ثم ينام ولا يمس ماء » أخرجه أبو داود وغيره . وتعقب بأن الحافظ قال : غلط فيه أبو اسحق ، وبأنه لو صح حمل على أنه ترك الوضوء لبيان الجواز لثلا يعتقد وجوبه ، أو بأن معنى « لم يمس ماء » يعنى للغسل

(٣) قوله « والذين قالوا بالوجوب اختلفوا في علة » . أقول : هكذا في نسخة أن الذين اختلفوا في الوجه هم القائلون بالوجوب ، ولا أدري لم خصهم ، فإن هذا التعليل الذى ذكره يناسب القائلين بالاستحباب أيضاً . بل قوله فيما يأتى : وقد نص الشافعى فيه على أن ثبوت هذه العلة على التعليل شامل لأهل الاستحباب أيضاً ، لأن الشافعى منهم

علمه أن يبيت على إحدى الطهارتين^(١) ، خشية الموت في المنام^(٢) . وقيل : علمه أن ينشط إلى الغسل^(٣) إذا نال الماء أعضائه . وبنوا على هاتين العلتين أن الحائض إذا

(١) قوله : على إحدى الطهارتين ، أقول : في فتح الباري : فعلى هذا يقوم التيمم مقامه . وقد روى البيهقي بإسناد حسن عن عائشة ، أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا اجتنب وأراد أن ينام توضأ أو تيمم ، ويحتمل أن يكون التيمم هنا عند عسر وجود الماء .

(٢) قوله : خشية الموت في المنام ، أقول : ومن توضأ ثم نام ومات مات على الفطرة ، لما أخرجه الترمذي وحسنه وصححه ابن جرير وابن حبان من حديث البراء بلفظ : إذا أخذت مضجعت فتوضأ وضوءك للصلاة ، ثم اضطجع على شقك الأيمن ، الحديث . وفيه : فإن مات في ليلتك مت على الفطرة ، فإن أصبحت أصبحت وقد أصبت خيراً ، فقوله فالمراد خشية الموت في المنام أى والموت فيه على غير طهارة مفوت لهذه الفضيلة العظيمة

(٣) قوله : أن ينشط إلى الغسل ، أقول : في حينه ذلك ، فيكون الوضوء ذريعة إلى أنه لا ينام إلا مغسلاً ، إذ حين يقوم من منامه لا يناسبه إذا نال الماء أعضائه ، بل يناسب الأول . إن قلت إذا توضأ ونام ثم استيقظ هل يبدأ بغسل أعضائه الوضوء كما سلف في صفة الغسل أم قد كفاه وضوؤه قبل النوم ؟ قلت : لم أجد فيه كلاماً ، والأظهر أنه يكفي فيه غسلها قبل النوم ، فإذا أصبح أفاض الماء على سائر جسده . ويدل له قولهم : إنه لاجل أن يبيت على إحدى الطهارتين ، فانه دال أنه قد ارتفع الحدث الأصغر وهو أحد موجبي الجنابة وبقى الحدث الأكبر وتزيله الإفاضة على سائر الجسد . وفي قوله : إحدى الطهارتين ، ما يرشد إلى أنه يرتفع الحدث عن أعضاء الوضوء . ويؤيده ما رواه ابن أبي شبة - قال الحافظ ابن حجر : سند رجاله ثقات - عن شداد بن أوس الصحابي قال : إذا أجنب أحدكم من الليل ثم أراد أن ينام فليتوضأ فانه نصف غسل الجنابة ،

أرادت النوم ، هل تؤمر بالوضوء ، فقتضى التعليل بالمبيت على إحدى الطهارتين أن تتوضأ الحائض^(١) . لأن المعنى موجود فيها . ومقتضى التعليل بمصولة النشاط أن لا تؤمر به الحائض . لأنها لو نشطت لم يمكنها رفع حدثها بالفصل

وقد نص الشافعي على أنه ليس ذلك على الحائض . فيحتمل أن يكون راعى هذه العلة ، فنفى الحكم لاتفاتها . ويحتمل أن يكون لم يراعها ، ونفى الحكم لأنه رأى أن أمر الجنب به تعبد ، ولا يقاس عليه غيره . أو رأى علة أخرى غير ما ذكرناه . والله أعلم

٣٢ - الحديث الخامس : عن أم سَلَمَةَ^(٢) رضى الله عنها - زوج النبي ﷺ - قالت : جاءت أم سليم - امرأة أبي طلحة - إلى رسول الله ﷺ ، فقالت : يا رسول الله ، إن الله لا يستحيي من الحق ، فهل على المرأة من

(١) قوله : بالمبيت على إحدى الطهارتين أن تتوضأ الحائض ، أقول : قد يقال : فرق بين الحائض والجنب ، فإن الحائض لا ينقطع عنها خروج الناقض الموجب للفصل ، ولا يؤمن حدوثه عند الوضوء وعقبه ، بخلاف الجنب فإن الخارج الموجب لذلك قد انقطع وانتهى ، فلا يعم إلحاقها به ولو كانت العلة ما ذكر من المبيت على إحدى الطهارتين ، لكنه قد يقال : في بعض كتب المالكية إنه لا يبطل وضوء الجنب بشيء من النواقض سوى الجماع ، وعلوه بأنه لم يشرع لرفع حدث ، وإنما هو عبادة فلا ينقضه إلا ما أوجبه . ونظم فيه بعضهم :

إذا سألت وضوءاً ليس ينقضه سوى الجماع وضوء النوم للجنب

انتهى . وعلى كلامهم ما أسلفناه قريباً

الحديث الخامس (٢) قوله : أم سلمة ، أقول : أخر الشارح ترجمتها ، وأشار إليها آخر شرح الحديث ، وكذا أم سليم

غُسِّلَ إِذَا هِيَ اخْتَلَتْ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نَعَمْ، إِذَا رَأَتْ الْمَاءَ،
الكلام عليه من وجوه:

أحدها: قولها: إن الله لا يستحي من الحق، هذا تمهيد لبسط عندها في ذكرها ما تستحي النساء من ذكره^(١). وهو أصل فيما يصنعه الكتاب^(٢) والآداب في ابتداء مكاتباتهم ومخاطباتهم من التمهيدات لما يأتون به بعد ذلك. والذي يحسنه في مثل هذا^(٣) أن الذي يعتد به إذا كان متقدماً على المعتذر منه أدركته النفس صافية من العيب^(٤)،

(١) قوله: في ذكرها ما تستحي النساء من ذكره، أقول: وأخرج مسلم من رواية وكيع عن هشام أنها قالت لها أم سلمة: يا أم سليم، فضحت النساء. وكذا أخذ من حديث أم سليم. قال الحافظ ابن حجر: وهذا يدل على أن كتمان ذلك من عاداتهن لأنه يدل على شدة شهوتهن للرجال

(٢) قوله: وهو أصل فيما يصنعه الكتاب، أقول: هو المعروف في البديع ببراعة الاستهلال، وهو أن يأتي في أول الكلام بما يناسب المقصود، بأن تكون فيه إشارة إلى ما سيق له الكلام، ومثله أئمة البديع في النظم بمثل قوله: فقد أنجز الإقبال ما وعدا. فتقديم أم سليم بقولها: إن الله لا يستحي من الحق فيه إشارة إلى أن الذي يأتي بعده من الكلام مما يستحي عن ذكره، وقد تضمن هذا الابتداء منها الاعتذار قبل ذكر المعتذر منه

(٣) قوله: والذي يحسنه في مثل هذا، أقول: أي الذي يحسن تقديم هذا النوع من الكلام وهو العذر أنه يرد المعتذر عنه على النفس وقد صفاه بعده العذر عما كان ينشأ عنه من العيب لو تأخر

(٤) قوله: والعيب في كلامه^(٥)، أقول: بالمهلة فثناة تحية فوحدة، أي عيب

(١) كذا. ويختلف من عبارة الشرح. ولعل سببه تعدد نسخ الشرح، لأنها من إملاء ابن دقيق العيد لا من كتابته

وإذا تأخر العذر استقلت النفس المعتذر منه ، فتأثرت بقبحه ، ثم يأتي العذر رافعاً .
وعلى الأول يأتي دافعاً

الثاني : تكلّموا في تأويل قولها ^(١) ، إن الله لا يستحي من الحق ، ولعل قائلًا يقول : إنّه يحتاج إلى تأويل الحياء إذا كان الكلام مثبتاً ، كما جاء « إن الله حي كريم » ^(٢) ، وأما في النفي فالمستحيلات على الله تعالى تنفي . ولا يشترط في النفي أن يكون النفي ممكناً ^(٣)

عن صدور المعتذر منه ، ولا يجيء بالثناء الفوقية . ويؤيد الأول قوله ، فتأثرت بقبحه ، فالقبح هو العيب بالثناء التحتية ، ويقاربه قوله تعالى ﴿ عفا الله عنك لم أذنت لهم ﴾ فان تقديم العفو رافع للتألم من العيب ، ودال على أن المذكور بعده شيء يكون عنه ملامة وعتاب ، لكن قدم العفو دافعاً لذلك كما قال الشارح إنه مع تقديمه يكون دافعاً فلا يؤثر عند النفس ، ومع تأخيره يكون رافعاً لتأثرها . ولا شك أن دفع التأثير أولى من رفعه ، فان ذلك صيانة لها عن المؤلم ، والآخر تدارك لها بعد وقوعه

(١) قوله « تكلّموا على تأويل الحياء » أقول : وذلك لأنهم فسروا الحياء بأنه تغير وانكسار ، وذلك يستحيل في حق الله ، فلا بد من تأويله عند أهل التأويل ^(١) وسيأتي بيان تأويله في الوجه الثالث قريباً

(٢) قوله « كما جاء إن الله حي كريم » أقول : لإشارة إلى حديث أخرجه البيهقي عن سلمان قال « إني أجد في التوراة : إن الله حي كريم سخي أن يرفع العبد يديه فيردّهما صفراً لا خير فيهما » وأخرجه البيهقي عن سلمان قال « إني أجد في التوراة : إن الله حي كريم سخي أن يرد يدين غائبتين يسأل بهما خيراً »

(٣) قوله « ولا يشترط في النفي أن يكون النفي ممكناً » أقول : إن قلت : فان لم

(١) الحياء صفة من صفات البارئ تعالى يجب الإيمان بها وإمرارها كما جاءت ، وإثبات حقيقتها لله تعالى دون تعطيل ولا تشويه ولا تمثيل ولا تأويل (ليس ككثرة شيء وهو السميع البصير)

وجوابه : أنه لم يرد النفي على الاستحياء مطلقاً ^(١) ، بل ورد على الاستحياء من الحق . فبطريق المفهوم يقتضى أنه يستحي من غير الحق ، فيعود بطريق المفهوم إلى طريق الإثبات ^(٢)

الثالث : قيل في معناه ^(٣) : لا يأمر بالحياء فيه ، ولا يبيحه . أو لا يتمتع من ذكره . وأصل الحياء ، الامتناع ، أو ما يقاربه من معنى الاقتباس . وقيل : معناه أن سنة الله وشرعه أن لا يستحي من الحق

وأقول : أما تأويله على أن لا يتمتع من ذكره فقريب . لأن المستحي يتمتع من فعل ما يستحي منه . فالامتناع من لوازم الحياء . فيطلق الحياء على الامتناع ، إطلاقاً

يمكن ممكناً فافائدة الإخبار بنفيه وهو معلوم من عدم إمكانه ؟ قلت : ذكر ابن القيم في البدائع كلاماً حسناً فقال : ان صفات السلب المحض لا تدخل في أوصافه تعالى إلا إذا تضمنت ثبوتاً ، وكذلك الإخبار عنه بالسلب هو لتضمنها ثبوتاً ، كقوله تعالى ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ فإنه متضمن لكمال حياته وقيوميته ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وما مسنا من لغوب ﴾ متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله ﴿ وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ﴾ متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله ﴿ لم يلد ولم يولد ﴾ متضمن لكمال صمديته وغناه ، وسائرهما من الآيات الأخر . فلي ما أفاده بقوله لا ينق المحال ولا الممكن عنه تعالى إلا لتضمنه إثباتاً

(١) قوله « مطلقاً » أقول : بل ورد عليه مقيداً بالحق ، ومفهوم المخالفة يقتضى أنه سخرى من غير الحق ، والإثبات هو الذى يقتضى الى التأويل

(٢) قوله « الى طريق الإثبات » أقول : فالتأويل الذى تكلموا عليه فى الحديث صحيح ، إلا أنه تأويل بمفهومه لا بمنطوقه ، وهذا كله بناء على تأويل ما يورم فى حقه تعالى ، وهو أحد الطريقين فى ذلك

(٣) قوله « قيل فى معناه » أقول : أى فى معنى الحياء عند تأويله ، وذكر أربعة تأويلات ، وميز الراجح منها

لاسم للزوم على اللازم^(١) . وأما قولهم ، أى لا يأمر بالحياة فى الحق ولا يبيحه .
فيمكن فى توجيهه أن يقال : يصح التعبير بالحياة عن الأمر بالحياة . لأن الأمر بالحياة
متعلق بالحياة . فيصح إطلاق الحياة على الأمر به ، على سبيل إطلاق المتعلق على المتعلق
به . وإذا صح إطلاق الحياة على الأمر بالحياة ، فيصح إطلاق عدم الحياة من الشيء
على عدم الأمر به .

وهذه الوجوه من التأويلات تذكر لبيان ما يحتمله اللفظ من المعانى ، ليخرج
ظاهرة عن المنصوصية ، لا على أنه يحزم بإرادة متعين منها ، إلا أن يقوم على ذلك
دليل

وأما قولهم ، معناه : إن سنة الله وشرعه أن الله لا يستحي من الحق ، . فليس فيه
تحرير بالغ^(٢) . فإنه إما أن يسند فعل الاستحياء إلى الله تعالى أو لا . ويجعله فعلاً لما
لم يسم فاعله . فإن أسنده إلى الله تعالى فالسؤال باق بحاله . وغاية ما فى الباب : أنه زاد
قوله ، سنة الله وشرعه ، وهذا لا يخلص من السؤال . وإن بنوا الفعل لما لم يسم فاعله ،
فكيف يفسر فعلاً بنى للفاعل . والمعنيان متباينان . والاشكال إنما ورد على بناءه
للفاعل ؟

(١) قوله : إطلاقاً لاسم للزوم على اللازم ، أقول : فهو مجاز مرسل ، وقريته
عقلية ، وصح الوجه الثانى أيضاً لأنه أبعد من هذا ، ولذا قال فى هذا ، قريب ،
وقال فى الثانى ، فيمكن ، لأن علاقة التعلق خفية ليست كعلاقة الزوم ، وإن كان
لا يخلو عن شبه لزوم . وأما الثالث فقال الشارح : إنه كلام غير محرر

(٢) قوله ، كلام غير محرر ، أقول : وذلك لأنه أتى منه بفعل الاستحياء ، وهو
يحتمل أن يكون سبباً للفاعل وهو الله تعالى ، فالإشكال باق بعينه ، أو يكون مبنياً
للمفعول فهو أيضاً مشكل ، لأنه فسر به فعلاً مبنياً للفاعل وهو الذى فى لفظ أم سليم ،
ولا يصح تفسير ما بنى للفاعل بما بنى للمفعول لتغاير المعنيين ، على أنه لو استفسر عن
فاعل المبنى للمجهول لرجع عين المشكل ، ففرت أن الثالث تأويل مفتقر الى تأويل

الوجه الرابع : الأقرب ^(١) أن يجعل في الكلام حذف ، تقديره : إن الله لا يمتنع من ذكر الحق . و«الحق» هنا ^(٢) خلاف الباطل . ويكون المقصود من الكلام ^(٣) : أن يقتدى بفعل الله تعالى في ذلك ، وبذكر هذا الحق الذي دعت الحاجة إليه من السؤال عن احتلام المرأة

الوجه الخامس : الاحتلام ، في الوضع : اقتران من الحلم - بضم الحاء وسكون اللام - وهو ما يراه النائم في نومه . يقال منه حلم - بفتح اللام - واحتلم ، واحتلمت به ، واحتلمته . وأما في الاستعمال والعرف العام : فإنه قد خص هذا الوضع اللغوي ببعض ما يراه النائم ^(٤) . وهو ما يصحبه إنزال الماء ^(٥) . فلو رأى غير ذلك لصح أن يقال له : احتلم ، وضماً ، ولم يصح عرفاً

(١) قوله : الأقرب ، أقول : هذا تأويل رابع ، والثاني قريب ، والرابع أقرب ، والاول والثالث باطل . ولا يخفى أن هذا الأقرب هو القريب ، فإنه قال في الثاني إنه لا يمنع من ذكره أى الحق ، وهذا هو الوجه الرابع ، غاية أن هنالك ما صرح بأنه لا من اعتبار المضاف ، ولكنه ذكره في العبارة التي جعلها تأويلاً للشكل ، فلا فرق بين الوجهين الثاني والرابع في المآل فيما ظهر

(٢) قوله : «والحق» هنا ، أقول : ليس المراد في هذا التأويل الرابع لا في التأويلات الماضية ، بل المراد الحق في عبارة أم سليم بأى تأويل أولت

(٣) قوله : فيكون المقصود من الكلام ، أقول : على أى تأويل أولت فإن ذلك مقصود المتكلم

(٤) قوله : بعض ما يراه النائم ، وهو ما يصحبه إنزال الماء . أقول في القاموس : الاحتلام الجماع في النوم

(٥) قوله : وهو ما يصحبه إنزال الماء ، أقول : ويأتى فيه احتمال آخر في الوجه العاشر

الوجه السادس : قولها « هي ، تأكيداً » وتحقيق . ولو أسقطت من الكلام لم أصل المعنى

السابع : الحديث دليل على وجوب الغسل بإزالة المرأة الماء . ويكون الدليل على وجوبه على الرجل قوله « إنما الماء من الماء »^(١) ، ويحتمل أن تكون أم سليم لم تسمع قوله ﷺ « إنما الماء من الماء » ، وسألت عن حال المرأة لمسيح حاجتها إلى ذلك . ويحتمل أن تكون سمعته ، ولكنها سألت عن حال المرأة ، لقيام مانع فيها يوم خروجها عن ذلك العموم ، وهي ندرة نزول الماء منها

الثامن : فيه دليل على أن إزال الماء في حالة النوم موجب للغسل ، كما نزله في حالة اليقظة^(٢)

التاسع : قوله ﷺ « إذا رأيت الماء ، قد يرد به على من يزعم أن ماء المرأة لا يبرز »^(٣) . وإنما يعرف إزالتها بشهوتها ، بقوله « إذا رأيت الماء »

(١) قوله « تأكيداً » أقول : لم يرد به الاصطلاحى ، لأنه [ليس] تأكيداً لفظياً لا معنوياً ، وكذلك « من » ، في « من غسل ، زائدة للتأكيد ، لما تقرر عندهم من أن حروف الزيادة قيد التأكيد ، ولو حذفت لم يحتل الكلام بحذفها . وقد رواه البخارى في الأدب بحذفها . وأما هنا فرواه بإثباتها

(٢) قوله « بقوله إنما الماء من الماء » أقول : كأنه يريد أنه لا يقال يقاس الرجل على المرأة في ذلك ، لأن النص ثابت في حقه ولا يقاس مع نص ، وهذا عام للنساء والرجال ، ولا يقال كيف سألت أم سليم بعده ، لأنه قد يقال لم تسمعه ، أو أنها سمعته ولكنها جوزت أنه خاص بالرجال وأن النساء خارجات لقلة بروز مائهن ، فهو مانع عن مساواة الرجال في ذلك كما أفاده الشارح

(٣) قوله « كما نزله في حالة اليقظة » أقول : وحديث « رفع القلم عن النائم » ، إنما هو رفعه عن الإثم

(٤) قوله « وقد يرد به على من زعم أن ماء المرأة لا يبرز » أقول : ويرده أيضاً

العاشر : قوله عليه السلام « إذا رأت الماء ، يحتمل أن يكون مراعاة للوضع اللغوي في قولها « احتلت ، فإننا قد بينا أن « الاحتلام ، رؤية المنام كيف كان وضعا . فلما سألت « هل على المرأة من غسل إذا هي احتلت ، ؟ وكانت لفظة « احتلت ، عامة ، خصص الحكم بما إذا رأت الماء . أما لو حملنا لفظة « احتلت ، على المعنى العرفي ، كان قوله عليه السلام « إذا رأت الماء ، كالنا كيد ^(١) والتحقيق لما سبق من دلالة اللفظ الأول عليه . ويحتمل ^(٢) أن يكون الإنزال الذي يحصل به الاحتلام عرفا على قسمين : تارة يوجد معه البروز إلى الظاهر ، وتارة لا . فيكون قوله عليه السلام « إذا رأت الماء ، مخصصا للحكم بحالة البروز إلى الظاهر . ويكون فائدة زائدة ، ليست لمجرد التأكيد ، إلا أن ظاهر كلام من أشرنا إليه من الفقهاء ^(٣) يقتضي وجوب الغسل بالإنزال إذا عرفته

مارواه عبد الرزاق في هذه القصة « إذا رأت إحداكن الماء كما يرى الرجل ، وما رواه أحمد من حديث خولة بنت حكيم في نحو هذه القصة « ليس عليها غسل حتى تنزل كما ينزل الرجل ،

(١) قوله « كالنا كيد ، أقول : أدخل الكاف لانه ليس بتأكيد ، إذ هو من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وإذا احتلت من كلام السائلة ، إلا أنه أجاب عليها بأعادة سؤالها أو أفاده الحكم ، وكان يكفي أن يقول نعم ، إذ قولها إذا احتلت مقيد برؤية الماء لما عرفت

(٢) قوله « ويحتمل ، أقول : هذا الاحتمال مبني على أن الاحتلام يطلق على ما يراه الناظر مع إنزال الماء سواء رآه أو لم يره ، وذلك بناء على أن إنزال الماء من مقرة في البدن يصدق عليه الإنزال وإن لم يبرز ، فيقيد معنى احتلت في سؤالها أنزلت الماء برز أو لم يبرز ، فأجاب بأبانة أن الحكم لا يكون إلا مع الرؤية للماء ، ولا رؤية إلا إذا برز ، فخصص الحكم ، وهو إيجاب الغسل بحالة بروز الماء لا مطلق الاحتلام ، فيكون لقوله « إذا رأت الماء ، فائدة مستقلة يدار عليها الحكم

(٣) قوله « إلا أن ظاهر كلام من أشرنا إليه من الفقهاء ، أقول : هو الذي

بالشهرة ، ولا يوقفه على البروز إلى الظاهر . فإن صح ذلك ، فتكون الرؤية ، بمعنى العلم^(١) هنا . أى إذا علمت نزول الماء . وانه أعلم

وه أم سلة ، المذكورة في الحديث ، زوج النبي ﷺ^(٢) ، اسمها هند بنت أبي أمية المعروف بيزاد الراكب . وه أم سليم^(٣) ، بنت ملحان - بكسر الميم وسكون اللام وحاء مهملة - يقال لها الغنصاء . والرمضاء أيضاً . اسمها سهلة . وقيل : رميلة ، أو رملة . وقيل : رميثة . وقيل : مليكة

أشار إليه في الوجه التاسع بقوله قد يرد به على من زعم أن ماء المرأة لا يبرز ، ولم يذكر القائل بذلك من هو ، إلا أنه روى منع احتلام المرأة عن إبراهيم النخعي رواه عنه ابن أبي شبة

(١) قوله : بمعنى العلم ، أقول : في فتح الباري : ان العلم هنا متعذر ، لأنه أراد به عليها بذلك وهي نائمة فثبت به حكم ، لأن الرجل قد يرى أنه جامع وعلم أنه أنزل في النوم ثم استيقظ فلم يربللا لم يجب عليه الغسل اتفاقاً ، وكذلك المرأة . وإن أراد به عليها بذلك بعد أن استيقظت فلم يصح ، لأنه لا يستمر في اليقظة ما كان في النوم إلا إن كان مشاهداً ، فحمل الرواية على ظاهرها هو الصواب

(٢) قوله : زوج النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : تزوجها صلى الله عليه وآله وسلم بعد وفاة زوجها أبي سلة ، وكانت وفاته سنة ثلاث من الهجرة أو أربع ، فتزوجها صلى الله عليه وآله وسلم في ليال بقين من شوال في تلك السنة ، وكانت هي وزوجها أول من هاجر الى أرض الحبشة ، وقيل غيرها . روى لها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثمائة حديث وثمانية وسبعون حديثاً ، اتفاقاً على ثلاثة عشر حديثاً ، ولمسلم مثلاً ، والبخارى ثلاثة . وتوفيت سنة احدى وخمسين ، وصلى عليها أبو هريرة ، ودفنت بالبقيع ، وكان عمرها أربعاً وثمانين سنة ، وهي آخر زوجات النبي صلى الله عليه وآله وسلم موتاً ، وقيل بل أخراهن ميمونة

(٣) قوله : أم سليم ، أقول : بضم السين المهملة وفتح اللام ، وقد اختلف في

٣٣ - الحديث السادس : عن عائشة رضى الله عنها قالت : كُنْتُ أُغْسِلُ الْجَنَابَةَ ^(١) مِنْ تَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَيَخْرُجُ إِلَى الصَّلَاةِ ، وَإِنْ بَقِيَ الْمَاءُ ^(٢) فِي تَوْبِهِ ،

وَفِي لَفْظِ مُسْلِمٍ : لَقَدْ كُنْتُ أَفْرُكُهُ مِنْ تَوْبِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَكَاً ، فَيُصَلِّي بِهِ ،

اختلف العلماء في طهارة المني ونجاسته . فقال الشافعي وأحمد بطهارته . وقال مالك وأبو حنيفة بنجاسته

والذين قالوا بنجاسته اختلفوا في كيفية إزالته . فقال مالك : يغسل رطبه ويابس .

اسمها على خمسة أقوال ذكر الشارح أربعة : الأول بالسین المهملة ، والثاني بالراء وبعد الميم مشاة تحتية ، ثم رملة ، والرابع مليكة والكل من الثلاثة يريد التصغير . وزاد البرماوى خلصها وهو أنيفة بالنون والفاء مصغراً أيضاً ، وفي مليكة ضبط آخر بفتح الميم وكسر اللام . وأما الغميصاء بضم الغين المعجمة والصاد المهملة والزيمصاء بالزاي بدل الغين وهما بوزنة التصغير فلم يعدهما الشارح من أسمائها ، وكأنه رآهما لقباً ، وعدهما البرماوى من أسمائها . وهى أم أنس ، وتزوجها أبو طلحة ، خطيبها وكان مشركاً فآبت ودعته الى الاسلام فأسلم فقالت : إني أتزوجك ولا آخذ منك صداقاً إلا إسلامك ، فتزوجها فولدت له ، روى عنها ابنها أنس وغيره ، وشهدت بدراً وحنيناً

(١) الحديث السادس : عن عائشة قالت : كنت أغسل الجنابة ، . أقول : أى أثر الجنابة ، فيكون على حذف مضاف ، أو أطلقت الجنابة على المني مجازاً مرسلأو حقيقة عرفية

(٢) قوله : بقع الماء ، أقول : بضم الموحدة وفتح القاف جمع بقعة ، قال أهل اللغة : اللع البقع اختلاف اللوفين

وقال أبو حنيفة : يغسل رطبه ، ويفرك يابسه . أما مالك فمسلل بالقياس في الحكمين ، أغنى نجاسته وإزالته بالماء .

أما نجاسته فوجه القياس فيه من وجوه ^(١) . أحدها : أن الفضلات المستحيلة

(١) قوله : أما نجاسته فوجه القياس فيه من وجوه ، أقول : عدد الشارح ثلاثة أوجه ، أحدها أن الفضلات المستحيلة إلى الاستقذار في مقر تجتمع فيه نجاسة ، والمثي منها فليكن نجساً . أقول : هذا الوجه الأول قد أجاب عنه من قال بطهارته فقال : إن الحكم بالنجاسة إما أن يكون للاستحالة عن الغذاء ، أو للخروج من مخرج البول ، أو لكونه مع المستقذرات في المقر الذي يجمعها ، أو لمجموع الأمرين أو الثلاثة . الأول باطل إذ مجرد استحالة الفضلات عن الغذاء لا يوجب الحكم بنجاستها كالدمع والبصاق والمخاط . والثاني كذلك ، فإن خروجه من مخرج البول يفيد أنه متنجس لنجاسة مجراه لا أنه نجس العين ، وهو فاسد أيضاً لأن المجرى والمقر الباطن لا يحكم عليه بالنجاسة ، وإنما يحكم بالنجاسة بعد الخروج والافتصال ، ويحكم بنجاسة المنفصل لحبته وعينه لا لمجره ومقره . وقد علم بهذا بطلان الاستناد إلى مجموع الأمور الثلاثة . قالوا : والذي يوضح هذا أننا رأينا الفضلات المستحيلة عن الغذاء تنقسم إلى طاهر كالْبَصَاق والعرق والمخاط ، ونجس كالْبَوْل والغائط ، فدل على أن وجه جهة الاستحالة غير مقتضية للنجاسة ، ورأينا أن النجاسة دارت مع الخبث وجوداً وعدماً ، فالْبَوْل والغائط ذاتان خبيثتان متنتان مؤذيتان متميزتان عن سائر فضلات الأذى بالخبث والنتن والاستقذار ، تنفر عنهما النفوس وينأى عنهما ويتباعد أقصى ما يمكن . ولا كذلك هذه الفضيلة الشريفة التي هي مبدأ خيار عباد الله وساداتهم ، وهي من أشرف جواهر الإنسان وأفضل الأجزاء المنفصلة عنه ، ومعها من الحياة ما تميز به عن سائر الفضلات ، فقياسها على العذرة والبول أفسد قياس في العالم وأبعده عن الصواب .

وأيضاً فلو كان المني نجساً وكل نجس خبيث لما جعله الله مبدأ خلق الطيبين من عباده والطيبات ، وبهذا لا يكون من البول والغائط طيب ، فقد أبعد النجعة من جعل أصول بني آدم كالْبَوْل والغائط في الخبث والنجاسة . وأجاب القائل بالنجاسة بأنكم أكثرتم

إلى الاستقذار في مقر تجتمع فيه نجسة ، والمثى منها فليكن نجسا . وثانيها : أن الأحداث الموجبة للطهارة نجسة ، والمثى منها^(١) ، أى من الأحداث الموجبة للطهارة .

من التشنيع بنجاسة أصل الأدمى ، وتلك الشناعة مشتركة بيننا وبينكم ، فان جعل خواص عباده ظروفًا وأوعية للنجاسة كالبول والغائط والدم والمذى فلا يكون ذلك عائداً عليهم بالمعيب والدم ، فكذلك خلقهم من الماء النجس ، وما الفرق ؟ أجاب القائلون بالطهارة فقالوا : تعلقت بما لا تعلق لكم به ، واستروحتم الى خيال باطل ، فليسوا ظروفًا للنجاسة ، وإنما تصير الفضلة بولا وغائطا إذا فارقت محلها فيبتدئ يحكم عليها بالنجاسة ، وإلا فادامت في محلها فهي طعام وشراب غير خبيث ، وكذلك الدم لا يكون نجسا إلا إذا سفج وخرج ، فليسوا ظروفًا للنجاسة . وقد عرفت بهذا عدم نهوض هذا الدليل الأول الذى ذكره الشارح المحقق . قلت : للنجس أن يعارض في قولهم إن المثل مبدأ الطيبين من عباده والطيبات أنه أيضا مبدأ الخبيثين والخبيثات ، ومبدأ من جحد الرب ، بل مبدأ من ادعى الربوبية ومبدأ المشركين الذين أهل الايمان منهم كالشعره السوداء فى الجلد الأبيض أو البيضاء فى الأسود ، فالخبيثون الذين هو مبدأ لهم أكثر عدداً ، وهم أبعد خلق الله عن الطيب ، بل ذهب من ذهب الى أن ذواتهم نجسة^(٢) بالمبدأ مدخول وفى غيره^(٣) ويسند المنع بحديث « كل مولود يولد على الفطرة ، فالحنث طارىء على الفطرة قبطل المعارضة . ولك أن تؤيدها بحديث « انه تعالى حثا حثوة فقال : هذه الى النار ولا أبالى ، ثم حثا حثوة وقال : هذه الى الجنة ولا أبالى ، فأهل النار لا حظ لهم فى الطيب لا أصلا ولا فرعا ، فهم خبيثاء فى المبدأ والمنشأ . وأما حديث « كل مولود يولد على الفطرة ، فإنه إخبار بأنه يلد كل مولود قابلا للهداية مختاراً ، ويضل باتباع والديه

(١) قوله : ان الأحداث الموجبة للطهارة نجسة والمثى منها . أقول : هذا ثانى

(١) بياض بالأصل ، والمباراة بين البياضين ليست منسجمة

وثالثها : أنه يجري في مجرى البول فينجس^(١)

الأدلة . وأجاب القائل بالطهارة بأن يكون المني يتطهر منه على نجاسته ، فالجماع الحلال عن الأنزال يتطهر منه ، ولو كان التطهر منه لنجاسته لاخصت الطهارة بأعضاء الوضوء كالبول والدم

(١) قوله : أنه يجري في مجرى البول فينجس . . أقول : وهذا ثالث الأدلة ، وقد عرفت تقدم الجواب عنه قريبا ، وأن المجرى طاهر لا يحكم بنجاسة ما جرى فيه إلا بعد بروزه ، وقد عرفت أن المدعى بنجاسة العين . واعلم أنه بقي لم أدلة على النجاسة قياسية وسماعية ، وللطهرين أجوبة عنها^(٢) . قالوا : المني مبدأ المني ، وقد دل الشرع على نجاسته حيث أمر بغسل الذكر وما أصابه منه ، وإذا كان مبدأ نجسا فكيف بنهايته ؟ ومعلوم أن المبدأ موجود في الحقيقة بالفعل . أجب عنه بأن هذه لا دليل عليها ، ومن أين لك أن المني مبدأ المني ؟ فهما حقيقتان مختلفتان في الماهية والصفات والعوارض والطبيعة والرائحة ، فدعواك أن المني مبدأ المني ، وأنه مني لم يستحكم طبعه ، دعوى مجردة عن الدليل العقلي والنقلي والحسي ، فلا تكون مقبولة . ثم لو سلمت لك لم تفدك شيئا البتة ، فإن للبادي أحكاما تغالفها أحكام النواهي^(٣) ، فهذا الدم مبدأ اللبن وحكمهما مختلف ، بل هذا المني مبدأ الأذى والآذى طاهر العين ، ومبدأه عندك نجس العين ، فهذا من أظهر ما يفسد دليلك ويوضح تناقضك ، وهذا مما لا حيلة في دفعه ، فإن المني لو كان نجس العين لم يكن الآذى طاهر العين لأن النجاسة عندك لا تطهر بالاستحالة ، فلا بد من نقض أحد أصليك : إما أن تقول^(٤) أو تقول النجاسة تطهر بالاستحالة . فأما أن تقول : المني نجس ولا يطهر بالاستحالة ، ثم تقول مع ذلك بطهارة الآذى^(٥) فتناقض ما لنا إلا التكثير له . ومن أدلتهم أنه لا معنى لأحد =

(١) من أجوبتهم على طهارة المني قول عائشة رضي الله عنها : كنت أفركه من ثوب رسول الله ﷺ فيصل فيه ، (٢) لملة : النهايات (٣) كذا ، ولعله : بالطهارة (٤) كل هذا البحث القصد منه الرد على المالكية القائلين بنجاسة المني

== حتى يمدى فيتصل المذى بالمنى والمذى نجس اتفاقاً ، قال ابن الهمام في شرح الهداية قال شمس الأئمة : مسألة المنى مشكلة لأن كل خل يمدى ثم ينى ، إلا أن يقال إنه مغلوب بالمنى مستهلك فيه فيجعل تباً . انتهى . والجواب أن أدلة طهارة المنى قد قضت بالعفو عن المذى وأنه يكفيه fark يابساً تباً لما صحبه . فهذه أدلتهم القياسية . ولهم أدلة سمعية أيضاً فلنذكرها : منها تسمية المنى أذى كما سمي دم الحيض أذى ، والأذى هو النجس ، فقد أخرج الطحاوى من حديث أم حبيبة بنت أبي سفيان (١) أنها سئلت : هل كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى في الثوب الذى كان يضاجعك فيه ؟ قالت : نعم ، ما لم نر فيه أذى . وفي هذا دليل من وجه آخر ، وهو ترك الصلاة فيه . أجب عنه بأن قول أم حبيبة ما لم نر فيه أذى ، لا يدل على أن المراد بالأذى المنى بالمطابقة ولا التضمن ولا الالتزام ، وإنما أخبرت أنه كان يصلى في الثوب الذى يضاجعها فيه ما لم يرف فيه أذى ، ولو قيل : المراد بالأذى دم الطمث لكان المفسر له بذلك أسعد منكم بالصواب . قلت : غايته أنه محتمل ، ولا حجة في محتمل . قالوا : صح عن عائشة أنها كانت تغسله من ثوبه صلى الله عليه وآله وسلم ، وثبت عن ابن عباس أنه أمر بغسله ، وكذلك عن أبي هريرة ، ومثله عن عمر وابن مسعود . وأجب عنه بأن غسل عائشة الثوب لا يدل على نجاسته ، فانه لا ريب أن الثوب قد يغسل من الوسخ والقذر والنجاسة ، فلا يدل غسل الثوب منه على نجاسته ، وقد كانت تغسله تارة وتمسحه أخرى وتفركه أحياناً ، ففركه ومسحه دليل على طهارته ، وغسله لا يدل على نجاسته ، فلو أعطينم الأدلة حقها لما استدللتم على نجاسته بها . وأما استدلالكم بأمر ابن عباس من يغسله فانه ثبت عنه مرفوعاً الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : انه بمنزلة البصاق والمخاط ، أمطه عنك ولو بأذخرة ، أخرجه الدارقطنى من حديث اسحق بن يوسف الأزرق حدثنا شريك عن محمد بن عبد الرحمن

(١) أم حبيبة اسمها رملة تزوجها النبي ﷺ بعد وفاة زوجها بالحبيشة وأصدقها عنه النجاشى ٤٠٠ درهم وحملت اليه بالمدينة ، ولما جاء والدها أبو سفيان ليجدد العهد طوت الفرائش عنه

وأما في كيفية إزالته : فلأن النجاسة لا تزال إلا بالماء ^(١) ، إلا ما عني عنه من

عن عطاء عن ابن عباس قال : سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المني يصيب الثوب فقال : إنما هو ، الحديث ، فأمره بغسله لا يدل على نجاسته بل للنظافة ، وكذلك ما رويتم عن عمر وغيره فإنه الأمر بالغسل وهو لا يدل على النجاسة ، ولا يعلم أن صحابيا واحدا قال هو نجس البتة ، بل غايته ما روى عن الصحابة من الأمر بغسله وفيه ما عرفت من الاحتمال . ثم قال القائل بالطهارة : والذي يقطع دابر القول أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم أن الأمة شديدة البلوى به في أبدانهم وثيابهم وفراشهم ولم يأمر يوما بغسل ما أصاب من ثوب أو بدن البتة ، ويستحيل أن يكون كالبول ، ولم يتقدم لهم بحرف واحد في الأمر بغسله ، وتأخير البيان عن وقت الحاجة عليه ممتنع . وقد روى الإمام أحمد في مسنده من حديث عائشة قالت : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسلك المني من ثوبه بمرق الإذخر ويفته من ثوبه يابساً ثم يصلي فيه ، وهذا صريح في طهارته لا يحتمل تأويل البتة ، وثبت عنها أنها أنكرت على رجل أعارته ملحفة صفراء فنام عليها فاحتلم فغسلها ، فأنكرت عليه غسلها وقالت : إنما كان يكفيه أن يفرك بأصبعه فرجاً فركته من ثوب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأصبعي ، وروى الدارقطني من حديث ابن عباس قال : سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن المني يصيب الثوب قال : إنما هو بمنزلة البصاق والمخاط ، وإنما يكفيك أن تمسح بخرقه أو بأذخر ، واسناده صحيح كما قاله ابن القيم في بدائع الفوائد ، ومنه أخذنا ما سمعته من الأدلة والأجوبة ، وإن أطلنا به فإنه عما يعم به البلوى ويكثر فيه النزاع ، ولا يخفى قوة القول بطهارته . نعم لم يجعل حكم البصاق والمخاط على إزالته بالدلك أو المسح أو الغسل ، وقال بعض المتأخرين : مقتضى الأدلة هنا التردد فنقف عنده ، والأحوط عملاً التحرز عن المني فنكون قد سمعنا القول فاتبعنا أحسنه ، إذ لا أحسن من الوقوف اعتقاداً عند مقتضى الأدلة وعملاً من العمل على الاحتياط ^(١)

(١) قوله : « وأما كيفية إزالته فلأن الانجاس لا تزال إلا بالماء ، أقول : هو =

(١) هذا هو الواجب اتباعه فعليك بهذا البحث فإنه مفيد جداً

== عطف على قوله ، أما نجاسته ، وهو بيان لجرى مالك على القياس في إزالته كما جرى عليه في القول بنجاسته . واعلم أن هذا القياس يحتاج الى بيان ، فالقياس في هذا الأصل قد بينه وبوب له ابن رشد المالكي في البداية والنهاية بابا لما تزال به النجاسات ، وقد حصر ما تزال منه النجاسات ثلاثة : في الأبدان ، والثياب ، والمساجد . وافقوا على أن الماء الطاهر المطهر يزيل النجاسة من هذه الثلاثة المحال ، وافقوا على أن الحجارة تزيلها من الفرجين ، واختلفوا فيما سوى ذلك من المائعات والجامدات ، فنهب قوم إلى أن كل طاهر يزيل النجاسة ما لم يكن أو جامداً من أى موضع كان ، إلا أنها لا تزيل النجاسة بمائع سوى الماء . قال : وسبب اختلافهم في إزالة النجاسة ما عدا الماء فيما عدا الفرجين هو هل المقصود بإزالة النجاسة بالماء إتلاف عينها فقط فيستوى في ذلك مع الماء كل ما كان يتلف عينها أم للباء في ذلك مزيد خصوص ليس لغير الماء ؟ فن لم يظهر للباء عنده مزيد خصوص قال بازائها بسائر المائعات المزيلات والجامدات الطاهرة ، ومن رأى أن للباء في ذلك مزيد خصوص منع ذلك إلا في مواضع الرخصة فقط وهي المخرجات . ولما طالبت الحنفية الشافعية بذلك الخصوص الزائد الذي للباء ^(١) في ذلك إلى أنها عبادة ، إذ لم يقدروا أن يعطوا شيئاً معقولاً حتى أنهم سلبوا أن الماء لا يزيل النجاسة بمعنى معقول ، وإنما إزالته بمعنى شرعي حكيم . وطال الخطب والجدال بينهم هل إزالة النجاسة بالماء عبادة أو لمعنى معقول خلفاً عن سلف ، واضطرت الشافعية إلى أن تثبت أن في الماء قوة شرعية في رفع حكم النجاسات ليست في غيره ، وإن استوى مع سائر الأشياء في إزالة العين ، وإنما المقصود إنما هو إزالة ذلك الحكم الذي اختص به الماء لإذهاب عين النجاسة ، بل قد تنهب العين ويبقى الحكم فباعدوا المقصد ، وقد كانوا اتفقوا قبل مع الحنفيين أن طهارة النجاسة ليست بطهارة حكيمية أغنى شرعية ، ولذلك لم يحتج إلى نية ^(٢) ، ولو

(١) يباح بالأصل ، ولعله : أجازوا

(٢) لأن النجاسة تزيل بالفصل ولو لم يكن نية ، لأنها من قبيل التروك فلذا لم تكن إزالتها حكيمية بالمعنى المفهوم للفقهاء .

آثار بعضها . والفرد يلحق بالاعم الأغلب^(١)

وأما أبو حنيفة فإنه اتبع الحديث في فرك اليابس ، والقياس في غسل الرطب^(٢) ، ولم ير الاكتفاء بالفرك دليلاً على الطهارة^(٣) . وشبهه بعض أصحابه^(٤) بما جاء في

راموا الانفصال عنها بأنا نرى أن في الماء قوة لإحالة الانجاس والأدناس وقلعها من الثياب والأبدان ليست لغيره ، ولذلك اعتمدته الناس في تنظيف الأبدان والثياب ، لكان قولاً جيداً وغير بعيد ، بل لعله واجب أن يعتقد أن الشارع إنما اعتمد في كل موضع لغسل النجاسات الماء لهذه الخاصية التي في الماء ، ولو كانوا قالوا هذا لكانوا قد قالوا في ذلك قولاً هو داخل في مذهب الفقيه الجارئ على المعاني ، وإنما يلجأ الفقيه أن يقول « عبادة » إذا ضاق عليه المسلك مع الخصم ، فتأمل ذلك ، فإنه بين أمرهم في أكثر المواضع . انتهى . وبه عرفت أن هذا الأصل الذي أشار إليه الشارح وعرفت قوله إلا ما عني عنه من آثار بعضها

(١) قوله « والفرد يلحق بالاعم الأغلب » . أقول : يريد بالفرد المني ، والاعم الأغلب ما عداه من النجاسات ، فيلحق بها في أنه لا يطهره إلا الماء

(٢) قوله « والقياس في غسل الرطب » ، أقول : أي اتبع القياس على سائر النجاسات في غسل الرطب من المني ، وليس بقياس محض ، بل فيه نص يأتي قريباً للشارح

(٣) قوله « ولم ير الاكتفاء بالفرك دليلاً على الطهارة » ، أقول : لم ير أن مخالفته للنجاسات باجراً فركه ، مع أنه لا يجري فيها دليل على طهارته ، لأن المقصود فعل الفرك مطهراً له بخصوصه عملاً بالنص

(٤) قوله « وشبهه بعض أصحابه » ، أقول : شبه حكمه بالنجاسة للمني مع قوله أنه يطهر بالفرك لما ثبت من ذلك الفعل وأنه يطهر به ، ولا يدل ذلك على طهارة العذرة . وحاصله أن أبا حنيفة بنى على أصله بأن كل طاهر يزيل عين النجاسة مائماً كان أو جامداً في أي موضع كان ، وكأنه يريد بأزالة العين إزالة معظمها

الحديث من ذلك النعل من الأذى . وهو قوله ﷺ ، إذا وطئ أحدكم الأذى بخفه أو بنعله ، فطهورهما التراب ، رواه الطحاوى من حديث أبي هريرة . فإن الاكتفاء بالدلك فيه لا يدل على طهارة الأذى

وأما الشافعى فاتبع الحديث في فرك اليابس ، ورآه دليلا على الطهارة ^(١) . فإنه لو كان نجساً لما اكتفى فيه إلا بالغسل ، قياساً على سائر النجاسات . فلو اكتفى بالفرك - مع كونه نجساً - لزم خلاف القياس . والأصل عدم ذلك

وهذا الحديث يخالف ظاهره ما ذهب إليه مالك ^(٢) . وقد اعتذر عنه بأن حمل على الفرك بالماء . وفيه بعد . لأنه ثبت في بعض الروايات ^(٣) في هذا الحديث عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت ، لقد رأيتنى ، وإنى لأحكه من ثوب رسول الله ﷺ يابساً بظفري ^(٤) ، وهذا تصريح بيبسه . وأيضاً في رواية يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت ، كنت أفرك المني من ثوب رسول الله ﷺ إن كان يابساً ، وأغسله أو أمسحه إذا كان رطباً ، شك الراوى . وهذا التقابل - بين الفرك والغسل - يقتضى اختلافهما

(١) قوله ، ورآه دليلا على الطهارة ، أقول : بى على أصله في أنها لا تزال النجاسة إلا بالماء كسائر النجاسات

(٢) قوله ، يخالف ما ذهب اليه الامام مالك ، أقول : لأنه أثبت هذا الحديث الاكتفاء بزوال المني بالفرك ، ومالك يقول : لا يزول إلا بالماء

(٣) قوله ، في بعض الروايات ، أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث عائشة ، وبعده أيضاً ما صححه الترمذى من حديث همام بن الحارث : أنكرت على ضيفها غسله الثوب فقالت ، لم أفسد علينا ثوبنا ؟ إنما كان يكفيه أن يفركه بأصابعه ، فربما فركته من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأصابعى ، الحديث تقدم

(٤) قوله ، بظفري ، أقول : في القاموس بالضم وبضميتين ، وبالكسر شاذ ، يكون للانسان وغيره كالظفور

والذى قرب التأويل المذكور - عند من قال به ^(١) - ما فى بعض الروايات ^(٢) عن عائشة : أنها قالت لضيفها الذى غسل الثوب : إنما كان يجزيك - إن رأيته - أن تغسل مكانه ، وإن لم تره فضحت حوله ، فلقد رأيته أفرقه من ثوب رسول الله ﷺ ، فحشرت الإجزاء فى الغسل لما رآه . وحكمت بالنضح لما لم يره ^(٣) . وهذا حكم النجاسات . فلو كان هذا الفرق المذكور من غير ماء ناقض آخر الحديث أوله ، الذى يقتضى حصر الإجزاء فى الغسل ، ويقتضى إجراء حكم سائر النجاسات عليه فى النضح ، إلا أن دلالة قولها : لاحكه يابساً بظفري ، أصرح وأنص على عدم الماء بما ذكر من القرائن ، من كونه مفروكا بالماء . والحديث واحد ، اختلفت طرقه . وأعنى بالقرائن : النضح لما لم يره ، وقولها : إنما كان يجزيك ،

ومن الناس ^(٤) من سلك طريقة أخرى فى الأحاديث التى اقتصر فيها على ذكر

(١) قوله : والذى قرب التأويل عند من قال به ، أقول : أى التأويل لمن اعتد للمالك عن حديث الفرق بأنه بالماء ، إلا أنه لا يخفى أنه لا يقرب ذلك التأويل ما ذكره أن غاية ما أفاده هذا الحديث أنه يغسل ما رآه وينضح ما لم يره ، والغسل لا يستلزم الفرق بل ليس من مسماه ، فالفرق زيادة على الغسل ، فالحديث لا يدل عليه . فلا تقرب . ويلزم منه أن مالكاً يقول : إنه لا بد من الفرق للبنى مع غسله ، وهذا لم يقل به ، بل هو عنده كغيره من النجاسات . ولذا رجح الشارح بعد التأويل أخرى

(٢) قوله : فى بعض الروايات ، أقول : تقدم أنه أخرجه الترمذى وصحها

(٣) قوله : بالنضح لما لم يره ، أقول : تقريره أنه إذا كان لا بد من النضح لما لم يره فالفرق لا يجزى إلا مع الماء ، فانه احتيج إليه مع عدم زوال العين ، فكيف معها . وقولها : إنما كان يجزيك ، دل على أنه لا يجزى شيئاً إلا غسل ما رآه . وقد يجاب عن هذا بأن مرادها بما يراه الأخضر لا اليابس بقرينة حديث الفرق ، وحيثئذ فلا تناقض فى الحديث

(٤) قوله : ومن الناس ، أقول : هو من أدلة القائلين بنجاسته ، قالوا :

الفرک ، وقال : هذا لا يدل إلا على الفرک من الثوب . وليس فيه دلالة على أنه الثوب الذى يصلى فيه ، فيحمل على ثوب النوم . ويحمل الحديث الآخر الذى ذكره المصنف - وهو قولها - فيخرج إلى الصلاة ، وإن بقع الماء في ثوبه . - على ثوب الصلاة

ولا يقال : إذا حملتم الفرک على غير ثوب الصلاة ، فأى فائدة في ذكر ذلك (١) ؟
لأننا نقول : فائدته بيان جواز لبس الثوب النجس في غير حالة الصلاة

وهذه الطريقة قد تتشبه لو لم تأت روايات صحيحة (٢) بقولها : ثم يصلى فيه ، وفي بعضها : فيصلى فيه ، وأخذ بعضهم من كون الفاء للتعقيب : أنه يعقب الصلاة بالفرک . ويقضى ذلك عدم الغسل قبل الدخول في الصلاة ، إلا أنه قد ورد بالواو ، وبثم أيضاً في هذا الحديث . فإن كان الحديث واحداً فالألفاظ مختلفة . والمقول منها واحد . فتقف الدلالة بالفاء (٣) إلا لمرجح لها . وإن كانت الرواية بالفاء حديثاً مفرداً ، فيتجه ما قاله

الاحاديث الواردة في فرکه ومسحه بأذخرة إنما هو في ثياب النوم لا في ثياب الصلاة ، قالوا : والثياب النجسة بالغائط والدم والبول لا بأس بالنوم فيها ، ولا تجوز الصلاة فيها ، فقد يجوز أن يكون المني كذلك . قالوا : وإنما تكون تلك الآثار حجة علينا لو كنا نقول لا يجوز النوم في الثوب النجس ، فإذا كنا نبيح ذلك نوافق ما روينا عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله : ذلك ، ونقول من بعد لا تصح الصلاة في ذلك ، فلم يخالف شيئاً عما روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله : لو لم تأت روايات صحيحة ، أقول : أخرج مسلم من حديث عائشة : لقد رأيته أفرک من ثوب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فرکاً فيصلى فيه ، قال الحافظ ابن حجر : هذا التعقيب بالفاء ينفي احتمال تخط الغسل بين الفرک والصلاة ، وهو مثل ما أشار إليه الشارح

(٣) قوله : فتقف الدلالة بالفاء ، أقول : لأنها محتملة أنها لفظه صلى الله عليه وآله وسلم

واعلم أن احتمال غسله بعد fark واقع^(١) ، لكن الأصل عدمه . فيتعارض
النظر بين اتباع هذا الأصل ، وبين اتباع القياس ومخالفة هذا الأصل . فترجح منهما
عمل به . لا سيما إن انضمت قرائن في لفظ الحديث تنفي هذا الاحتمال ، فإذا ذاك
يتقوى العمل به . وينظر إلى الراجح بعد تلك القرائن ، أو من القياس
وقد استعمل في هذا الحديث لفظ «الجنب» ، بإزاء «المنى» ، وقد ذكرنا أنه
يستعمل بإزاء المنع والحكم الشرعي المرتب على خروج الخارج . والله أعلم

وآله وسلم أو لفظ الراوى ، وما دخله الاحتمال بطل به الاستدلال^(٢) فثبت
الدلالة . وقوله : إلا إن تقدم مرجح يرجع رواية الفاء عمل بها . أقول : قد ذكر
الحافظ ابن حجر أن في مسلم أنها كانت تحمكة من ثوبه صلى الله عليه وآله وسلم وهو
يصل ، وهذه صريحة أنه كان يصل وهو في الثوب بلا fark ولا غسل ، إلا أن يقال :
يجوز أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما علم به

(١) قوله «واعلم أن احتمال fark بعد الغسل واقع» . أقول : الاحتمال لا يدفع
الظهور ، سيما والأصل عدمه كما قال الشارح المحقق ، سيما وهما قرائن تنفي الاحتمال
مثل الفاء^(٣) وكونه fark وهو يصل فيه ، ومن البعيد أن يغسل بعد fark ولا
يذكره الراوى ، سيما ولو غسله لما باشره في الأغلب إلا الراوى أعنى عائشة . وقولها
«إن كان يابساً فركته وإن كان رطباً مسحته أو غسلته» ، فانه لو غسل بعد fark لما
كان للتقسيم فائدة يعتد بها ، ويرجح عدم الغسل بعد fark أيضا القياس على غيره .
فانه ليس لنا نجاسة fark أولاً ثم تغسل ثانياً

(١) هذه قاعدة عند بعض أهل الأصول . غير أن اطرادها في كل محتمل مشكل ، إذ
كل من كان له هوى يمارض دليلاً تحايل على أن يؤوله بتأويلات . والحق أن الدليل إذا
ورد صريحاً وجب العمل به حتى ولو احتمل التأويل

(٢) أى فاء التقييد المفيدة للتقسيم

٣٤ - الحديث السابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن النبي ﷺ قال : « إذا جَلَسَ بَيْنَ شُعْبَيْهِ الْأَرْبَعِ ، ثُمَّ جَهَّدهَا ، فَقَدْ وَجَبَ الْغُسْلُ »
وفي لفظ : « وَإِنْ لَمْ يُنْزَلْ »

« الشعب »^(١) ، جمع شعبة ، وهى الطائفة من الشيء ، والقطعة منه . واختلفوا فى المراد بالشعب الأربع . فقيل : يداها ورجلاها ، أو رجلاها وغذاها ، أو غذاها وأسكتها^(٢) أو نواحي الفرج الأربع . وفسر « الشعب » ، بالنواحي ، وكأنه تحويم^(٣) على طلب الحقيقة الموجبة للغسل . والأقرب عندي^(٤) أن يكون المراد : اليدين

الحديث السابع . (١) قوله « الشعب » . ذكر الشارح فى تفسير الشعب الأربع أربعة أقوال ، وسردها ابن حجر فى فتح البارى على ترتيب الشارح ، وزاد قولاً خامساً ساقاها وغذاها ، وسادسها غذاها وشفرها

(٢) قوله « أسكتها » ، بضم الهمزة وسكون السين ، قال الأزهري : الأسكتان ناحيتا الفرج ، والشفران طرف الناحيتين

(٣) قوله « كأنه تحويم » ، أقول : بالمشاة الفوقية والحاء المهمة من حوم^(٥) حول الشيء : طاف به . ومراده أن تفسير الشعب نواحي الفرج بما يليه تقريب من الحقيقة الموجبة للغسل ، فانه لا يوجبه إلا التقاء الختانين لا مجرد الجلوس بين اليدين والرجلين أو الفخذين ، إلا أنه عارض هذا الذى أراده حمل الالفاظ على حقيقتها الذى رجح به الشارح محتاره على هذا

(٤) قوله « والأول عندي أقرب » ، أقول : أى من الأقوال ، وقد ذكر فى وجه الترجيح أنه أقرب الى الحقيقة أو هو الحقيقة نفسها ، وقال الحافظ ابن حجر فى فتح البارى : إنه رجح القاضى عياض رحمه الله الأخير ، وهو نواحي فرجها

(١) حوم بفتححات ثلاث على وزن فعل مضارعه يحوم بفتح عينه وتقلب الواو ألفاً فيقال حام يحوم بضم فائه وإسكان العين وضم اللام فى المضارع

والرجلين ، أو الرجلين والفخذين . ويكون الجماع مكنايا عنه بذلك ، ويكتفى بما ذكر عن التصريح . وإنما رجعنا هذا لأنه أقرب إلى الحقيقة ^(١) . إذ هو حقيقة في الجلوس بينها . وأما إذا حمل على نواحي الفرج فلا جلوس بينها حقيقة ^(٢) . وقد يكتفى بالكناية عن التصريح ، لا سيما في أمثال هذه الأماكن التي يستحي من التصريح بذكرها

وأيضاً ^(٣) فقد نقل عن بعضهم أنه قال : الجهد ، من أسماء النكاح . ذكر ذلك عن الخطابي ^(٤) . وعلى هذا فلا يحتاج إلى أن يجعل قوله : جلس بين شعبها الأربع ،

الأربع ، قال : واختار ابن دقيق العيد الأول أو الثاني كما عرفت

(١) قوله : لأنه أقرب إلى الحقيقة ، . أقول : أي حقيقة بينية الجلوس ، ولذا قال في الجلوس بينها لا حقيقة الشعب ، إذ ظاهر سردم الأقوال في تفسيرها أنها حقيقة في كل واحد وأنها من المشترك

(٢) قوله : فلا جلوس بينها حقيقة ، أقول : وملاحظة الحقيقة في الألفاظ هي الأصل ، وإن كان الحمل على خلافها يصير الكلام كناية ولا ضير فيه ، والذي حمله على نواحي الفرج فوت الحقيقة في الجلوس وبينية الجلوس ، ولم تم له الحقيقة الموجبة للفعل بل حوم لها ، فقامت له الحقيقة في الألفاظ ولا في المعنى المراد ، فإن الجلوس بين نواحي الفرج كناية أيضاً عن الجماع

(٣) قوله : وأيضاً ، أقول : عطف على قوله : لأنه أقرب إلى الحقيقة ، وهو مرجع آخر لحمل الشعب على أحد القولين الأولين ، وهو أن الجهد هو النكاح في المعنى إذا جلس بين تذيها ورجليها أو غنذيها ثم نكحها ، وحيثئذ فكل لفظ في معناه الحقيقي ولا كناية في الكلام ولا مجاز

(٤) قوله : ذكر ذلك عن الخطابي ، أقول : وفي النهاية لابن الأثير ^(١) ونقل

(١) في غريب الحديث من أحسن ما صنف في ذلك . وابن الأثير هو أبو السعادات المبارك بن أبي الكرم . مات سنة ٦٣٠

كناية عن الجماع . فإنه صرح به بعد ذلك

وقوله في الحديث : ثم جهدها ، بفتح الجيم والماء أى بلغ مشقتها . يقال منه : جهده ، وأجده ، أى بلغ مشقته . وهذا أيضا لا يراد حقيقته ^(١) ، وإنما المقصود منه وجوب الغسل بالجماع ، وإن لم ينزل . وهذه كلها كتابيات ، يكتبني بفهم المعنى منها عن التصريح

وقوله : بين شعبها الأربع ، كناية عن المرأة ، وإن لم يجر لها ذكر ، اكتفاء بفهم المعنى من السياق ، كما في قوله عز وجل (٢٨ : ٣٢ حتى توارت بالحجاب) والحكم - عند جمهور الأمة - على مقتضى هذا الحديث ، في وجوب الغسل بالالتقاء الحشائين ، من غ - ير إنزال ^(٢) .

أنه من أسماء النكاح ، وقال الفاكهاني : لم أر هذا القول - أعني قول الخطابي - في شيء من دواوين اللغة المشهورة ، وأكثر ما قاله الجوهري وغيره : الجماع الشهوان ، فعلان من الشهوة ، وهو أعم من أن يكون للنكاح وغيره . انتهى . قلت : لم يرد عليه استفسار النكاح هل أريد به العقد أو الوطء ، معلوم أنه لم يرد إلا الثاني ، لكن الوطء يراد به الإيلاج ، وحيث يخرج الحديث عن إفادة المعنى الذي سبق لبيانته فتأمل (١) قوله : وهذا أيضا لا يراد حقيقته ، أقول : وقد ورد في رواية أبي داود بلفظ : وأزرق الحتان بالحنان ، بدل قوله : ثم جهدها ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا يدل على أن الجهد هنا كناية عن معالجة الإيلاج ، وكأن مراده كمال الإيلاج ، وإلا فإنه قد يقال التقاء الحتانين يستلزم شيئا من الإيلاج ، فقد قال الحافظ : إن لفظ : ومن الحتان الحتان ، كما في مسلم ، ولفظ الالتقاء المراد به المحاذاة كما دل له حديث الترمذي إذا جاوز ، قال ولو حصل مجرد الجلوس لم يجب الغسل بالاجماع

(٢) قوله : من غير إنزال ، أقول : قد ورد بهذا اللفظ في مسلم من طريق مطر الوراق عن الحسن في آخر هذا الحديث : وإن لم ينزل ، ووقع ذلك في رواية قتادة أيضا ، ورواه ابن أبي خيثمة في تاريخه وفيه : أنزل أو لم ينزل ، وكذا رواه الدارقطني وصححه

وخالف في ذلك داود^(١) وبعض أصحابه الظاهرية . وخالفه بعض الظاهرية ووافق الجماعة . ومستند الظاهرية قوله **يُغْلَى** ، إنما الماء من الماء^(٢) ، وقد جاء في الحديث ، إنما كان الماء من الماء رخصة في أول الإسلام . ثم نسخ ، ذكره الترمذی

*

٣٥ - الحديث الثامن : عن أبي جعفر محمد^(٣) بن علي بن الحسين بن علي

(١) قوله « وخالف في ذلك داود الظاهري » . أقول : قال ابن العربي : لم يحاجب النفس أطبق عليه الصحابة فمن بعدهم ، وما خالف فيه إلا داود ، ولا عبرة بخلافه . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : ففيه الخلاف معترض ، فانه مشهور من الصحابة ثبت عن جماعة منهم ، لكن ادعى ابن القصار أن الخلاف ارتفع بين التابعين ، وهو معترض أيضاً ، فقد قال الخطابي : إنه قال به جماعة من الصحابة سمي بعضهم ، قال : ومن التابعين الأعمش . وتعقبه عياض وقال : لم يقل به أحد بعد الصحابة غيره ، وهو معترض أيضاً بأبي سلية بن عبد الرحمن . وقال الشافعي : حديث الماء من الماء ثابت لكنه منسوخ ، قلت : والناسخ حديث الباب وحديث « إذا التقي الحتانان » ،

(٢) قوله « إنما الماء من الماء » ، أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد الخدري ، ومفهوم الحصر فيه يقتضي أنه لا غسل من التقاء الحتانين ، وبه أخذ داود^(٤)

الحديث الثامن (٣) قوله « عن أبي جعفر محمد » ، أقول : لم يذكر الشارح من أحواله شيئاً ، وهو محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضوان الله عليهم ، ومحمد هو الذي يلقب بالباقر لأنه بقر العلم ، أي شق عن مشكلاته وغوامضه ، روى عن أبيه زين العابدين وأبي سعيد وابن عباس وأبي هريرة وغيرهم ، وروى عنه عمرو

(١) لأنه أخذ بظاهر الحديث المذكور ، وهو « إنما الماء من الماء » ، غير أن جمهور العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم يرون أنه منسوخ بحديث « إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل » ،

ابن أبي طالب رضى الله عنهم ، **«أَنَّهُ كَانَ هُوَ وَأَبُوهُ عِنْدَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، وَعِنْدَهُ قَوْمٌ»** . فسألوه عَنِ الْغُسْلِ ^(١) ؟ فقال : **يَكْفِيكَ صَاعٌ** . فقال رجل ^(٢) : **مَا يَكْفِينِي** . فقال جابر : **كَانَ يَكْفِي مَنْ هُوَ أَوْفَى ^(٣) مِنْكَ شَعْرًا ، وَخَيْرًا**

ابن دينار والزهرى وعطاء بن أبي رباح وغيرهم ، أخرج حديثه الجماعة . وأم محمد هذا هي أم عبد الله

(١) قوله «وعنده قومه» ، أقول : قال الحافظ ابن حجر في الفتح : أما النسخ التي وقف عليها من البخارى بلفظ «قوم» ، من دون ضمير . قال : ووقع في العمدة «وعنده قومه» بزيادة ضمير ، وجعله شارحها ضميراً يعود الى جابر وفيه ما فيه . وليست هذه الرواية في مسلم أصلاً ، وذلك وارد على قوله إنه يخرج المتفق عليه انتهى . فقوله وليست هذه الرواية يريد هذا الحديث بهذا اللفظ الذى في العمدة ، وهذا وارد على الزركشى فإنه أهمل التنبيه على هذا الحديث فإنه ليس من المتفق عليه . وقول ابن حجر : ان شارح العمدة جعله ضميراً لقوم جابر لا يريد به ابن دقيق العيد بل غيره

(٢) قوله «فسألوه عن الغسل» ، أقول : أفاد الحافظ أن السائل هو أبو جعفر محمد كما في مسند إسحق بن راهويه ، فنسبته الى الجميع مجاز . قال : ولهذا أفرد جابر الجواب وقال «يكفيك» ، وأفاد النسائي في رواية في سبب السؤال بما أخرجه عن جعفر بن محمد قال : تمارينا في الغسل عند جابر

(٣) قوله «فقال رجل» ، أقول : في الفتح أنه زاد الاسماعيل تلوم أى من اللوم ، قال الحافظ بعد نقله : وهذا يريد ما ثبت في رواياتنا لأن هذا القائل هو الحسن بن محمد ^(١) بن علي بن أبي طالب كما جزم به صاحب العمدة ، وليس من قوم جابر لأنه هاشمى وجابر أنصارى

(٤) قوله «أوفى» ، بالفاء وألف مقصورة ، ويحتمل أنه أوفى في الصفة والقدر

(١) محمد يلقب بابن الحنفية تفرقة بينه وبين أولاد فاطمة الزهراء رضى الله عنها

مِنْكَ^(١) بِرَبِّهِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - ثُمَّ أَمَّنَا فِي تَوْبٍ ،
وفي لفظ : كان رسول الله ﷺ يُفْرِغُ الْمَاءَ عَلَى رَأْسِهِ ثَلَاثًا^(٢) ،

أى الطول وأكثر كما قاله الحافظ

(١) قوله : وخير أمك ، أقول : مصحح في نسختنا من العمدة بالنصب ، وقال الحافظ : بالرفع عطف على أوفى الخبر به عن ، هو ، ، وفي رواية الأصيل بالنصب عطفاً على الموصول

(٢) قوله : وفي لفظ كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يفرغ على رأسه ثلاثاً ، أقول : هو أحد ألفاظ حديث جابر في البخارى من حديث أبي جعفر أيضاً ، وليس هو في رواية مسلم . وأوفى منه سياقاً قول البخارى : حدثني أبو جعفر قال لي جابر : أتاني ابن عمك - يعرض بالحسن بن محمد بن الحنفية - فقال : كيف الغسل من الجنابة ؟ فقلت : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأخذ ثلاثة أكف ويفيضها على رأسه ، ثم يفيض على سائر جسده . فقال الحسن : لاني رجل كثير الشعر ، فقلت : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أكثر منك شعراً . وفيه تصريح البخارى بأن الرجل هو الحسن بن محمد ، ويعرف أن صاحب العمدة استفاد تعيينه منه ، وإنما نسب ابن حجر الاستفادة الى صاحب العمدة لأنه زيادة في بيان ، إذ زيادة الضمير في قوته الثابت^(١) في روايته . وهذا الحديث في مسلم من حديث جعفر بن محمد أيضاً ولفظه : حدثنا جعفر عن أبيه عن جابر بن عبد الله قال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر من شعرك وأطيب انتهى . فقول الحافظ : إن الحديث لم يروه مسلم أصلاً وأنه وارد على صاحب العمدة يحمل على أنه أراد به اللفظ الأول الذي في العمدة دون قوله : وفي لفظ ، ، إلا أن النسختين لم يتطابقا على هذا اللفظ الآخر إنما تطابقا على معناه

(١) كذا ولعله : أثبت ، أو يبلغ

قال رضى الله عنه : الرجل الذى قال « ما يكفيني » هو الحسن بن محمد
ابن علي^(١) بن أبي طالب رضى الله عنه ، أبوه : محمد بن الحنفية

(١) قوله « هو الحسن بن محمد ، أقول : هو الحسن بن محمد بن علي بن أبي
طالب ، فسر به المصنف المبهم في قوله « فقال رجل ما يكفيني » فاستدعى ذلك الكلام
على الحسن وعلى^(٢) بن الحنفية ، فأما الحسن فكسبته أبو محمد وهو ابن محمد بن
علي بن أبي طالب المدنى التامى ، سمع مسلة بن الأكرع وجابر بن عبد الله الصهايين
وأباه وغيرهم من التابعين ، روى عنه عمرو بن دينار أخبرني الحسن بن محمد ، ولم أر
أحدا قط أعلم منه . وأما أبوه - وهو محمد بن علي بن أبي طالب - فهو ابن الحنفية
- أم ولد علي رضى الله عنه - واسمها خولة بنت جعفر بن قيس ، من بنى حنيفة بن
الجيم - بضم اللام وفتح الجيم وسكون الياء^(٣) - وهى من سبى بنى حنيفة ، سببت في
حرب اليمامة ، وكانت وقعة اليمامة في سنة إحدى عشرة بعد وفاته صلى الله عليه وآله
وسلم ، قيل هى أمة من إماء بنى حنيفة ، وكان أبو بكر صالحهم على ما في أيديهم من
الرقيق . وقيل هى من سبى بنى حنيفة أنفسهم ، وهى أبو بكر لملى رضى الله عنه . ولد
محمد هذا في خلافة أبي بكر على أرجح الأقوال ، وتوفى سنة خمس وتسعين وقيل غير
ذلك ، ودفن بالبقيع . وأما ولده الحسن بن محمد فقال ابن الأثير : وفاته في زمن
عبد الملك بن مروان ، وقال البرماوى : سنة خمس وتسعين على قول جماعة واختاره
الذهبي . وقد عرفت معنى قول عبد القى رحمه الله : أبوه هو ابن الحنفية أى الحسن
هو ابن محمد بن الحنفية ، ينسب الى أمه أشهر من نسبه الى علي رضى الله عنه ، فلذا
زاده بذلك إيضاحاً

(١) كذا ولعله : الحسن بن محمد بن علي ابن الحنفية يعنى محمداً ، فنسب الى أبيه وأمه
لتفرقة كما تقدم

(٢) في الأصل « لم بضم اللام وفتح الميم وسكون الباء » وهو تصحيف من النساخ .
وحنيفة لقب أنال (كغراب) بن لجيم بن صعب بن علي بن بكر بن وائل ، وهم قوم مسيلة

الواجب في الغسل : ما يسمى غسلاً^(١) . وذلك بإفاحة الماء على العضو وسيلانه عليه^(٢) . فتي حصل ذلك تأدى الواجب^(٣) . وذلك يختلف باختلاف الناس . فلا يقتدر الماء الذي يغسل به ، أو يتوضأ به ، بقدر معلوم . قال الشافعي : وقد يرفق بالقليل فيكفي ، ويغرق بالكثير فلا يكفي . واستحب أن لا ينقص في الغسل من صاع ، ولا في الوضوء من مد

وهذا الحديث أحد ما يستدل به على الاغتسال بالصاع^(٤) . وليس ذلك على سبيل التمهيد . وقد دلت الأحاديث على مقادير مختلفة^(٥) . وذلك - واه أعلم -

(١) قوله : ما يسمى غسلاً ، أقول : قد أسلفنا عن بداية المجتهد ما أفاد أن الغسل يطلق على مجرد الإفاحة وعليها مع الدلك ، وأنه لا يتم الاستدلال به على لزوم الدلك ولا على عدمه ، وكأنه يقول الشارح : الإفاحة تسمى غسلاً . والأصل براءة النعمة عن زيادة الدلك ، فيستدل بالاسم ، ففي هذه الضميمة وزيادة

(٢) قوله : وسيلانه عليه ، أى على العضو ، احتراز عن إفاحة لا تشمل العضو ولا تسيل على كل جزء منه

(٣) قوله : فإذا حصل ذلك تأدى الواجب ، أقول : فيه تقرير لما سلف من عدم اشتراط الدلك ، وأنه ليس بواجب إلا الإفاحة وعموم السيلان

(٤) قوله : أحد ما يدل على الاغتسال بالصاع ، أقول : ويدل له والوضوء أيضاً ما أخرجه مسلم من حديث سفينة أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يتوضأ بالمد ويغسل بالصاع ، وأخرج أبو مظفر السمعاني من حديث أم سعد بلفظ : الوضوء مد والغسل صاع ، وسيأتي قوم يستقلون ذلك أولئك أهل خلاف سقى ، والأخذ بسقى^(١) . إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : فيه متروك

(٥) قوله : ودلت الأحاديث على مقادير مختلفة ، أقول : أخرج الطبراني من

(١) كذا ، وله : أوله . والحديث حبيب

لاختلاف الأوقات ^(١) ، أو الحالات . وهو دليل على ما قلناه ^(٢) من عدم التحديد
و الصاع ، أربعة أمداد بعد النبي ﷺ . والمد رطل وثلاث ^(٣) ، وأبو حنيفة

حديث أبي أمامة : تواضاً بنصف مد ، قال الحافظ ابن حجر : وفيه متروك .
وأخرجه البيهقي « بأقل من مد » ، وأخرج ابن خزيمة وابن جبان من حديث عبد الله
ابن زيد : تواضاً بنحو ثلثي مد ، ورواه أبو داود والنسائي من حديث أم عمارة
الأنصاري وصححه أبو زرعة ، وعند مسلم من حديث أنس : كان يتواضاً بالمد ،
ويغتسل بالصاع إلى خمسة أمداد ، وفيه عن حذيفة أيضاً : كان يغتسل بخمسة
مكايك ويتواضاً بمكوك ، وفيه من حديث عائشة أنها : كانت تغتسل هي وهو صلى
الله عليه وآله وسلم في القدح وهو الفرق ، وفسره سفيان بثلاثة أصواع ، وفسر
المسكوك النووي بالمد وحسب ^(٤) ، وقد عرفت منها أنه اغتسل هو وعائشة بأقل من
صاع على ظاهر الرواية ، وقد تأولها جماعة

(١) قوله : لاختلاف الأوقات ، أقول : كوقت قلة الماء وكثرته ، والحالات
كمالة السفر أو نحوه

(٢) قوله : وهو دليل لما قلناه ، أقول : ما دللت عليه الأحاديث من اختلاف
المقادير دليل على أنه لا تحديد في ذلك . قلت : وبهذا يعرف أن القول بأنه
لا يستحب النقص عن المد في الوضوء يخالف ثبوت رواية ثلثي مد عنه في وضوئه
صلى الله عليه وآله وسلم ، ويفيد حديث أم سعد كراهية الزيادة على المد في الوضوء
وعلى الصاع في الغسل

(٣) قوله : والمد رطل وثلاث ، أقول : بالبغدادى . وهذا عند الجمهور ، وخالفهم
في ذلك أبو حنيفة كما يأتي ، والرطل على ما قاله الرافعي مائة وثلاثون درهماً ، ورجح
النوى أنه مئة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم ، قال الحافظ ابن حجر :
وقد بين قوله سبب اختلاف العلماء في ذلك فقال : إنه كان في الأصل مائة وثمانية

(١) كذا ولعله : بالمد وخمس المد سبعة الصاع خمسة مكايك

يخالف في هذا المقدار^(١) . ولما جاء صاحبه أبو يوسف إلى المدينة وتناظر مع مالك في هذه المسألة استدل عليه مالك بصيغان أولاد المهاجرين والأنصار الذين أخذوها عن آبائهم ، فرجع أبو يوسف إلى قول مالك

باب التيمم^(٢)

٣٦ — الحديث الأول : عن عمران بن حصين رضى الله عنه^(٣) ، أن

وعشرين وأربعة أسباع ، ثم زادوا فيه منقلاً جبر الكسر فصار مائة وثلاثين . قال : والعمل على الأول لأنه هو كان موجوداً وقت تقدير العلماء . انتهى . وفي القاموس : المد بالضم مكيال وهو رطلان أو رطل وثلث أو ملء كف الانسان^(٤) المعتدل إذا ملأهما ومد يده بهما ، وبه سمي مدأ . وقد جربت ذلك فوجدته صحيحاً . انتهى . وقوله : وهو رطلان إشارة إلى مختار أبي خنيفة قبل رجوعه عنه ، وقد نقل هذا التقدير عن غيره في حرف العين المهملة

(١) قوله : يخالف هذا المقدار ، أقول : كان أبو خنيفة يقول : إن المد رطلان ، ويقول : إن الصاع ثمانية أرتال . ولما تناظر مالك وأبو يوسف في ذلك رجع أبو يوسف ، لقيام الدليل المذكور

(٢) باب التيمم . أقول : هو لغة القصد ، وحده بعض المالكية نظراً إلى معناه الشرعى فقال : طهارة ترابية تشتمل على مسح الوجه واليدين . وزيد فيه : يستعمل عند عدم الماء أو عدم القدرة على استعماله

(٣) قوله : عن عمران ، . أقول : حديث عمران هذا لم أره في مسلم ، ولا أنه عليه الزركشى ولا ابن حجر

(١) لعله كفى الانسان

رسول الله ﷺ رأى رجلاً مُعْتَزِلاً^(١) لم يُصَلِّ في القَوْمِ ، قال : يا قُلَانُ ، ما مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ في القَوْمِ ؟ قال : يا رسول الله ، أصابَتْني جَنَابَةٌ ، ولا ماء . قال : عَلَيْكَ بِالصَّعِيدِ ، فَإِنَّهُ يَكْفِيكَ .

د عمران بن حصين ، بن عبيد ، خزاعي . كنيته أبو نجيذ . بضم النون وفتح الجيم بعدها ياء^(٢) . من قهء الصحابة وفضلائهم . صح أن الملائكة كانت تسلم عليه^(٣) . وقيل : كان يرام . مات سنة اثنتين وخمسين^(٤) في خلافة معاوية والكلام على هذا الحديث من وجوه :

(١) قوله « رأى رجلاً مُعْتَزِلاً » أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم أقف على اسمه ، ووقع في شرح العمدة للشيخ سراج الدين بن الملقن ما نصه : هذا الرجل هو خلاد بن رافع بن مالك الأنصاري^(١) أخو رفاعه ، شهد بدرأ . انتهى

(٢) قوله « بعدها ياء » أقول : أي مثناة تحتية وآخره دال مهملة مصغر نجيذ^(٢)

(٣) قوله « صح أن الملائكة كانت تسلم عليه » أقول : أخرج مسلم من حديث عمران بن حصين قال : كانت الملائكة تسلم على^٣ حتى اكتويت فتركت^٤ ، ثم تركت^٥ الكى فعاتت . وله عنه من وجه آخر : أن الذي انقطع عن عاد إلى . يعني تسليم الملائكة

(٤) قوله « مات سنة اثنتين وخمسين » أقول : وكان إسلامه عام خير ، أسلم هو وأبوه ، وسكن البصرة وتوفي بها . قال البرماوى : روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائة وثمانين حديثاً ، اتفقا منها على ثمانية ، واقرء البخارى بأربعة ، ومسلم بثمانية

(١) قيل أنه هو المسمى في صلاته

(٢) يعني جد عمران بن حصين واسمه نجيذ ، قيل إن عمران وأباه وجداه صحابة

أحدهما - المعتزل ، المنفرد عن القوم ، المتشبه بهم . يقال : اعتزل ، وانعزل ، وتمزل : بمعنى واحد . واعتزاله عن القوم : استعمال للأدب والسنة في ترك جلوس الإنسان عند المصلين إذا لم يصل معهم . وقد قال عليه السلام لمن رآه جالساً ^(١) في المسجد والناس يصلون ، ما منعك أن تصل في القوم ؟ - وقد روى : مع الناس - ألسنت برجل مسلم ، ؟ وهذا إنكار لهذه الصورة ^(٢)

الثاني قوله : ما منعك أن تصل في القوم ، ؟ وقد روى : مع القوم ، والمعنى متقارب ^(٣) ، وإن اختلف أصل اللفظين . فإن ، في ، للظرفية ، فكأنه جعل اجتماع القوم ظرفاً خرج منه هذا الرجل . و ، مع ، للصحابة ، كأنه قال : ما منعك أن تصحبهم في فعلهم ؟

الثالث : قوله : أصابني جنابة ، ولا ماء ، يحتمل من حيث اللفظ وجهين . أحدهما : أن لا يكون عالماً بمشروعية التيمم . والثاني : أن يكون اعتقد أن الجنب لا يتيمم . وهذا أرجح من الأول . فإن مشروعية التيمم كانت سابقة على زمن إسلام عمران ، راوى الحديث . فإنه أسلم عام خيبر . ومشروعية التيمم كانت قبل

(١) قوله : وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن رآه جالساً ، أقول : أخرجه مالك والنسائي من حديث محجن ، وفيه : ما منعك أن تصل مع الناس ، ألسنت برجل مسلم ، ؟ وقد روى لغير محجن مثل ذلك

(٢) قوله : وهذا إنكار لهذه الصورة ، . أقول : وهي الجلوس مع المصلين منفصلاً عنهم ، بخلاف الذي انعزل عنه لم يأت في حقه هذا الإنكار ، بل استفهمه عن عدم صلاته وانعزاله ، وهذا الإنكار هو الدليل على أن الانعزال عن المصلين والتشبه بهم حيث لم يصل معهم هو الأدب الشرعي والسنة ، فكأنه ساق هذا الحديث دليلاً على ما ادعاه من أن الانعزال والتشبه أدب شرعي وسنة

(٣) قوله : والمعنى متقارب ، أقول : فإن مفاد العبارتين واحد ، هو انفراذه عن الكون فيهم ، والكون لازم لمصاحبتهم ، ومصاحبتهم لازمة لكونهم فيهم

ذلك ، في غزوة المريسيع^(١) . وهي واقعة مشهورة^(٢) . والظاهر علم الرجل بها^(٣)

(١) قوله « المريسيع » ، أقول : بضم الميم بعدها راء فتنة تحتية فسين مهمة فتنة أيضا فعين مهمة مصفر ، في القاموس : انه مصفر مرسوع^(٤) بئر أو ماء لحزاعة على يوم من الفرع ، واليه تضاف غزوة بني المصطلق ، وفيها سقط عقد عائشة ، ونزلت آية التيمم . انتهى . وكانت سنة أربع على ما قال موسى بن عقبة ، وقال ابن إسحق : سنة ست ، وقيل : سنة خمس ، والأول رجحه الأكثر ، وهي غزوة بني المصطلق أيضا

(٢) قوله « واقعة مشهورة » . أقول : واقعة مشروعية التيمم مشهورة ، أو واقعة المريسيع مشهورة مذكورة في كتب السير والتفسير ، وقد ساقها الشيخان ، وخلاصتها أنه ضاع عقد لعائشة فاحتبس الناس في طلبه حتى أدركتهم فريضة الصلاة وليسوا على ماء ، وصلى ناس بغير وضوء ، فأنزل الله آية التيمم . وهي قصة مطولة^(٥) في الكتب المشار إليها

(٣) قوله « علم الرجل بها » ، أقول : بمشروعية التيمم أو الواقعة أو الغزوة ، والأول أولى لأجل السياق ، وهذا الأخذ لأرجحية الوجه الثاني هو الصواب . لا ما قاله الحافظ ابن حجر فانه قال : ان سياق القصة يدل على أن التيمم كان معلوماً عندهم . انتهى . وليس في سياقها ما يدل على ذلك ، بل الدليل عليه ما قاله الشارح من تأخر إسلام راويه ومن شهر عنه واقعة شرعية التيمم ، قال ابن حجر : فيه دليل على جواز الاجتهاد بمحضرة صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : وذلك لأن الرجل قد علم بالآية ، فأخذ منها أنها في الحدث الأصغر ، اجتهدا منه ، وهو مفروض على معرفته بالآية ، وسيشير اليه الشارح

(١) تصغير مرسع مريسع وتصغير التصغير مريسيع

(٢) هي ان عائشة رضی الله عنها ضاع عقد لها فاحتبست الناس ، ونزل رسول الله بالناس على غير ماء ، وقامت الصلاة فلم يجدوا ماء يتوضئون به ، فحصل الصحابة غم شديد ، فأنزل الله آية التيمم . فقال أسيد بن حضير : ما هي بأول بركتكم يا آل أبي بكر

لشهرتها . فإذا حملناه على كون الرجل اعتقد أن الجنب لا يتيمم - كما ذكر عن عمر وابن مسعود^(١) - كان ذلك دليلاً على^(٢) أن هذا الرجل ومن شك في تيمم الجنب^(٣) حملوا الملامسة المذكورة في الآية - أعني قوله تعالى (٦٠: ٥) أو لامستم النساء - على غير الجماع . لأنهم لو حملوها عليه لكان تيمم الجنب مأخوذاً من الآية ، فلم يقع لهم شك في تيمم الجنب . وهذا الظهور^(٤) الذي ادعى إنما يكون إذا لم يكن لإسلام

(١) قوله : كما روى عن عمر وابن مسعود ، : أقول : أما الرواية عن عمر فأخرجها الشيخان وهو أن رجلاً أتى عمر رضى الله عنه فقال : إني أجنب فلم أجد الماء ، فقال : لا تصل . ثم ذكر قصة عمار وروايته وستانى . وأما ابن مسعود فأخرج مسلم عن شقيق قال : كنت جالساً مع عبد الله بن مسعود وأبي موسى ، فقال أبو موسى : يا أبا عبد الرحمن أرايت لو أن رجلاً أجنب فلم يجد الماء شهراً كيف يصنع بالصلاة ؟ فقال : غفر الله لأبي موسى ، لا يتيمم وإن لم يجد الماء شهراً . الحديث

(٢) قوله : كان ذلك دليلاً على أنهم ، أقول : أى الرجل وعمر وابن مسعود حملوا لفظ الملامسة الواردة في آية الوضوء على غير الجماع ، وذلك أن حقيقة الملامسة اللبس باليد ، ومنه « نهى عن بيع الملامسة » . ولا شك أنه يكفى به عن الجماع ، فاختلف السلف والخلف في المراد من الآية بما هو معروف

(٣) قوله : أعني هذا الرجل ومن شك في تيمم الجنب ، أقول : هو تفسير لضميرى حملوا وضمير لهم ، وذلك لأنهم لو حملوا الملامسة على الجماع لكانت الآية دالة على تيمم الجنب أيضاً ، إلا أنه لا يخفى أن هذا أيضاً إنما يتم بعد حمل قول الرجل « أصابتنى جنابة » ، على أن المراد : من جماع ، إذ هو الذى يكفى باللامسة عنه ، وأما لو كان من احتلام أو غيره فلا يدخل تحت الآية ، ولفظه يحتمل أنها جنابة من احتلام ، فكونه حمل الآية على ذلك يتفرع عن كون الجنابة عن الجماع . نعم عمر وابن مسعود حملوها على ذلك لتصريحهما بأنه للتيمم من الجنابة مطلقاً ومنها الجماع

(٤) قوله : وهذا الظهور ، أقول : علم الرجل بمشروعية التيمم اللازم منه عليه

هذا الرجل واقفا عند نزول الآية ، وهذا إنما يكون في مدة تقتضي العادة بلوغها إلى
عليه

الرابع : قوله « ولا ماء ، أي موجود ، أو عندي ، أو أجده ، أو ما أشبه ذلك .
وفي حذفه بسط لغزده ، لما فيه من عموم النفي . كأنه نفي وجود الماء بالكلية ^(١) ،
بحيث لو وجد بسبب أو سعى أو غير ذلك لحصله . فإذا نفي وجوده مطلقاً كان أبلغ
في النفي وأعند له

بالآية التي نزلت فيه إنما يتم على أحد تقديرين : أن يكون إسلامه عند نزول الآية فيعلم
بها ، أو يكون إسلامه في مدة تقتضي بلوغ الآية إلى عليه . وحاصله لا يتم إلا بعد
عليه بالآية مسلماً ، لأنه بذلك يعلم أنه حمل الملامسة على غير الجماع كما عرفت ، إلا أنه
قد يقال : العلم بمشروعية التيمم لا يتوقف على العلم بالآية ، إذ قد يعلمه من خطابه
صلى الله عليه وآله وسلم أو من تحدث أهل الإسلام به ، ولا يلزم أنه يعلم أن يكون
للحدث الأكبر بل يجوز أنه ما عرف إلا شرعيته عن الحدث الأصغر ، لأنه الذي
تكرر حصوله ، ولم يعلم بالآية ولا هو حملها على ما ذكر . وأيضاً اشتراط الإسلام
لكونه علم بمشروعية التيمم ليس لازماً ، فانه يجوز أن يعلم بها قبل إسلامه ، أي يعلم
أن من شأن هذا الذي أجراً التيمم ^(٢) ، ويحتمل أيضاً سماعه بالآية ، فان الكفر ليس
بمانع عن مثل ذلك . فقول الشارح : التحقيق أن ظهور علم الرجل بمشروعية التيمم
يتوقف على أحد الأمرين ليس بواضح

(١) قوله « كأنه نفي وجود الماء بالكلية » . أقول : إنما قال « كأنه » ، لأن في
الحقيقة لا بد من ملاحظة المخوف في الجملة من دون ملاحظة للفظ معين حتى يقيد
بها الحقيقة ، ويرد عليه النفي ، ولذا قال : « لو وجد بسبب أو سعى أو غير ذلك ،
كالشراء والمبة » . وقال سابقاً « موجود أو أجده » ، وإذا نفي وجوده غير مقيد كان
أبلغ في عنده

(١) لعله : من شأن هذا الأمر إجراء التيمم

وقد أنكر بعض المتكلمين على النجاة^(١) تقديرهم في قولنا ، لا إله إلا الله .
لا إله لنا ، أو في الوجود ، وقال : إن نفي الحقيقة مطلقة أهم من نفيها مقيدة . فإنها إذا
نفيت مقيدة دلت على سلب المامية مع القيد ، وإذا نفيت غير مقيدة كان نفيها
للحقيقة ، وإذا انتفت الحقيقة انتفت مع كل قيد . أما إذا نفيت مقيدة بقيد مخصوص
لم يلزم نفيها مع قيد آخر . هذا أو معناه

(١) قوله . وقد أنكر بعض المتكلمين ، يقدر على القاعدة المذكورة لفظ
موجود ونحوه ، وإنما يتم التوحيد بإحالة إله سواء ، لا يمنع وجوده ونحوه . قال
المقبلي رحمه الله تعالى : وعندى أن الإيراد ليس بذلك ، لأننا لا نزيد بالإله إلا
ما ألجأتنا ضرورة إله^(٢) الحادثات وجوب وجوده ، فعلى فرض تنافي واجبين قد
تضمن وجوده تعالى إحالة الثاني ، ولو فرضنا أن أدلة التوحيد لم تدل على تنافي
الواجبين بل على أن الواقع وجود واجب واحد فلو فرض واجب واحد لم يلزم منه
محال كان تقدير الوجود ونحوه كائناً أيضاً ، لأنه لو كان غير مستحيل لوجب وجوده ،
وقد قلنا إنه ليس بموجود أعني قولنا لا إله إلا الله فهو مستحيل الوجود فتقدير
موجود على التقديرين يفيد المراد . انتهى . ومراده بالتقديرين فرض التنافي بينهما
وعدمه . وقد أجاب غيره بأن المخاطبين بكلمة التوحيد من أثبت وجود إله بعد
ويناف ويرجى ، فوردت كلمة التوحيد لنفي الموجود الذي زعموه^(٣) وقصره على
وجود الواجب تعالى فلا مفهوم لموجود حتى يقال إنه لا يفيد نفي ممكن ، لأنه لم يدع
إلهاً يمكننا أحد حتى ينفي . ونقل عصام الدين في حواشيه على الجامى كلاماً عن رسالة
للعلامة الزمخشري في أن كلمة التوحيد جملة تامة مستغنية عن تقدير الخبر ، قال فيه :
ومحصل ما ذكره أن أصل التركيب ، الله إله ، فدخل ، لا ، و ، إلا ، للحصر ،

(١) كذا . والصواب : ما التجأنا إليه ضرورة

(٢) لا يصح تقدير خبر لا إله بموجود لأن هذا يكذبه الواقع ، إذ الإله في الأرض
كثير ، فكل من عبد شيئاً فقد جعله إله . والحق أن خبر لا إله حق إلا الله ، لحصل النفي
المطلق والاثبات المطلق

الخامس : الحديث دل بصرجه على أن الجنب أن يقيم ، ولم يختلف فيه الفقهاء ، إلا أنه روى عن عمر ، وابن مسعود ، أنهما منعاً يقيم الجنب . وقيل : إن بعض التابعين وافقهما . وقيل : وجما عن ذلك

وكان سبب التردد ما أشرنا إليه من حمل الملامسة على غير الجماع ، مع عدم وجود دليل عندهم على جوازه^(١) . والله أعلم

فالمسند إليه هو الله والمسند هو الإله ، وهذا مما يتحير في تعقله الأذكياء ويتعجبون من كلامه هذا ، وأنا أوضحه لك بكلام وجيز ، وهو أنه لو بدل لا وإلا بكلمة إنما وقيل إنما الله إله لكان كلاماً تاماً من غير تقدير ، وإنما هو النفي وكلمة إلا ، فلم أن قول النحاة بالتقدير نزاع لفظي هو أن لا تطلب خبراً ولا يحتاج إليه المعنى^(٢) انتهى . وقوله والمسند هو الإله قيل إنما جعل إلا الله في موضع ابتداء على تغليب لأن إلهاً منكراً ولا يصح أن يكون مبتدأ خبره المعرفة ، وقد أورد الميمني شارح الكافية على قوله باستغنائها عن الخبر اعتراضين فليراجعهما يريد ذلك . وفي البحر المحيط للزركشي نقلاً عن الشارح المحقق أنه قال بعد ذكر الباحثين في دلالة الاستثناء وكيفية دلالة لا إله إلا الله على التوحيد ثم قال : وكل هذا عندي تشغيب ومراوغات جدلية ، والشرع خاطب الناس بهذه الكلمة وأمرهم بها لاثبات مقصود التوحيد ، وحصل الفهم بذلك منهم والقبول له من غير زيادة ولا احتياج إلى أمر آخر ، ولو كان وضع اللفظ لا يقتضي التوحيد لكان من أهم المهمات تعليم اللفظ الذي يقتضيه . انتهى . وأعلم أن الشارح هنا لم يشر إلى رد الإيراد بل ساقه موضعاً للإشكال لا غير

(١) قوله « مع عدم وجود دليل عندهم على جوازه ، أقول : وقد روى عمار

(١) الصحيح في إعراب « لا إله إلا الله » هو كما ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم الجوزية ، وهو أن « لا » نافية للجنس تعمل عمل « أن » و « إله » اسمها منصوب بها وخبرها محذوف وتقديره حق و « إلا » أداة استثناء « الله » بدل من حق مرفوع . ولا يصح إعرابها بغير ذلك . فلا إله هت أحقية الإلهية عن غير الله ، وإلا الله أثبتت أحقية تعالى بالعبادة والتأله

٣٧ - الحديث الثاني : عن عمار بن ياسر رضى الله عنهما قال : « بَشَّيَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَاجَةٍ ، فَأَجْنَبْتُ . فَلَمْ أَجِدِ الْمَاءَ ، فَتَمَرَّغْتُ فِي الصَّعِيدِ ، كَمَا تَمَرَّغُ الدَّابَّةُ . ثُمَّ أَتَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ ، فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لَهُ . فَقَالَ : إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيكَ أَنْ تَقُولَ بِيَدَيْكَ هَكَذَا - ثُمَّ ضَرَبَ بِيَدَيْهِ الْأَرْضَ ضَرْبَةً وَاحِدَةً ، ثُمَّ فَسَّحَ الشَّمَالَ عَلَى الْيَمِينِ ، وَظَاهَرَ كَفَيْهِ وَوَجْهَهُ ، ^(١) »

عمار بن ياسر ، بن عامر بن مالك بن كنانة ، أبو اليقظان العنسي - بنون بعد المهمة - أحد السابقين ^(٢) من المهاجرين . ومن عذب في ذات الله تعالى . قتل - بلا

لعمر الدليلين كما يأتي قريباً ، ورواه أبو موسى أيضاً لابن مسعود كما ستعرفه

(١) « الحديث الثاني ، . أقول : لفظ العمدة هذا لفظ رواية مسلم ، وذكره البخاري في بابين بلفظ « فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنما كان يكفيك هكذا » وضرب بكفيه الأرض ونفخ فيها ثم مسح بهما وجهه وكفيه ، ^(٣) واللفظ الآخر « فضرب النبي صلى الله عليه وآله وسلم يده الأرض فمسح وجهه وكفيه ، واللفظ الثالث له « فقال يكفيك الوجه والكفين ، انتهى . فلفظ العمدة أحد ألفاظ مسلم . وقوله « والكفين ، مستكراً منه بأن المراد ومسح الكفين ما بقي الاضراب معه حذف المضاف كما كان

(٢) قوله « أحد السابقين ، . أقول : أبو اليقظان عمار ، أسلم عمار قديماً هو وأبواه بعد بضعة وثلاثين رجلاً ، وكان هو وأبواه من المستضعفين الذين عذبوا بمكة ليرجعوا عن الإسلام ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمر بهم وهم يعذبون فيقول : صبراً يا آل ياسر ، فإن موعدكم الجنة . هاجر إلى الحبشة ثم إلى المدينة وصلى

(١) صفة التيمم بالضربة الواحدة هي أن تجعل باطن الأصابع للوجه وباطن الكفين لظهورهما ، كما ورد ذلك في بعض ألفاظ حديث عمار

خلاف - بصفين^(١) مع علي رضي الله عنهما ، سنة سبع وثلاثين

تحتلن ، وهو من المهاجرين الأولين ، شهد بدرًا والمشاهد كلها ، وسماه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الطيب والمطيب كما في الترمذي ومسنده أحمد . قتل بصفين مع علي بن أبي طالب رضي الله عنه في ربيع الأول - وقيل الآخر - سنة سبع وثلاثين ، وقتل وهو ابن ثلاث - وقيل ابن أربع - وتسعين . وقال فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم : ويح عمار تقتله الفئة الباغية ، وأوصى عمار أن يدفن في ثيابه ، خدفته علي رضي الله عنه فيها . روى عنه علي وابن عباس وأبو أمامة وجماعة ، وروى له اثنان وستون حديثاً اتفاقاً على حديث وانفرد البخاري بثلاثة ومسلم بحديث ، وحديثه هذا هو الذي أنكره عمر كما سبقت إليه إشارة ، كما في مسلم أنه جاء رجل إلى عمر فقال : اني اجتنبت فلم أجد ماء ، فقال : لا تصل . فقال عمار : أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سرية فاجتنبنا فلم نجد ماء ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا فتممكت في التراب وصليت ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم - ثم ذكر حديث الكتاب - فقال له عمر : اتق الله يا عمار . فقال : إن شئت لم أحدث به . وفي بعض رواياته في مسلم فقال عمر : نوليك ما توليت . وهو الحديث الذي استدلل به أبو موسى لما وقعت المناظرة بين ابن مسعود وبينه ، وهو أن أبا موسى سأل عبد الله بن مسعود : وأجاب عليه عبد الله بن مسعود : فقال أبو موسى : فكيف أصنع بقول عمار ؟ وذكر له حديث الكتاب ، فقال ابن مسعود : ألم تر عمر لم يفتنع بذلك ؟ فقال له أبو موسى : فدعنا من قول عمار ، كيف نصنع بهذه الآية ؟ فما درى عبد الله ما يقول . وإنما سقناه لانا قد أشرنا إليه سابقاً

(١) قوله « بصفين » أقول : بالمهمله والفاء . في القاموس : يريد سجن^(٢) قرب الزرقه شاطيء الفرات كانت فيه الوقعة العظمى بين علي رضي الله عنه ومعاوية غرة حفر سنة سبع وثلاثين ، فمن ثمة احترز الناس عن السفر في صفر . انتهى

(٢) كذا . ولعله « برزن مجين » . والذي في القاموس : صفين كسجين عين قرب الزرقه الخ

والكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدهما : يقال أجنب الرجل ، وجنب بالضم ، وجنب بالفتح ، وقد مر
الثاني : قوله ، فتمرغت في الصعيد كما تمرغ الدابة ، كأنه استعمال لقياس لا بد فيه
من تقدم العلم بمشروعية التيمم . وكأنه لما رأى أن الوضوء خاص ببعض الأعضاء ،
وكان بدله - وهو التيمم - خاصاً ، وجب أن يكون بدل الغسل الذي يعم جميع البدن
عاماً لجميع البدن .

قال أبو محمد بن حزم الظاهري : في هذا الحديث إبطال القياس . لأن عماراً قدر
أن المسكوت عنه من التيمم للجناية حكمه حكم الغسل للجناية ، إذ هو بدل منه . فأبطل
رسول الله ﷺ ذلك ، وأعلمه أن لكل شيء حكمه المنصوص عليه فقط

والجواب عما قال : أن الحديث دل على بطلان هذا القياس الخاص^(١) ، ولا يلزم
من بطلان الخاص بطلان العام . والقائسون لا يعتقدون صحة كل قياس . ثم في هذا
القياس شيء آخر^(٢) ، وهو أن الأصل - الذي هو الوضوء - قد ألغى فيه مساواة
البدل له . فإن التيمم لا يعم جميع أعضاء الوضوء^(٣) . فصار مساواة البدل للأصل
ملغى في محل النص . وذلك لا يقتضى المساواة في الفرع

(١) قوله : على بطلان هذا القياس الخاص ، أقول : هذا على التنزل والتسليم
لأبي محمد أن هذا قياس صحيح ، وأنه أبطله صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله : ثم في هذا القياس شيء آخر ، أقول : أى يبطل كونه قياساً ،
والقائلون بالقياس له عديم شرائط إذا فقد شيء منها بطل القياس ، وإذا قال :
لا يعتقدون صحة كل قياس صوري

(٣) قوله : لا يعم جميع أعضاء الوضوء ، أقول : لتلا يدخل الرأس والرجلين ،
فبطلت مساواته الوضوء في عموم مواضعه ، وإذا بطلت في الأصل لم يبق لها اعتبار
في الفرع فلا يتم الإلحاق المذكور ، لأنه لما يتم بناء على أنه عم البدل أعضاء الوضوء
في بدليته عن الوضوء فيعم البدن كله في بدليته عن الغسل ، والاول باطل فانه لم

بل لقاتل أن يقول : قد يكون الحديث دليلاً على صحة أصل القياس . فإن قوله ﴿لَئِنْ كَانَ يَكْفِيكَ كَذَا وَكَذَا﴾ يدل على أنه لو كان فعله لكفاه . وذلك دليل على صحة قولنا : لو كان فعله لكان مهيأً ، ولو كان فعله لكان قايماً للتميم للجناية على التيمم للوضوء ، على تقدير أن يكون «اللس» المذكور في الآية ليس هو الجماع . لأنه لو كان عند عمار هو الجماع لكان حكم التيمم مبنياً في الآية (١) ، فلم يكن يحتاج إلى أن يترغ . فإذا فعله ذلك (٢) يتضمن اعتقاد كونه ليس عاملاً بالنص ، بل بالقياس . وحكم النبي ﷺ بأنه كان يكفيه التيمم على الصورة المذكورة ، مع ما بينا من كونه لو فعل ذلك لفعله بالقياس عنده ، لا بالنص

يعمها ، فبطل القياس ، فأبطله صلى الله عليه وآله وسلم لكونه لم يستجمع شرائطه ، فانه هنا لم يساو الفرع الأصل بل زاد عليه ، وليس هذا شأن القياس ، وغايته أن عماراً جهل كيفية القياس ولا ضير فيه

(١) قوله «مبنياً في الآية» أقول : لأنه تعالى قال عقيب ذكر النواقض ﴿وَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا﴾ الى قوله ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ فقد أبان كيفيته في وضوء وغسل

(٢) قوله «فإذا فعله ذلك» أقول : ترغبه قد يتضمن أنه فعله اعتماداً على القياس ، إذ لو عمل بالنص لما جاوز أعضاء التيمم ، لأن النص قد بين كية الأعضاء التي تطهر بالتراب في جنابة ووضوء ، فلما ترغ دل على أنه قاس الجنابة على الحدث الأصغر في أنه يرفعها التراب كما يرفعه ، وإلحاق التراب بالماء في عموم البدل ، فأمر صلى الله عليه وآله وسلم القياس الأول ونفى الثاني . ويحتمل أنه قد علم الحكم وهو أن التراب يرفع الجنابة من الآية ، وحمل الملامسة على الجماع ، وحمل قوله ﴿فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ على أنه بيان لكية الأعضاء في تيمم الوضوء وكيفيته ، وأنه أحيل بيان كيفيته وكميته عن الجنابة على القياس على الماء فعم بالترغ البدن قياساً للتراب على الماء بجامع أنه يطهر مثله ، فأبطل صلى الله عليه وآله وسلم هذا القياس ، وأبان له أن الحكم في ذلك في الوضوء والغسل واحد ، وأن النص قد شمل الأمرين ،

الثالث : قوله ، أن تقول يديك هكذا ، استعمال القول في معنى الفعل ، وقه
قالوا : إن العرب استعملت القول في كل فعل^(١)

الرابع : قوله ، ثم ضرب الأرض يديه ضربة واحدة ، دليل لمن قال بالاكتفاء
بضربة واحدة للوجه واليدين . وإليه يرجع حقيقة منذهب مالك^(٢) . فإنه قال : يعيد

وأنه أخطأ في القياس مع وجود النص . وعلى كل تقدير لم تتم لأبي محمد الحجة
بالحديث على بطلان القياس من حيث هو ، وإبطاله صلى الله عليه وآله وسلم له ليس
إلا لاختلافه ، والمفهوم اعتباره كما سبقت إليه الإشارة

(١) قوله ، وقد قالوا إن العرب استعملت القول في كل فعل ، أقول : في
(الاحراز ، لما في أساس البلاغة من كناية وبجاز^(٣)) ما لفظه : ومن مجازة ، قال
يده ، أهوى بها ، و قال برأسه ، أشار ، و قال الحائط ، سقط ، و هذا قول
فلان ، رأيه ومنهجه ، قال أبو النجم :

غشا^(٤) إذا جئت إليه صادقاً ترجو الغنى وتذهب الشدائد
قال لك الطير تقدم راشداً

اتهى . وفي القاموس : الفعل حركة البدن ، أو كناية عن كل عمل متعدد . وفيه :
القول الكلام ، أى كل لفظ يدل به اللسان تاماً أو ناقصاً . انتهى . فهذا الإطلاق
للقول على الفعل من إطلاق ما هو من فعل جارحة معينة على أفعال كل جارحة ، كأنها
شبهت حركة اليد مثلاً بالإشارة بحركة اللسان بالقول بجامع السرعة ، ثم أطلق عليها
القول استعارة مصرحة ، والقرينة عقلية . ويمكن التكلف لعلاقات آخر

(٢) قوله ، وإليه يرجع حقيقة منذهب مالك ، أقول : في بداية ابن رشد أن
مالكاً والشافعي وأباً حنيفة^(٣) يقولون : إنه لا بد من ضربتين . انتهى . إلا أن في

(١) من مؤلفات صاحب الحاشية ، انظر ترجمته (ص ٣٩ بأول الكتاب)

(٢) كذا . ولعله : غشا . وقافية العطر الأول كن يبنى أن تكون على الدال

(٣) وأحمد في إحدى روايته

في الوقت إذا فعل ذلك . والإعادة في الوقت دليل على إجزاء الفعل ^(١) إذا وقع ظاهراً . ومذهب الشافعي أنه لا بد من ضربتين : ضربة للوجه ، وضربة لليدين ، وقد ورد في حديث « التيمم ضربتان » ^(٢) : ضربة للوجه ، وضربة لليدين ، إلا أنه لا يقاوم هذا الحديث في الصحة ، ولا يعارض مثله بمثله .

بعض كتبهم أن الثانية سنة لا فرض . ونقل ابن حجر عن ابن المنذر أن الاكتفاء بضربة واحدة رأى جمهور العلماء ^(٣) واختاره

(١) قوله « دليل على إجزاء الفعل ، أقول : رسم الأصوليون الإعادة بأنها ما فعل في وقت الأداء ثانياً للحل في الأول أو لعذر . وكان الشارح أخذه لما لك رحمه الله تعالى إجزاء ذلك الفعل من قوله في الوقت بأن مفهومه أنه إذا خرج فلا إعادة ما ذاك إلا أنه قد أجزأه ذلك الفعل بتلك الصفة ، إذ لو لم يحز وجبت الإعادة مطلقاً

(٢) قوله « وقد ورد في حديث : التيمم ضربتان ، . أقول : أخرجه الدارقطني والحاكم والبيهقي من حديث علي بن زليان ^(٣) عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر ، قال الدارقطني : وقفه يحيى القطان وهشيم وغيرهما وهو الصواب ، ثم أورده من طريق مالك عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً بزيادة اليدين إلى المرفقين ، قال الحافظ في تلخيص الحبير : علي بن زليان ^(٣) ضعيف ضعفه القطان وابن معين وغير واحد ، وقد روى حديث الضربتين عن سلقى ^(٣) بن شريك ، ومن طريق أبي أمامة ومن طريق عائشة ، وضعف الطرق كلها عن الثلاثة . وقد روى حديث الباب الطبراني عن عمار بلفظ « يكفيك ضربة للوجه وضربة للكفين » ، وضعف بابن أبي يحيى وهو ثقة عند الشافعي ، قال ابن عبد البر : أكثر الآثار المرفوعة عن عمار ضربة واحدة ، وما روى من ضربتين فكلها مضطربة

(١) وهي الرواية الثانية لأحمد ، وهي أقوى دليل

(٢) في الأصل طبعان ، والتصحيح من خلاصة تذهيب الكمال

(٣) كذا بالأصل ، ولم تبين صحته

الخامس : قوله « ثم مسح الشمال على اليمين ، وظاهر كفيه ووجهه ، قهيم في اللفظة « مسح اليدين ، على « مسح الوجه » ، لكن بحرف الواو ، وهي لا تقتضى الترتيب . هذا في هذه الرواية ، وفي غيرها « ثم مسح بوجهه »^(١) بلفظة « ثم » ، وهي تقتضى الترتيب . فاستدل بذلك^(٢) على أن

(١) قوله « وفي غيرها ثم مسح » أقول : في مسلم « إنما يكفيك أن تضرب يديك الأرض ثم تنفخ فيهما ثم تمسح بهما وجهك وكفيك » ، وفي سنن أبي داود « ثم ضرب بشماله على يمينه ويمينه على شماله على الكفين ثم مسح وجهه » ،

(٢) قوله « فاستدل بذلك » أقول : أى بهذا اللفظ الذى فيه ثم مسح وجهه ، اذ هو داك أنه مسحه^(١) بعد مسح اليدين بالتنصيص فلا يجب الترتيب ، وهذا اللفظ الذى أشار اليه الشارح لم أجده ، فان مقتضى كلامه أن لفظ الحديث هكذا : ثم مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ثم مسح وجهه^(٢) وألفاظه في الصحيحين والسنن أنى فيها ثم أو الفاء ، ذكر فيها مسح الوجه مقدماً على الكفين كما سمعت ، نعم أخرج الاسماعيلي الحديث بلفظ « إنما يكفيك أن تضرب يديك على الأرض ثم تنفضهما ثم تمسح يمينك على شمالك وشمالك على يمينك ثم تمسح على وجهك » ، وهذه صريحة بوجوب تأخر الوجه فقد عارضت رواية الصحيحين ، وطريقة الترجيح بما اتفقا عليه أولى بما انفرد به أحدهما ، فكيف ما انفرد به غيرهما . وقد وردت الرواية فيهما بالواو ووردت بالفاء و « ثم » ، والحرف الذى يفيد الترتيب يقيد المطلق وهو الواو فيحمل على المقيد ، وبعبارة أخرى حرف الترتيب فيه زيادة في معناه ، والزيادة من العدل مقبولة سواء كانت في اللفظ أو المعنى ، فيحمل مجموع ما في الصحيحين على الترتيب

(١) كذا . ولعله اذ هو ذلك أى مسحه بعد مسح الخ

(٢) لفظ الحديث « تضرب الأرض بيديه ضربة واحدة فمسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ووجهه » ،

ترتيب اليدين^(١) على الوجه ليس بواجب في التيمم ، فأخذ منه أن الترتيب في الوضوء ليس بواجب . لأنه إذا ثبت ذلك في التيمم ، ثبت في الوضوء . إذ لا قائل بالفرق^(٢)

(١) قوله « ترتيب اليدين » أقول : وترتيب مسحهما على مسح الوجه ليس بواجب بل^(٣) إلا أنه لا يخفى أنه إذا كان الحديث كما أشار إليه الشارح بلفظ « مسح الشمال على اليمين وظاهر كفيه ثم مسح وجهه » فإنه يقتضى وجوب تأخير مسح الوجه لأن كلمة « ثم » تفيد الترتيب نصاً ، فيكون عدم الترتيب هو الواجب ، وكأنه يمنع عن هذا أنه لا قائل بوجوب ذلك ، بل الناس بين قائل بوجوب الترتيب وقائل بجوازه وجواز خلافه ، ولا بد من تأويل كلمة « ثم » . ورأيت الموزعي قال ما قلناه أن « ثم » توجب الترتيب ، ولم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقديم اليدين على الوجه في وضوء ولا تيمم لا قولاً ولا فعلاً ، وأما فلا فقد سمعت وروده

(٢) قوله « ثبت في الوضوء إذ لا قائل بالفرق » . أقول : أشار الى اختلاف الناس في ترتيب الغسل والمسح لأعضاء الوضوء والتيمم على وفق ما في الآية ، فذهب جمهور الصحابة والتابعين الى أنه ليس بواجب ، وبه قال مالك وأبو حنيفة وداود والمزني ، لأن الواو لا تقتضى الترتيب . وذهب الشافعي وأحمد وإسحق الى وجوب الترتيب ، واستدلوا بأدلة : الأول أن الفاء تقتضى الترتيب ، وقد علقت طهارة الوجه بالقيام فدل على أنه لا يجوز أن يتقدم عليه غيره ، وبأنه سبحانه سبغ^(٤) النظر على النظر فأدخل مسحاً بين مغسولين ، وقدم الترتيب على ما هو أقرب منه ، فقدم اليدين على الرأس وهو أقرب الى الوجه ، ولو أريد الجمع المطلق لكان المناسب أن يذكر المغسولات منسقة في النظم والمسوحات بعدها ، فلما عدل الى ذلك دل على وجوب ترتيبها على الوجه . الثاني أن بداية الرب تعالى بالوجه خاصة يجب مراعاتها ولا تلغى وتهدر فيهدر ما اعتبره الله تعالى ويؤخر ما قدمه ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم الى أن ما قدمه الله ذكره ينبغي تقديمه فعلاً ، فإنه لما طاف بين الصفا =

= والمروءة بدأ بالصفا وقال « تقدم ما قدمه الله ، وفي رواية النسائي « ابدأوا بما بدأ الله به ، بلفظ الأمر ، وبها يندفع ما يقال ، غايته أنه يدل على أنه الأول ، فإين دليل الإيجاب ؟ لأننا نقول : رواية الأمر الذي ظاهره الإيجاب هي الدليل ، وهكذا نقول في الوضوء فإنه فعله مرتباً طول عمره ، وكل من نقل عنه من الصحابة اتفقوا على ارتفاعه مرتباً ، ولم ينتقل عنه أحد قط أنه أدخل بالترتيب مرة واحدة ، ولو كان التعكيس جائزاً لفعله ولو مرة واحدة لبيان الجواز ، وإن كان مجرد الفعل لا يدل على الوجوب ، لكن هذه القرائن والأمر الوارد متعاضدة على الإيجاب . الثالث وهو ألفتها مسلماً أن هذه الأفعال أعني غسل أعضاء الوضوء هي أجزاء فعل واحد مأمور به ، فدخلت الواو العاطفة لأجزائه بعضها على بعض ، والفعل الواحد لا بد من ارتباط أجزائه بعضها ببعض ، فدخلت الواو عاطفة بين الأجزاء للربط فأفادت الترتيب ، إذ هو الربط المذكور في الآية . ولا يلزم من كونها تقييد الترتيب بين أفعال لا ارتباط بين أجزائها مثل (أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) أن لا تقيده بين أجزاء فعل مرتبطة بعضها ببعض ، وهذا أحد الأقوال في إفادة الواو للترتيب ، وأكثر الأصوليين لا يعرفونه ولا يحكونه ، وهو قول ابن أبي موسى من أصحاب أحمد ، فاعلمه أرجح الأقوال ، أفاده ابن القيم . وكان والدي قدس الله روحه يذكر به قبل معرفته أنه قد قال به قائل ، ويقول : فرق بين عطف آية الوضوء وغيرها ، ويحوم حول هذا البحث دراية لا رواية قائل به . ورأيت صاحب المنار حاشية البحر الزخار حام حوله فقال : مخالفة الاستمرار الكلّي يريد به استمرار فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا ^(١) عليه الأجزاء ، كيف وهي صورة مجتمعة من عدة أمور يسمى المجموع باسم واحد . الرابع حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضأ مرة مرة وقال : هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلا به ، أخرجه أبو داود وغيره ، واسم الإشارة عائد إلى مجموع ما فعله وشاهده الراوي ، ومنه الترتيب . وقد حكم صلى الله عليه وآله وسلم بعدم القبول لما كان على خلافه ، فالقول بأن الإشارة إلى بعض أجزاء ما يشاهده

السادس: قوله «وتظاهر الكفين» يقتضى الاكتفاء بمسح الكفين^(١) في التيمم . وهو مذهب أحمد . ومذهب الشافعى وأبى حنيفة أن التيمم إلى المرفقين ، وفي حديث أبى الجهم^(٢) «أن النبى ﷺ تيمم على الجدار» فسح بوجهه ويديه ، فتأوهوا فى أن مطلق لفظ اليد ، هل يدل على الكفين ، أو على الذراعين ، أو على جملة العضو إلى الإبط ؟ فادعى قوم أنه يحمل على الكفين ، عند الإطلاق^(٣) ، كما فى قوله عز وجل

الراوى خلاف الظاهر ، فهذا خلاصة ما فى المسألة ، وهو جار فى التيمم لعدم القائل بالفرق


(١) قوله «يقتضى الاكتفاء بمسح الكفين» أقول : فى المسألة أقوال أربعة ، الجمهور من فقهاء الأمصار على القول الثانى وهو مذهب الشافعى^(١) ، الثالث أنه يستحب إلى المرفقين والغرض الكفان ، الرابع إلى المناكب شاذ روى عن الزهرى
(٢) قوله «حديث أبى الجهم» أقول : هنا نسختان : الجهم بفتح الجيم وسكون الهاء ، وبضم الجيم وفتح الهاء بفسدها ياء فيم مصغر . ووقع اللفظ الأول فى صحيح مسلم ، قال النووى إنها غلط وصوابها ما وقع فى صحيح البخارى بضم الجيم وفتح الهاء . قال النووى : وهذا هو المشهور فى كتب الأسماء ، وكذا ذكره مسلم فى كتابه فى أسماء الرجال ، والبخارى فى تاريخه ، وأبو داود والنسائى وغيرهم . انتهى . وهذا غير أبى جهم صاحب^(٣) نيه فإنه قرئى وهذا أنصارى^(٢) فى كل منهما أبو جهم بخفف أداة التعريف

(٣) قوله «فادعى قوم أنه يحمل على الكفين عند الإطلاق» أقول : وحيثما تكون كرواية عمار التى فى العمدة ، قال ابن رشد ما معناه : إن إطلاق اسم اليد على الكف أظهر من إطلاقه على الكف والساعد ، قال : ومن زعم أنه يطلق عليهما على السواء أو أنه ثبت فى أحدهما أظهر منه فى الثانى فقد أخطأ ، فإن اليد وإن كانت اسماً

(١) وأحمد رحمهما الله

(٢) بياض بالأصل . وإن كان الانبجانية ، فصاحبها أبو الجهم

(٣) وهو أبو جهم بن الحارث بن الصمة الخزرجى

(٥ : ٢٨ فاقطعوا أيديهما) وقد ورد في بعض روايات حديث أبي الجهم ^(١) ، أنه
  مسح وجهه وذراعيه ، والذي في الصحيح ، وبديه ،

مشتركة ، فهي في الكف حقيقة وفيما فوق الكف مجاز ^(٢) ومن يقول أن الغرض هو الكفان له أن يقول ان اسم اليد لا يخلو اما أن يكون في الكف أظهر منه في سائر الأجزاء ، أو يقول دلالاته على سائر أجزاء الذراع والعضد بالسواء ، فان كان أظهر وجب المصير اليه ، ومهما لم يكن أظهر وجب المصير الى الأمر الثاني يعني وهو حديث الكفين . انتهى . وهو تحرير رصين

(١) قوله ، وقد ورد في بعض الروايات من حديث أبي الجهم ، أقول : هذا اللفظ أخرجه الدارقطني ، وكذا ذكره الشافعي ، وله شاهد من حديث ابن عمر ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : الثابت في حديث أبي جهم بلفظ « بديه » لا ذراعيه فانها رواية شاذة ، قال الحافظ ابن حجر : والأحاديث الواردة في صفة التيمم لم يصح منها سوى حديث أبي جهم وعمار وما عداها ضعيف أو مختلف في رفعه ووقفه ، فأما حديث أبي الجهم فورد بذكر اليدين مجملا ، وأما حديث عمار فورد بلفظ الكفين في الصحيحين ، وبذكر المرفقين في السنن ، وفي رواية الى نصف الذراع ، وفي رواية الى الآباط . فأما رواية المرفقين وكذا الى نصف الذراع ففيهما مقال ، وأما رواية الآباط فقال الشافعي وغيره : ان كان ذلك وقع بأمره صلى الله عليه وآله وسلم فكل تيمم بعده فهو ناسخ له ، وان كان وقع بغير أمره فالحجة فيما أمر به . وما يقوى رواية الصحيحين في الاختصار على الوجه والكفين كون عمار كان يفتي به بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، والراوى للحديث أعرف بالمراد . انتهى . ولقد أنصف وخالف مذهبه . وذهب الموزعي الى تقوية مذهب الشافعي فقال بعد تقريره

(١) اليد : تطلق عرفا وشرعا على الكف فقط ، ولهذا قطعت الكف في المرفة ، ولما أمر تعالى بغسل اليد في الوضوء قال (فاعسلوا أيديكم الى المرافق) ولو لم يقل الى المرافق لاقصر الوضوء على الكف

٣٨ - الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما : أن النبي

ﷺ قال : « أُعْطِيَ خَمْسًا ^(١) لَمْ يُعْطَهُنَّ أَحَدٌ »

كلام الشافعية وذكر ما في رواية عمار ومن اتبعه كما أسلفناه ومخالفة رواية غيره له : ويظهر لي بحث في الجمع بين أحاديث عمار وغيره من الأحاديث وبين رواية عمار أيضا وهو أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قصد أن يرد على عمار فعله ويبين له غلظه حيث عمم بدنه بالتمريغ وترك الضرب باليدين والمسح بهما ، فبين له كيفية العمل ، وأنه لا بد من الضرب باليدين ، ولم يرد بيان مقدار الواجب ، ولو كان أراد بيان مقدار الواجب دون ذكر كيفيته لقال له إنه كان يكفيك هكذا . انتهى . وذكر نحو هذا صاحب المنار حاشية البحر الزخار فقال : إنه لا دلالة في حديث عمار على شيء من الأمور . قال : ولا على الاقتصار على ضربة ، ولا على الاقتصار على مسح الكفين ، بناء منه على أنه لم يخرج الحديث بتعليم عمار بل تصويراً له بالفعل الحسى بمبالغة في البيان ، وأطال في هذا . قلت : لا يخفى أن التصوير والمبالغة في البيان تقتضى مساواة البيان للبيان له ، ومطابقة التصوير للصورة ، وأن ذلك مما يؤيد الاقتصار على الكفين وعلى واحدة الضرب . ثم لو سلم له وللبوزعى ما قالاه من أنه تصوير فانه يرد عليهما ما في البخارى : « إنما يكفيك الوجه والكفان ، وفي لفظ منه » والكفين ، فانه لا يجرى فيه التأويل الذى أجرياه في الفعل . وقد أورده الموزعى على نفسه وأجاب بما فيه تعسف . وكذا قولها : إن التيمم بدلا عن الوضوء ، فالظاهر مساواته يخدش فيه أن خروج الرأس والرجلين منه قد قدح في المساواة . وكذا ما قيل إن اليد في آية المسح وقعت مطلقة فيحمل على المقيّد في آية الوضوء ، فانه فرع على إلحاق التيمم في الوضوء ، وجعل حكمهما واحدا ، وقد منع في الأصول إلحاق الأخف بالأغلظ ، ومثله بالوضوء والتيمم

الحديث الثالث (١) قوله : « خمساً » أقول : قد ثبت في الأحاديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى أكثر من خمس ، وعد في فتح البارى من ذلك سبع عشرة خصلة

مِنَ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلِي^(١) : فَصِرْتُ بِالرُّغْبِ مَسِيرَةَ شَهْرٍ . وَجُعِلَتْ لِيَ الْأَرْضُ

تتبعها في الأحاديث وسردها : الخمس المذكورة في حديث الكتاب ، وجوامع الكلم ، وختم الأنبياء به ، وجعل صفوفنا كصفوف الملائكة ، وخواتم سورة البقرة ، ومفاتيح الأرض ، وتسميته أحمد ، وكون أمته خير الأمم ، وغفران ما تقدم من ذنبه وما تأخر ، واكثر^(٢) ، ولواء الحمد ، وإسلام شيطانه . ثم قال : قلت فينتظم بها سبعة عشر . ولكنه لم يعد إلا ما سمعت وهو ستة عشر ، وقد عزاها الى محالها من كتب الحديث فأحلت عليه . نعم تكرر عليه كون الأمة خير الأمم فكان عدها به سهواً . وذكر لإسلام شيطانه من حديث ابن عباس رفعه وفيه : فضلت على الأنبياء بمصلتين : كان شيطاني كافراً فأنتي^(٣) الله عليه فأسلم ، قال : ونسيت الأخرى ، انتهى . قلت : وهذا الحديث أخرجه البيهقي في دلائل النبوة بلفظ : فضلت على أبي آدم باثنتين : كان شيطاني كافراً فأعاني الله عليه حتى أسلم ، وكان شيطان آدم كافراً . وكان أزواجى عوناً لي ، وكانت زوجته عوناً علي خطيئته ، فثبتت الخصلة المنسية في حديث ابن عباس . قال الحافظ : ويمكن أن يوجد أكثر من ذلك لمن أمعن تتبع . قلت : أخرج الطبراني في الأوسط والاسماعيل في معجمه من حديث أنس : فضلت على الناس بأربع : السخاء ، والشجاعة ، وكثرة الجماع ، وشدة البطش ، فهذه أربع لم تذكر فيما سلف فتكون إحدى وعشرين خصلة ، ومن تتبع الجامعين الكبير والصغير في حرف العين في أعطيت وحرف الفاء في فضلت وجد زيادة ، ولا يليق بهذه التعليقة سوى الإشارة الى محل الإفادة . وإذا عرفت هذا ففهوم العدد مطرح ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يخبر بها شيئاً بعد شيء فيخبر بما بلغه منها

(١) قوله : أحد من الأنبياء قبل ، أقول : ولا من الرسل ، لأن نبي الأعم يستلزم نبي الأخص . وقوله : من الأنبياء ، أقول : هذه اللفظة لم يذكرها البخاري

مَسْجِداً وَطَهُوراً^(١) ، فَأَيُّمَا رَجُلٍ^(٢) مِنْ أُمَّتِي أَدْرَكَتَهُ الصَّلَاةُ فَلْيُصَلِّ .
وَأَحِلَّتْ لِي الْمَغْنَمُ^(٣) ،

في هذا الحديث في أبواب التيمم ورواها في الصلاة عن محمد بن سنان ، وإنما نهينا على هذا لأنه قد ينظر الناظر في البخاري هذا الحديث في هذا الباب منه فلا يجد هذا اللفظ فيظن أنه لم يخرج البخاري ، وصاحب العمدة لفقه من باين : باب التيمم ، وباب الصلاة . وكأنه لما رأى الراوى واحداً صح عنه ذلك ، فإن الكل رواية جائزة

(١) قوله « مسجداً وطهوراً » أقول : ظاهر العد أن هاتين فضيلة واحدة ، وأن الخصوصية بالمجموع لا بكل واحد ، قال الملب في شرح البخاري : المخصوص به جعل الأرض طهوراً ، وأما كونها مسجداً فلم يأت في أثر أنها منعت من غيره ، وقد كان عيسى عليه السلام يسبح في الأرض ويصلي حيث أدركته الصلاة ، فكأنه قال : جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً وجعلت لغيري مسجداً . انتهى . وخالفه القرطبي وقال : كانت الأنبياء قبله إنما أبيحت لهم الصلاة في مواضع مخصوصة كالبيع والكنائس ، ومثله قال الخطابي . وقال الحافظ ابن حجر : إنه الأظهر . وأيده برواية عمرو بن شعيب بلفظ « وكان من قبل إنما كانوا يصلون في كنائسهم » ، قال : وهذا نص في موضع النزاع ، ومثله أخرج البزار من حديث ابن عباس . قلت : إلا أنها تكون الخصائص هنا ستاً ، وصدر الحديث مصرح بأنها خمس ، فلا بد من تأويل ذلك بأنه عد جعلها مسجداً وجعلها طهوراً شيئاً واحداً ، لأن الشرط والمشروط يكون كالشيء الواحد

(٢) قوله « فأَيُّمَا رجل » أقول : زاده دفعا لتوهم اختصاصه بذلك كاختصاصه بعموم البعثة والشفاعة ، وذكر الرجل ليس له مفهوم مراد إذ المرأة كالرجل في ذلك ، لكن غالب ما تعلق الأحكام بالرجال ، والنساء شقائق الرجال في الأحكام

(٣) قوله « المغنم » ، في رواية البخاري « المغانم » ، وهي جمع غنيمة أو مقيم ، وهو ما يؤخذ من الكفار بقتال ونحوه ، والنيء ما يؤخذ منهم بغير ذلك

وَلَمْ تَحِلَّ^(١) لِأَحَدٍ قَبْلِي . وَأُعْطِيَتْ الشَّفَاعَةُ . وَكَانَ النَّبِيُّ يُبْعَثُ إِلَى قَوْمِهِ
عَاصِمَةً ، وَيُبْعَثُ إِلَى النَّاسِ عَامَةً^(٢) .

« جابر ، هو ابن عبد الله^(٣) بن عمرو بن حرام - يفتح الحاء المهملة ، وبعدها راء
مهملة - الأنصاري السلي - يفتح السين واللام - منسوب إلى بني سلية - بكسر اللام -
يكنى أبا عبد الله . توفي سنة إحدى وستين من الهجرة ، وهو ابن إحدى وتسعين
والكلام على حديثه من وجوه :

الأول : قوله ﷺ ، أعطيت خمسا ، تعديد للفضائل التي خص بها^(٤) ، دون سائر

(١) قوله ، ولم تحل ، قال س^(١) : يجوز في تحل ضم الياء وفتح الحاء على البناء
للمفعول ، وفتحها وكسرها على البناء للفاعل وهو أكثر

(٢) قوله ، وبعثت إلى الناس كافة ، أقول : قال الزركشي : هذا اللفظ البخاري ،
ولم يسرده مسلم كذلك ، إنما رواه دويبعث إلى كل أحمر وأسود ، ولعل المصنف
اغتر ذلك ظنا منه ترادفهما ، وقد يفرق بينهما بما تقتضيه الصيغة من كل منهما . على
أن رواية مسلم أقوى في نظر الحديث لأنه رواها عن شيخه يحيى بن يحيى^(٢) عن هشيم ،
والبخاري روى لفظه محمد بن سنان ، ويحيى أجل من محمد بن سنان ، وهي رواية
أخرى تقدم الحافظ لها عن من روى بالمعنى . انتهى

(٣) قوله ، جابر هو ابن عبد الله ، أقول : تقدم ذكر جابر ، فلا أدري لم كرر
ذكره

(٤) قوله ، تعديد للفضائل التي خص بها ، أقول : وجاز ذلك تحديداً بالنعمة ،
وبإبلاغاً للأحكام من جعل الأرض كلها مسجداً وطهوراً له ولأمته ، ومن جعل
القنائم . وقد زاد ابن عباس ، ولا أقولن غفرا ، أخرجه أحمد في المسند

(١) كذا ولعله الشارح

(٢) هو التميمي التيسابوري ، وهشيم هو ابن بشير الواسطي

الأنبياء عليهم السلام . وظاهره يقتضى ^(١) أن كل واحدة من هذه الخمس لم تكن لأحد قبله . ولا يعترض على هذا بأن نوحاً عليه السلام - بعد خروجه من الفلك - كان مبعوثاً إلى أهل الأرض ، لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً معه ^(٢) ، وقد كان مرسلًا إليهم . لأن هذا العموم في الرسالة لم يكن في أصل البعثة ، وإنما وقع لأجل الحادث الذى حدث ، وهو انحصار الناس في الموجودين لهلاك سائر الناس . وأما نبينا ﷺ : فعموم رسالته من أصل بعثته

وأيضاً فعموم الرسالة ^(٣) يوجب قبولها عموماً في الأصل والفروع . وأما

(١) قوله : ظاهره يقتضى ، أقول : قال ظاهره لأنه يحتمل أن المراد لم يعط مجموعهم أحد فيتوجه النفي إلى التقييد ، وقيل إن الاختصاص بالمجموع لا بكل واحد واحد .

(٢) قوله : لأنه لم يبق إلا من كان مؤمناً ، أقول : تعليل بعثته إلى كل أهل الأرض . وقوله : لأن العموم في الإرسال ، تعليل لنفي الاعتراض بعموم رسالة نوح على اختصاص نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعموم رسالته بأن هذا المفهوم الذى اتفق لنوح عارض واقع بعد حدوث الفرق على من كفر ، وعموم بعثته صلى الله عليه وآله وسلم من ابتداء دعوته ، وهذا كاف في الاختصاص ، وقد أورد أن دعوة نوح على أهل الأرض بقوله ﴿ لا تند على الأرض من الكافرين دياراً ﴾ فاهلكوا بالفرق إلا أهل السفينة ، ولو لم يكن مبعوثاً إليهم لما أهلكوا لقوله تعالى ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ فدل أنه مبعوث قبل الإغراق إلى كل أهل الآفاق . وأجيب عنه بجواز أن يكون غير نوح قد أرسل إليهم في أثناء مدة نوح وعلم نوح عليه السلام أنهم لم يؤمنوا فدعا على من لم يؤمن من قومه وغيرهم . ودفع بأنه لم ينقل نبي في زمن نوح غيره . قلت : وقد يقال ما كل نبي بعث قص علينا بعثته ، فقد قال تعالى ﴿ ولقد أرسلنا رسلاً من قبلك منهم من قصصنا عليك ومنهم من نقصص عليك ﴾ فخلل من أرسل في زمنه عن لم يقص علينا

(٣) قوله : وأيضاً فعموم الرسالة ، أقول : هذا جواب آخر عن الاعتراض

التوحيد وتمحيض العبادة لله عز وجل فيجوز أن يكون عاما في حق بعض الأنبياء ، وإن كان التزام فروع شرعه ليس عاما ، فإن من الأنبياء المتقدمين عليهم السلام ^(١) من

المذكور ، وهو أن معنى عموم البعثة لإيجاب اتباع المرسل فيما جاء به من أصول الدين وفروعه ، وهذا لم يكن إلا لثبوتنا صلى الله عليه وآله وسلم . وأما التوحيد وإخلاص العبادة لله فيجوز أن يكون الدعاء اليه عاما في حق بعض الأنبياء ويكون منهم نوح عليه السلام ، وعلى هذا فمعنى عموم البعثة التي اختص بها صلى الله عليه وآله وسلم عموم اتباعه في فروع الدين . قلت : يؤيده وصفه تعالى للقرآن بتصديق ما بين يديه من الكتب السماوية ، ومعلوم أنه خالفها في كثير من الأحكام ، ولذا قال تعالى ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ﴾ فلا اتفاق بينه وبينهم أنها جاءت بما جاء به القرآن من الدعاء الى عبادة الله وحده ، وكل رسول يقول لقومه اعبدوا الله ما لكم من إله غيره . ومعلوم من ضرورة الأديان أن هذا مطلوب من كل مكلف على وجه الأرض ، إنما بقي هل يجوز أن الله تعالى يبعث رسولا في أقوام يعبدون غيره ويأمره بدعاء بعض أولئك الأقوام دون بعض حتى يتم قول الشارح المحقق ، فيجوز أن يكون عاما في حق بعض الأنبياء إذ لا يتم إلا بذلك . وقوله « فيجوز أن يكون عاما » هو بتقدير أن يكون الدعاء اليه عاما في حق البعض ، أو يكون هذا المعنى عاما بدعائه اليه . ويحتمل عدم التقدير لما يذكره آخر

(١) قوله « فإن من الأنبياء المتقدمين » أقول : هذا تعليل لجواز عموم الدعوة الى التوحيد لبعض الأنبياء ^(١) ، إذ قد ثبت قتال بعض الأنبياء للمشركين من غير قومه ، ولا يقاثلون إلا لأنهم مخاطبون بالتوحيد على لسانه أو لسان غيره من الأنبياء ، فقتاله لإيائهم - وليسوا من قومه - دليل على عموم رسالته للدعاء الى التوحيد ، وبه يتم الاستدلال على جواز عموم الدعوة بالتوحيد لبعض الأنبياء . إلا أن فيه بحثين : أن قتال غير قومه لا يدل على البعثة الى أهل الأرض الذي هو المدعى ، إلا

(١) هذا يناق قوله تعالى ﴿ ولقد بعثنا في كل أمة رسولا أن اعبدوا الله ﴾ فلاية . فثبت على أن كل نبي يبعث الى قومه خاصة ، ونبيينا ﷺ يبعث الى العموم

قاتل غير قومه على الشرك وعبادة غير الله تعالى . فلو لم يكن التوحيد لازماً لهم بشرعه أو شرع غيره لم يقاتلوا ، ولم يقتلوا ، إلا على طريقة المعتزلة ^(١) القائلين بالحسن والقيح العقليين . ويجوز أن تكون الدعوة الى التوحيد عامة ^(٢) ، لكن على السنة أنبياء متعددة . فثبت التكليف به لسائر الخلق ، وإن لم تعم الدعوة به بالنسبة إلى نبي واحد

أن يراد بغير قومه جميع الناس ، وفيه بعد . الثاني أن قوله بشرعه أو بشرع غيره لا يدل على أن المراد من قاتلهم نبي لاخلالهم بالتوحيد اللازم بشرع غيره أن دعوته عامة لهم ، فانه يجوز أن يأمر الله بقاتلهم إنكاراً لهم بالاخلال بشرع رسولهم الأول ، وأنه يقاتلهم لا للنبوة بل ليقموا شرع من بعث اليهم ، فلا يتم الاستدلال بذلك على هذا

(١) قوله « إلا على طريقة المعتزلة » . أقول : وذلك أن القبيح العقلي يجب النهي عنه عقلاً وإن لم تعم الدعوة ، فان رأى نبي رجلاً من غير قومه يقتل رجلاً عمداً عدواناً وجب عليه بالعقل أن ينهيه وبقائه وإن لم يبعث اليه ، وكذلك الارشاد الى الحسن العقلي . وهذا بيان لعبارته ، والمسألة مبسطة في المطولات

(٢) قوله « ويجوز أن تكون الدعوة الى التوحيد » . أقول : أى يجوز وجود الدعوة العامة الى التوحيد ، فكان اللام في الدعوة للعهد ، ويكون عمومها ليس على لسان نبي واحد بل على السنة أنبيائه ، فثبت التكليف به أى بالتوحيد بجميع الخلق ، فان لم يعم على لسان نبي واحد بل على التوزيع بين كل قوم دعا قومه الى ما دعا اليه النبي الآخر قومه ، فالمدعو اليه واحد والدعاة جماعة متفرقون . واعلم أن هذا الواقع من الانبياء والامم ، فكل نبي يدعو قومه بقوله « اعبدوا الله ما لكم من إله غيره » لكن صدره كلام في عموم الرسالة ، فهو الذي وقع به الاعتراض لا في عموم المرسل به ، فان عموم المرسل به لا يستلزم عموم المرسل له كهذه الصورة التي ذكرها ، وكأنه أراد زيادة الإفاده وان لم يتقاضاها المقام ، وعلى هذا فيحمل قوله « وأما التوحيد

الثاني : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « نصرت بالرعب » ، الرعب هو الوجل

وتحميض العبادة ، إذ كلامه على أنه كلام في هذه الإفادة ولا تقدير في الكلام ، ولا يرد ما أورد عليه من البجثين آنفاً . هذا وقد أجيب عن أصل الاعتراض باحتمال أن الخصوصية لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم بقاء شريعته الى يوم القيامة وغيره ^(١) أن يبعث نبي في زمانه أو بعده فينسخ بعض شريعته ، ذكره الحافظ ابن حجر في الفتح . قلت وي بعده قوله وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يبعث الى قومه خاصة ، ويؤيده بعد قوله في عدة ما خص به أنه خاتم الأنبياء فعداها فضيلة مستقلة ، وضما إلى هذا وعداها فضيلة مستقلة حيث قال « فضلت على الناس بست » وما يتم جعلها ستاً إلا بجعل ختم النبوة له صلى الله عليه وآله وسلم خصلة مستقلة . وفي القلائد في العقائد نقلا عن أبي القاسم البلخي أن قوماً قالوا : كل نبي مبعوث بذلك . وفي الاتحاف لطلبة الكشاف في تفسير سورة الجن ما لفظه بعد أن ذكر قول الجن ﴿ فآمنا به ﴾ دليل على عموم الشرائع إذ لم تتوقف الجن بعد معرفة نبوته عن المتابعة فيما جاء به من قبل أن يعرفوا نبوته على الخصوص . وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وكان كل نبي يبعث الى قومه خاصة وبعثت الى الناس عامة » ، فأنما هو لبعثته صلى الله عليه وآله وسلم في قريش ، لكن علم الله أنها ستختم به النبوة ، وأنه يظهر دينه على الأديان كلها ، وأنها ستجمع عليه البعوث وينساق الى دينه أهل الأديان بالرغب والرهب . والحكمة في ذلك أنه لا نبوة بعده ، فلم يدع الله تعالى سائر الخلق هملا من إقامة الحجة عليهم ، وعلم الله سبحانه من سائر الرسل على اختلاف أحوالهم قلة الاتباع وفرة الحبيب ، وأنه يقعد النبي في قومه يدعوم الدهر الطويل ولا يتبعه إلا اليسير ، وينقض عمره قبل أن يتوجه لغير قومه . ثم قال : وأما نبياً من الأنبياء لا تجب طاعته إلا بنحو متبعيه فعاذ الله ، قلت : ولا يخفى أن دعواه أن الجن آمنوا به قبل معرفة عموم رسالته غير مسلم ، بل قد علم عموم دعوته قبل بعثته في الكتب السماوية كما

(١) يياض بالأصل ، ولعله : تستمر الى

والخوف لتوقع نزول محظور . والخصوصية التي يقتضيها لفظ الحديث مقيدة بهذا

أفادته آية آل عمران أنه تعالى أخذ على كل نبي أنه إذا بعث محمداً آمناً به ونصره ، وكل نبي يأخذ ذلك على أمته ، وقد كان الجن منهم الصالحون قبل النبوة ، والصالحون قبلها أتباع الرسل قبله صلى الله عليه وآله وسلم ، وأتباعهم عارفون بعموم رسالته . وقوله : إن قوله « بعثت إلى الناس عامة » معناه بعثت إلى قريش ، حمل اللفظ العام على بعض أفرادها بلا دليل ، بل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وكان يبعث إلى قومه خاصة » وقوله « عامة » وتقديم قوله « إلى قومه خاصة » في لفظ من حديث ابن عمر عند الحكيم الترمذي والطبراني ثم بدأ عموم الرسالة لكل شيء ، فكيف يحمل هذا اللفظ على الخصوص ؟ وقوله لكن قد علم الله إرجاعه لعموم الرسالة إلى كثرة الاتباع وهو حمل اللفظ على ما لا يدل عليه ، ودعواه ندرة مجيب الأنبياء قبله صلى الله عليه وآله وسلم إلا موسى وعيسى فإنه استثناهما في كلامه غير مسلم ، فإن يونس آمن معه مئة ألف أو يزيدون بالنص ، ولو أراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم اختص بكثرة الاتباع لعبارة تفيد ذلك فهو أفصح خلق الله وأكثرهم بياناً . وأما البعثة إلى الناس عامة فلا تدل على كثرة الاتباع بنوع من الثلاث الدلالات ، وأما الاستعاذه بالله من عدم وجوب طاعة أي نبي من الأنبياء ونجاة متبعه فالقول كما قال ، لكن الطاعة له فيما أمر به فرع رسالته إلى من أمره ، وهي محل النزاع ، بل الواجب الإيمان بأنه نبي من عند الله كما وجب علينا الآن ^(١) بكل نبي آمن الرسول بما أنزل إليه إلى قوله « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » وقال فيمن قال تؤمن ببعض ونكفر ببعض : « أولئك هم الكافرون حقا » ^(٢) كل نبي لا يلزم منه بعثته إلى كل أحد ، فإن ادعاء عموم الرسالة بعد ثبوت النبوة و ^(٣) عليه أنه ادعى نبي لنفسه عموم رسالته . وأما الإيمان بكل نبي فواجب بالضرورة الدينية ، ولكن لا ملازمة بين الإيمان به واتباع شرعه ، فالمسلمون أجمعون يؤمنون بالله ورسوله

القدر من الزمان^(١) . وضمهم منه أمران . أحدهما : أنه لا ينبغي وجود الرعب من غيره في أقل من هذه المسافة . والثاني : أنه لم يوجد لغيره في أكثر منها^(٢) . فإنه مذكور في سياق الفصائل والخصائص . ويناسبه أن تذكر الغاية فيه . وأيضاً فإنه لو وجد لغيره في أكثر من هذه المسافة لحصل الاشتراك في الرعب في هذه المسافة ، وذلك ينفي الخصوصية بها

ولا يتبعون إلا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم في شرعه ، بل الأنبياء وأهم اتبعوا محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ولم يؤمروا إلا بشرائع أنبيائهم . ثم زعم في آخر كلامه أن اختلاف الشرائع جائز غير واقع ، ولا ينبغي أنه خلاف الواقع . وهذه التعليقة لا تتسع لأكثر من هذا ، ولا هي قابلة لغير بيان ما اشتمل عليه الكتاب ، إلا أنه انجر البحث إلى هذا

(١) قوله : بهذا القدر من الزمان ، أقول : إنما خص مسافة الشهر دون مسافة أبعد منه لأنه لم يكن بينه وبين من أظهر العداوة له أكثر من ذلك ، وقد قال ذلك في غزوة تبوك آخر غزواته وأبعدها ما ذكر بياناً لما وقع له صلى الله عليه وآله وسلم حال تكلمه ، فلا يتنافى الزيادة . وهذا من خصائصه حتى لو سار وحده بغير عسكر لرعب أعداؤه ، وقد وقع هذا لبعض خلفائه ومن اتقى الله من أمراء الإسلام . فهذه الخاصة بالنسبة إلى من قبله من الأمم ، ذكره في نسيم الرياض . وقوله : ولو سار وحده ، فيه أن الرعب إنما يحصل إذا خرج متوجهاً إلى عدوه ، ولو لا رواية أبي أمامة عند البيهقي بلفظ : نصرت بالرعب بسيفي بين يدي ، لقلنا إنه أعطى الرعب ولو كان مقيماً

(٢) قوله : في أكثر منها ، أقول : ولا في مثلاً ، إذ لو فتح لنا في الاختصاص فيما سواه فيها غيره ، وكان الأولى عدم إهمال الشارح لهذا القسم فإنها ثلاثة : دونها ، ومثلها ، وفوقها . وثبوت الأخيرين لغيره يتنافى الاختصاص ، فلا وجه لاقتصاره على أحدها . على أنه قد أخذ من لفظ رواية عمرو بن شعيب : ونصرت على العدو بالرعب ولو كان ينبغي وبينهم مسير شهر ، أنه مختص به مطلقاً

الثالث : قوله **يُطْلَقُ** ، جعلت لى الأرض مسجداً ، المسجد : موضع السجود ^(١) فى الأصل . ثم يطلق فى العرف على المكان المبني للصلاة اتى السجود منها ^(٢) . وعلى هذا ^(٣) فيمكن أن يحمل ، المسجد ، هنا على الوضع اللغوى ، أى جعلت لى الأرض كلها ^(٤) مسجداً ، أعنى موضع السجود ، أى لا يختص السجود منها بموضع دون غيره . ويمكن أن يحمل ^(٥) مجازاً عن المكان المبني للصلاة ، لأنه لما جازت الصلاة فى جميعها كانت كالمسجد فى ذلك . فإطلاق اسمه عليها من مجاز التشبيه . والذي يقرب هذا التأويل ^(٦) أن الظاهر أنه إنما أريد أنها مواضع للصلاة بحملتها ، لا للسجود فقط

(١) قوله : موضع السجود ، أقول : اسم مكان من سجد يسجد كقتل يقتل ، قياسه فتح العين ، لكنته من أسماء الأماكن

(٢) قوله : اتى السجود منها ، أقول : كأنه يشير الى ان المسجد نقل عن الأصل الى العرف مجازاً بواسطة أن إطلاق الصلاة على السجود من إطلاق الكل على جزئه ثم استعمل موضع الجزء موضعاً للكل ثم صار حقيقة عرفية

(٣) قوله : وعلى هذا ، أقول : على تعدد معنيه لغة وعرفاً

(٤) قوله : كلها ، أقول : استفاد التأكيد بكلمها من مقام التحدث بالمنة ، وأشار الى أن تعريفها استغراقى حقيقى لا عرفى ، وأما عدم صحة الصلاة فى الأرض النجسة والمغصوبة فلما نفع ، فلا ينافى كلية جعلها مسجداً

(٥) قوله : ويمكن أن يحمل ، أقول : أى الأرض مجازاً ، بعلاقة النسبة ، فيكون استعارة كما صرح به . وقوله : لأنه ، أى الشأن أن جواز الصلاة فى جميعها صيرها كالمكان المبني للصلاة ، فأطلق على جميعها اسمه استعارة مصرحة

(٦) قوله : والذي يقرب هذا التأويل ، أقول : إشارة الى مرجح الحمل على المجاز بعد بيان المصحح ، وهو ظهور أن المراد كونها مواضع للصلاة نفسها لا للسجود ، يؤيده ظهوراً قوله فى الحديث : فأبما رجل ، فان المراد بها ذات الأذكار والأركان

منها . لأنه لم ينقل أن الأمم الماضية كانت تخص السجود^(١) وحده بموضع دون موضع

الرابع : قوله ﷺ ، وطهوراً ، استدل به على أمور

أحدها : أن الطهور هو المطهر لغيره . ووجه الدليل : أنه ﷺ ذكر خصوصيته بكونها طهوراً ، أى مطهراً . ولو كان الطهور ، هو الطاهر لم تثبت الخصوصية^(٢) . فإن طهارة الأرض عامة في حق كل الأمم

الأمر الثاني : استدل به من جوز التيمم بجميع أجزاء الأرض ، لعموم قوله ، وجعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً^(٣) ، والذين خصوا التيمم بالتراب^(٤) استدلوا

(١) قوله ، وتخص السجود ، . أقول : وإنما المنقول اختصاص صلاتها بالبيع والكنائس والصوامع

(٢) قوله ، لم تثبت الخصوصية ، أقول : والحديث إنما يشير إلى إثباتها ، يدل له ما أخرجه أحمد والضياء المقدسي في المختارة من حديث أنس ، جعلت لي كل أرض طيبة مسجداً وطهوراً ، وفي الفتح أنه أخرجه أيضاً ابن المنذر وابن الجارود باسناد صحيح ، قال ابن حجر : ومعنى طيبة طاهرة ، ولو كان معنى طهور الطاهر لزم تحصيل الحاصل ، إذ يصير بمعنى جعلت لي الأرض الطاهر طاهرة . ويؤخذ منه اشتراط طهارة تراب التيمم

(٣) قوله ، للعموم الذي في قوله جعلت لي الأرض ، أقول : فإن اللام فيه للاستغراق ، كما يدل له الحديث الماضي آنفاً بلفظ ، كل أرض ،

(٤) قوله ، والذين خصوا التيمم بالتراب ، أقول : هو الشافعي ، واستدلوا بما أشار إليه الشارح من حمل العام على الخاص ، ويقول ابن عباس في تفسيره و^(١) الأرض وتربتها ، وهو من أهل اللسان ومن المدعو له بتعلم القرآن

بما جاء في الحديث الآخر : وجعلت تربتها لنا طهوراً ، وهذا خاص ينبغي أن يحمل عليه العام ، وتختص الطهورية بالتراب^(١)

واعترض على هذا بوجوه . منها : منع كون التربة مرادفة للتراب^(٢) . وادعى أن تربة كل مكان ما فيه من تراب أو غيره مما يقاربه

ومنها : أنه مفهوم لقب ، أعني تعليق الحكم بالتربة ، ومفهوم اللقب ضعيف عند أرباب الأصول . وقالوا : لم يقل به إلا الدقاق

ويمكن أن يجاب عن هذا بأن في الحديث قرينة زائدة عن مجرد تعليق الحكم بالتربة ، وهو الاشتراق في اللفظ بين جعلها مسجداً ، وجعل تربتها طهوراً على ما في

وبتفسير القرآن . ولأنه تعالى وصفه بالطيب والطيب الخالص الذي هو تراب الحرث كما يدل له قوله تعالى (والبلد الطيب يخرج نباته بأذن ربه) . وهذا قال أحمد وابن المنذر وأبو الأسود وأكثر الفقهاء لما جاء في الحديث . أقول : أخرجه مسلم من حديث حذيفة وفيه زيادة بعد قوله طهوراً ، إذا لم يجد الماء .

(١) قوله : وتختص الطهورية بالتراب ، أقول : قال النووي : التراب اسم جنس لا يثنى ولا يجمع على الصحيح ، وقال الجوهرى : جمعه أتربة وتربان وتوارب . قال النووي : ويدخل في التراب البطحاء

(٢) قوله : منع كون التربة ، أقول : زعم هذا القائل أن التربة لا ترادف التراب ، وما تم الاستدلال إلا بها على المرادف ، والتربة أهم من ذلك . وأجيب بأنه ورد في الحديث المذكور بلفظ التراب ، أخرجه ابن خزيمة وغيره ، وأخرج أحمد والبيهقي بإسناد حسن من حديث علي رضي الله عنه : وجعل التراب لي طهوراً ، أنه دل على دعوى التفرقة بين التربة والتراب ، وأن الحديث يفسر بعضه بعضاً ، وأيد القول بأنه خاص بالتراب بأن الحديث سبق لآظهار التشريف والتخصيص ، فلو كان غير التراب مجزئاً لما اقتصر عليه

ذلك الحديث^(١)

وهذا الافتراق في هذا السياق قد يدل على الافتراق في الحكم ، وإلا لعطف أحدهما على الآخر نسقاً ، كما في الحديث الذي ذكره المصنف

ومنها^(٢) : أن الحديث المذكور الذي خصت فيه « التربة » بالطهورية لو سلم أن مفهومه معمول به لكان الحديث الآخر بمنطوقه يدل على طهورية بقية أجزاء الأرض^(٣) ، أعنى قوله ﷺ « مسجداً وطهوراً » ، فإذا تعارض في غير التراب دلالة

(١) قوله « على ما في ذلك الحديث » أقول : حديث حذيفة الذي أخرجه مسلم ، فإن لفظه « جعلت لى الأرض مسجداً وجعل ترابها طهوراً » ففرق في الحكم بين كونها مسجداً وكونها طهوراً ، فعلق المسجدية بالأرض والطهورية بالتراب ، ولو كان غير التراب يجزى لعطفه عليه في حديث الباب ، فهذه التفرقة أيدت اختصاص التراب بالطهورية

(٢) قوله « ومنها » أقول : أى من الوجوه التى اعترض بخفاء استدلال من استدل بها لا يجزى إلا التراب بحديث وتربتها ، وهذا ثالث وجوه الاعتراض ، مبنى على النزول مع الخصوم فى أن مفهوم اللقب معمول به ، وكان الحديث الآخر رمزاً الى حديث الكتاب ، فدل بمنطوقه على إجزاء بقية أجزاء الأرض ، وذلك لأنه علق حكم الطهورية على الأرض ، والحديث الآخر علقه بالتراب ، فانه بمفهومه دل على أن غير التراب لا يجزى . لكن منطوق حديث الكتاب دل على إجزائه ، وهذا هو التعارض ، وإذا تعارض المنطوق والمفهوم فالمنطوق مقدم ، فيتم لنا المدعى من إجزاء جميع الأرض^(١)

(٣) قوله « بقية أجزاء الأرض » أقول : هو قول مالك وأبى حنيفة ، فانهما

(١) هذا قول المالكية ، وقد استدلوا بحديث « الصعيد طهور المسلم » وقد اعترض عليهم من خالفهم بحديث « وجعلت تربتها لنا طهوراً » فلفظ التربة أو التراب خصص الصعيد ، فالنزاع واقع فى العام والخاص لا فى المنطوق والمفهوم

المفهوم الذى يقتضى عدم طهوريته ، ودلالة المنطوق الذى يقتضى طهوريته ، فالمنطوق مقدم على المفهوم

وقد قالوا : إن المفهوم يخصص العموم ، فتمتنع هذه الأولوية ^(١) ، إذا سلم المفهوم ههنا ^(٢) . وقد أشار بعضهم إلى خلاف هذه القاعدة ، أعنى تخصيص العموم بالمفهوم . ثم عليك - بعد هذا كله - بالنظر فى معنى ما أسلفناه ^(٣) من حاجة التخصيص إلى التعارض بينه وبين العموم فى محله

أجازا التيسيم بكل ما صعد على وجه الأرض من أجزائها بوقوع الاسم عليه ووجود معنى الاشتقاق منه ، حتى أجاز مالك فى إحدى رواياته بالجيبس والأخشاب والملح وكل موجود ، يعنى الاشتقاق لكونه متصاعداً على الأرض . وزاد أبو حنيفة ما يتولد من الأرض مثل الثورة والزرنيخ

(١) قوله : فتمتنع هذه الأولوية ، أقول : أولوية تقديم المنطوق على المفهوم ، لأنها إذا خص المنطوق بالمفهوم فلا تقديم لأحدهما على الآخر ، بل كل جزء جرى مجراه الذى دل عليه

(٢) قوله : إذا سلم المفهوم هنا ، أقول : أى إذا سلم اعتباره والعمل به ، وإلا فانه مفهوم لقب ، وهو غير معتبر كما قرر فى الأصول

(٣) قوله : ما أسلفناه ، أقول : يريد به ما قدمه فى شرح حديث أبى قتادة فى قوله : لا يمس أحدكم ذكره يمينه ، فانه هناك أشار الى ما ذكره هنا وتقدم الكلام عليه وأنه لا تعارض بين عام وخاص ، وقد ظهر من كلامه تقديم المنطوق وأنه لا يخص المفهوم ، لأنه مفهوم غير معمول به ، فيبقى عموم المنطوق على حاله ، فتقيد أجزاء جميع الأرض ، وهو مدعى الحنفية . ونقل جارا الله عن الزجاج أنه قال : الصعيد وجه الأرض تراباً كان أو غيره ، وأن صخرها لا تراب عليه لو ضرب المتييم يده عليه ومسح لكان طهوراً ، وهذا مذهب أبى حنيفة . ثم قال : فان قلت فاصنع بقوله فى سورة المائدة (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه) أى بعضه ،

الآمر الثالث : أخذ منه بعض المالكية أن لفظة « طهور » تستعمل لا بالنسبة إلى الحدث ، ولا الخبث . وقال : إن « الصعيد » قد يسمى طهوراً ^(١) . وليس عن حدث ، ولا عن خبث . لأن التيمم لا يرفع الحدث . هذا أو معناه . وجعل ذلك جواباً عن استدلال الشافعية على نجاسة فم الكلب . لقوله ﷺ « طهور إناؤه أحكم ، إذا ولغ فيه الكلب : أن يغسله سبعاً » فقالوا « طهور » يستعمل إما عن حدث أو خبث ، ولا حدث على الإناء . فيتعين أن يكون عن خبث
فنع هذا المحجب المالكي المحصر ، وقال : إن لفظة « طهور » تستعمل في إباحة

وهذا لا يتأتى في الصخر الذي لا تراب عليه ؟ قلت : قالوا إن « من » لا ابتداء الغاية ، فإن قلت قولهم إنما لا ابتداء الغاية قول متعسف ولا يفهم أحد من العرب من قول القائل مسحت برأسي من الأرض ومن الماء ومن التراب إلا معنى التبويض ، قلت : هو كما تقول ، والاذعان للحق خير من المراء . انتهى . والشارح لاحظ تقويم مذهب الحنفية ، وتأتى زيادة على هذا

(١) قوله « وقال إن الصعيد قد يسمى طهوراً » أقول : والطهور هنا ليس عن حدث ، إذ لا يرفع حدثاً . ولا عن جنب ، إذ لا يطهر الإجناب بمجرد التراب . فقد أطلق الشارع لفظ « الطهور » على ما لا يكون عن أحد الأمرين ، بل جعلت شريعته لإباحة الاستعمال لا غير ، فن قال إن حديث أبي هريرة في قوله « طهور إناؤه أحكم » الحديث يدل على نجاسة الكلب لأنه أمر بغسل محل ولوغته ولا يكون الطهور له إلا عن حدث أو جنب ، وأن الأول ممتنع على الكلب فتعين الثاني ، فقوله هذا غير صحيح لأنه بناء على حصر الأمر بالطهور في الحدث والجنب ، ولا يسلم انحصاره فيهما ، بل ثمة قسم ثالث يقتضى طلب الطهور به وهو إباحة استعمال الإناء ، وشرعية الطهور في إناؤه ولغ فيه الكلب من هذا القسم . هذا تقرير مراد هذا المالكي ، وهذا مبنى على أن التيمم لا يرفع الحدث ، وقد قدم الشارح المحقق في شرح الحديث الثاني أن التيمم يرفع الحدث بعد بيانه لمعاني الأحاديث الثلاثة

الاستعمال ، كما في التراب . إذ لا يرفع الحدث كما قلنا . فيكون قوله « طهور إناء أحدكم ، مستعملاً في إباحة استعماله ، أغنى الإناء ، كما في التيمم

وفي هذا عندى نظر^(١) . فإن التيمم - وإن قلنا : إنه لا يرفع الحدث - لكنته عن حدث ، أى الموجب لفعله حدث . وفرق بين قولنا « إنه عن حدث ، وبين قولنا « إنه لا يرفع الحدث ، وربما تقدم هذا أو بعضه

الخامس : قوله ﷺ « فأيا رجل من أمتي أدركته الصلاة فليصل ، مما يستدل به على عموم التيمم بأجزاء الأرض . لأن قوله ﷺ « أيا رجل ، صيغة عموم ، فيدخل تحته من لم يجد تراباً ، ووجد غيره من أجزاء الأرض . ومن خص التيمم بالتراب يحتاج أن يقيم دليلاً يخص به هذا العموم ، أو يقول : دل الحديث على أنه يصلى^(٢) ،

(١) قوله « وفي هذا عندى نظر ، أقول : أى فى قول هذا المالكى ، فانه لو سلم له أنه لا يرفع التيمم حدثاً فشرعيته والموجب لاستعمال التراب هو الحدث ضرورة أنه لم يشرع التيمم إلا للحدث ، فليس الجواب بكون الموجب له الحدث أمر ضرورى من الدين ، سواء قلنا إنه يرفع الحدث أو قلنا إنه لا يرفعه ، فقول من قال إنه طهور لا يستعمل إلا عن حدث أو عن جنب صحيح ، والتيمم من ذلك . وقولنا الموجب له الحدث ويكون عن حدث لا يلاقى قولنا يرفع الحدث ، فإن المراد بالأولى الموجب له الحدث ، وبالتالي أنه يرفعه ولا يلزمه ، فانه قد يوجب ولا يرفعه ، فانه لا تلازم عقل ولا شرعى ، فعلبت صحة الحصر الذى قالته الشافعية

(٢) قوله « دل الحديث على أنه يصلى ، بأجزاء الأرض . أقول : لأنه قال « أدركته الصلاة فليصل ، ولم يقل فليتيمم ويصل . وأنا أقول بموجبه ، فن فقد الماء والتراب صلى على حاله . والجواب أن هذا أخذ بلفظ رواية جابر وهى مختصرة ، وقد جاء فى غيرها ما يدل على العموم فى الأمرين ، وهو حديث أبى أمامة عند البيهقى « فأيا رجل من أمتي أتى الصلاة فلم يجد ماء وجد الأرض طهوراً ومسجداً ، ، وعند أحمد « فمنده طهوره ومسجده ، ، وفى رواية عمرو بن شعيب مرفوعاً « فأينما أدركتني الصلاة تمسحت واصلت ،

وأنا أقول بذلك . فمن لم يجد ماء ولا تراباً صلى على حسب حاله ، فأقول بموجب الحديث . إلا أنه قد جاء في رواية أخرى ، فعنده طهوره ومسجده ، والحديث إذا اجتمعت طرقه فسر بعضها بعضاً^(١)

السادس : قوله ﷺ ، وأحلت لي الغنائم ، يحتمل أن يراد به جواز أن يتصرف فيها كيف يشاء ، ويقسمها كما أراد ، كما في قوله عز وجل ﴿ ٨ : ١ ﴾ يستولونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول ﴿ ٢ ﴾ ، ويحتمل أن يراد به لم يحل منها شيء لغيره وأمنه . وفي بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك^(٣) . ويحتمل أن يراد بالغنائم بعضها^(٤) . وفي بعض الأحاديث : وأحل لنا الخنس ، أو كما قال . أخرجه ابن حبان - بكسر الحاء^(٥) - وبعبارة باء موحدة - في صحيحه

(١) قوله : والحديث إذا اجتمعت طرقه ، أقول : كذا الحديث ، فانه حديث واحد اختلفت فيه ألفاظ الرواة ، فاذا اجتمعت عمل بها كلها تفسيراً وبياناً . فقول الشارح : إلا أنه قد جاء في رواية أخرى ، يشير إلى أحد هذه الألفاظ ، ومع ثبوت ذلك فلا يتم الاستدلال لمن خصص التراب بعموم رواية الكتاب

(٢) قوله : وفي بعض الأحاديث ما يشعر ظاهره بذلك ، أقول : هو في بعض ألفاظ هذا الحديث بلفظ : وأحلت لي الغنائم ولم تحل لأحد قبلي ، أخرجه الطبراني في الكبير ، وعند أحمد والطبراني في الكبير أيضاً ، ولم تحل لبي كان قبلي ، أخرجه من حديث أبي موسى ، قال الخطابي : كان من تقدم على ضربين ، منهم من لم يؤذن له في الجهاد فلم تكن له مغنم ، ومنهم من أذن له فيه لكن إذا غنموا شيئاً لم يحل لهم أن يأكلوه وجاءت نار فاحرقته

(٣) قوله : بعض الغنائم ، أقول : وهو الخنس ، كما دل له قوله : وفي بعض الحديث أحل لنا الخنس

(٤) قوله : بكسر الحاء ، أقول : أي المهمة بعدها موحدة آخره نون ، وهو الحافظ الكبير أبو [حاتم] محمد بن حبان العلامة التيمى البستي صاحب التصانيف ،

السابع : قوله **وَأَعْطَيْتِ الشَّفَاعَةَ** ، قد ترد الألف واللام للعهد^(١) ، كما في قوله تعالى (١٦ : ٧٣) فعصى فرعون الرسول **﴿** وترد للعموم^(٢) . نحو قوله **وَالْمُسْلِمُونَ تَسْكَاةً دِمَاؤُهُمْ** ،^(٣) وترد لتعريف الحقيقة^(٤) ، كقولهم : الرجل

سمع عدة من الحفاظ ، وروى عنه عدة ، وحدث عنه الحاكم وغيره . قال أبو سعيد الأرمي : كان على قضاء سمرقند زماناً ، وكان من فقهاء الدين وحفاظ الآثار ، عالماً بالطب والنجوم وفنون العلم ، صنف المسند والصحيح والتاريخ وفقهاء الناس . قال الحفاظ : كان من أوعية العلم في الفقه واللغة والحديث والوعظ ، ومن عقلاء الرجال . قال ابن حبان في كتاب الأنواع^(٥) : قد كتبنا عن أكثر من ألفي شيخ . مات في شوال سنة أربع وخمسين وثلاثمائة

(١) قوله « للعهد » ، أقول : أى يرد لحصة من الحقيقة معبودة بين المتكلم والمخاطب ، ويقال له العهد الذكرى ، أى الذى تقدم ذكره صريحاً أو كناية أو علم بالقرائن . والآية التى ذكرها الشارح المحقق مما تقدم ذكره صريحاً فى قوله تعالى **﴿** وأرسلنا الى فرعون رسولا **﴾**

(٢) قوله « وترد للعموم » ، أى الاستغراق . أقول : أى يشار بها الى الحقيقة لا من حيث هى ولا من حيث تحققها فى ضمن بعض الأفراد بل فى ضمن الجميع ، وقد بطلت عليها لام الجنس

(٣) قوله « المسلمون تسكافاً دماؤهم » ، أقول : أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث ابن عمر رضى الله عنهما وفيه بعض الطول . ومعنى « تسكافاً دماؤهم » ، تساوى فى القصاص والديات ، والكفو النظر والمساوى كما فى نهاية ابن الأثير

(٤) قوله « وترد لتعريف الحقيقة » ، أقول : أى المفهوم المسمى من غير نظر الى ما صدق عليه من الأفراد

(١) اسم صحيح ابن حبان « المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع »

خير من المرأة ، والفرس خير من الحمار . وقد ورد في الحديث الصحيح^(١) استعمال الألف واللام في تعريف الحقيقة ، وهو قول عبد الله بن أبي أوفى ، غزونا مع رسول الله ﷺ سبع غزوات نأكل الجراد ،

وإذا ثبت هذا^(٢) فنقول : الأقرب^(٣) أنها في قوله ﷺ « وأعطيت الشفاعة » للعهد . وهو ما بينه ﷺ من شفاعته العظمى . وهي شفاعته في إراحة الناس من طول القيام بتعجيل حسابهم . وهي شفاعة مختصة به ﷺ . ولا خلاف فيها . ولا ينكرها المعتزلة . والشفاعات الأخرى خمس . إحداها : هذه ، وقد ذكرنا اختصاص الرسول بها ، وعدم الخلاف فيها . وثانيها : الشفاعة في إدخال قوم الجنة من دون حساب^(٤) . وهذه قد وردت أيضاً لنبينا ﷺ . ولا أعلم الاختصاص

(١) قوله « في الحديث الصحيح » أقول : أخرجه الشيخان ، ويأتي في العمدة في كتاب الأطعمة ، وهو الحديث السابع في ذلك الكتاب ، والمراد أن اللام في الجراد للحقيقة

(٢) قوله « وإذا ثبت هذا » أقول : أي ورود اللام للمعاني الثلاثة ، ولم يذكر المعنى الرابع وهو المعروف في لسان أئمة العربية والبيان بالعهد الذهني ، لأنه بصدد ما يحتمله الحديث من المعاني ، ولا يحتمل إلا أحد الثلاثة كما يأتي قريباً

(٣) قوله « الأقرب إلخ » أقول : وجه الأقرب أنها أعظم الشفاعات وأعما نفعاً ، وهي التي يقوم لها صلى الله عليه وآله وسلم بعد امتناع كل نبي عنها . وهذا الحديث ساقه صلى الله عليه وآله وسلم لبيان ما شرفه الله به ، فينبغي أن تحصل كل واحدة من الخصال على أشرف أنواعها وأعظمها وأشهرها ، ولأنه ذكر من الخصال ما يختص به ، وهذه يختص بها اتفاقاً ، فالحلل عليها هو الأقرب إذا لم يكن متعيناً . وحديث هذه الشفاعة العظمى أخرجه أحمد والشيخان والنسائي وابن ماجه ، وهو حديث طويل

(٤) قوله « في إدخال قوم الجنة بغير حساب » أقول : أخرجه مسلم أيضاً في

فيها ، ولا عدم الاختصاص . وثالثها^(١) : قوم قد استوجبوا النار ، فيشفع في عدم دخولهم لها . وهذه أيضاً قد تكون غير محتصة^(٢) . ورابعها : قوم دخلوا النار ، فيشفع في خروجهم منها . وهذه قد ثبت فيها عدم الاختصاص^(٣) ، لما صح في الحديث

حديث طويل ، وفيه أنه يقول الله لرسوله محمد صلى الله عليه وآله وسلم بعد طلبه لهذه الشفاعة « أدخل الجنة من أمتك من لا حساب عليه من أيمن أبواب الجنة ، الحديث . والظاهر من ليس عليه حساب ، بسبب شفاعته صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فكل مكلف عليه حساب . وأخرج الأجرى في الشريعة من حديث أبي هريرة عنه صلى الله عليه وآله وسلم « سألت الله الشفاعة لأمتي فقال : لك سبعون ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب ، و^(٤) الحديث فيحتمل أنها هذه ، وقيل هي سؤاله الزيادة على السبعين ألفاً يدخلون الجنة بغير حساب فأجيب

(١) قوله « وثالثها » . أقول : استدلت بثبوت هذه بحديث حذيفة عند مسلم
(٢) قوله « وهذه غير محتصة » ، أقول : هنا نسخة عوض عن هذا اللفظ بلفظ « وهذه قد تكون غير محتصة » ، واللفظ الآخر هو أولى النسختين بالاثبات لأنه يأتي للشارح المحقق أن ما عدا الأولى والرابعة يحتمل الاختصاص وعدمه ، وهذا يوافق اللفظ الذي ليس فيه جزم بعدم الاختصاص لا الذي فيه جزم به

(٣) قوله « وهذه قد ثبت فيها عدم الاختصاص » ، أقول : أخرج مسلم أن المؤمنين يناشدون الله تعالى في إخوانهم الذين في النار ، يقولون : ربنا كانوا يصلون ويصومون ويحجون . فيقال لهم : أخرجوا من عرقتهم . وفيه : فيقول الله عز وجل شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين . . الحديث . قلت : ويدخل في المؤمنين الشهداء ، فإن لهم شفاعة خاصة كما أخرجه الأجرى في الشريعة بسنده إلى المقدم بن معدى كرب مرفوعاً « للشهيد عند الله سبع

من شفاعة الأنبياء والملائكة وقد ورد أيضاً الإخوان من المؤمنين يشفعون .
وخامستها^(١) : الشفاعة بعد دخول الجنة في زيادة الدرجات لأهلها . وهذه أيضاً

خصال ، ثم قال « ويشفع في سبعين إنساناً من أقاربه » . وفي النبلاء في ترجمة أويس
القرني ما لفظه : وعن ابن المسيب أن أويساً استشهد بصفين فنظروا فإذا عليه نيف
وأربعون جراحة . روى هشام بن حسان عن الحسن قال : يخرج من النار بشفاعة
أويس أكثر من ربيعة ومضر . حدثنا الحاكم في مستدركه من طريق اسمعيل بن عمر
الجبلي عن حبان بن علي عن سعيد بن طريف عن أصبغ بن نباتة^(٢) شهدت علياً يوم
صفين يقول : من يبايعني على الموت ؟ فبايعه تسعة وتسعون ، فقال ابن الهمام : نجاء
رجل عليه صوف مخلوق الرأس فبايع ، فقيل : هذا أويس القرني . فما زال يحارب
بين يديه حتى قتل . سنده ضعيف . حدثنا أبو بكر الأيعن أخبرنا أبو صالح حدثنا
الليث عن المقبري عن أبي هريرة مرفوعاً : يدخل الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر
من مضر وتميم . قيل : من هو يا رسول الله ؟ قال أويس القرني . هذا حديث منكر ،
تفرد به الأيعن وهو ثقة ما لفظه إلى^(٣) وللعلباء خاصة شفاعة ، ولأهل بيت رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم شفاعة ، وكل هذه مخرجة في الشريعة للأجري بروايات
لا تتسع هذه التعليقة لغير الإشارة إليها

(١) قوله « وخامسها » أقول : استدل بعضهم لهذه بحديث « أنا أول شافع في
الجنة » ووجه الدلالة أنه جعل الجنة ظرفاً لشفاعته ، قال الحافظ ابن حجر قال بعض
من لقيناه : وفيه نظر^(٤) لشفاعته الأولى المختصة به والذي يطلب أن شفيع لمن
لم يبلغه عليه درجة عالية أن يبلغها . وأشار النووي في الروضة أن هذه الشفاعة من
خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم مع أنه لم يذكر لها مستنداً

(١) في الخلاصة : قال أبو بكر بن عياش : أصبغ بن نباتة كذاب ، وقال العقيلي :
يقول بالرجعة

(٢) كذا

(٣) يفاض بالأصل

لا تنكرها المعتزلة^(١)

فتلخص من هذا أن من الشفاعة ما علم الاختصاص به^(٢)، ومنها ما علم

(١) قوله « وهذه لا تنكرها المعتزلة ، أقول : قال هذا تبعاً للقاضي ، فانه قال : ان المعتزلة لا تنكر الأولى ولا هذه ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقله كلام القاضي : قلت : وفي تسليم المعتزلة الثانية نظر انتهى . قلت : لا نظر فيما قاله القاضي ، فقد صرح إمام المعتزلة الشيخ مختار في آخر كتابه المجتبى بانياتها ، ولفظه : وإنما ختمت كتابي - الى أن قال - لأختم عمرى بعمل أتأهل به لشفاعة أفضل الانبياء أو شفاعة أقربائى وإخوانى من الحجاج والشهداء أو لشفاعة المتعلمين منى والعلماء ، ولكل منهم يوم القيامة شفاعة مقبولة ، ومقالة فى استزادة النعيم والتكريم مبرورة . ثم سرد أدلة ذلك . انتهى بلفظه

(٢) قوله « ما علم الاختصاص به ، أقول : ففى على ثلاثة أقسام : الأولى^(٣) الأولى ، والثانى الرابعة ، والمحتمل للاختصاص وعدمه الثالث وهو الثانية والثالثة والخامسة . واعلم أنه قد زاد عياض سادسة هى التخفيف عن أبى طالب فى العذاب ، وزاده غيره سابعة الشفاعة لأهل المدينة لما فى حديث سعد عند مسلم وفيه « لا يصبر على لأواء المدينة أحد إلا كنت له شفيعاً أو شهيداً » ، وحديث أبى هريرة عند الترمذى « من استطاع أن يموت بالمدينة فليفعل ، فانى أشفع لمن مات بها ، . وتعقبه الحافظ ابن حجر بأن متعلقها لا يخرج عن واحدة من الخمس . ثم قال الحافظ : وظاهر لى بالتتابع شفاعة أخرى وهى الشفاعة فيمن استوت حسناته وسيئاته أن يدخل الجنة ، ومستندها ما أخرجه الطبرانى عن ابن عباس قال « السابق يدخل الجنة بغير

(١) أى الاول من الاقسام أن الاختصاص يختص بالاولى ، والقسم الثانى يختص بالرابعة ، ويحتمل الاختصاص وعدمه . الثالث من الاقسام أن الاختصاص للثانية والثالثة . واعلم أن الشفاعات ست : منها اثنتان خاصتان به ^{عليه السلام} وهما الشفاعة العظمى وشفاعته لعمه أبى طالب

عدم الاختصاص به . ومنها : ما يحتمل الأمرين . فلا تكون الألف واللام للعموم (١) . فإن كان النبي ﷺ قد تقدم منه إعلام الصحابة بالشفاعة الكبرى المختص

حساب ، والمقتصد برحمة الله ، والظالم لنفسه وأصحاب الأعراف بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأرجح الأقوال في أصحاب الأعراف أنهم الذين استوت حسناتهم وسيئاتهم . وشفاعة أخرى وهي شفاعته لمن قال لا إله إلا الله ولم يعمل خيراً قط ، ومستندها حديث أنس عند البخاري وغيره ، وفيه : أنه صلى الله عليه وآله وسلم يقول : يا رب ائذن فيمن قال لا إله إلا الله . قال ليس ذلك إليك ، ولكن وعزتي وكبريائي وعظمي وجبروتي لأخرجن من قال لا إله إلا الله ، الحديث ، قال الحافظ ابن حجر : إن قول الرب تبارك وتعالى : ليس ذلك إليك ، نفي يتعلق بمباشرة الإخراج ، وإلا فنفس الشفاعة منه قد صدرت وقبولها قد وقع وترتب عليه أثره ، ومثله قال النووي : قلت وعندى توقف فيها قالا ، فإن ظاهر قوله تعالى : ليس ذلك إليك ، يقضى بأن إخراجهم نفسه ليس بالشفاعة بل بمحض الكرم الإلهي ، ويدل له حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم في حديث طويل وفيه : أنه يقول : شفعت الملائكة وشفع المؤمنون ولم يبق إلا أرحم الراحمين ، فيقبض قبضة من النار فيخرج منها قوماً لم يفعلوا خيراً قط ، الحديث . والمراد من قال لا إله إلا الله ولكنه لم يصف إليها خيراً من أعماله . فيحصل من مجموع ما سلف ثمان شفاعات بالجنس التي ذكرها الشارح المحقق ، والجميع قد اتضح أن مستند الشفاعة في الجنة في رفع الدرجات كما عرفت

(١) قوله : فلا تكون الألف واللام للعموم ، أقول : هذا تفريع على سرد الشفاعات ويبان أن بعضها غير مختص . وحديث الكتاب سبق لبيان ما اختص به صلى الله عليه وآله وسلم ، وحيث فلا يصح حمل آلة التعريف على العموم ضرورة أن بعض أفرادها خارج عن الاختصاص ، وقد شمله اللفظ العام فلا يكون مطابقاً للاختصاص . ولقاتل أن يقول يحمل على العموم ، والمراد أنه اختص بالمجموع من حيث هو ، فانه صادق في بعض أفرادها ، وسبشير إليه الشارح . أو يقال : إنه عام

هو بها ، التي صدرنا بها الأقسام الخمسة ، فتمكن الألف واللام للمهد . وإن كان لم يتقدم ذلك على هذا الحديث ، فلتجمل الألف واللام لتعريف الحقيقة وتنزل على تلك الشفاعة . لأنه كالمطلق حينئذ . فيكفي تزيده على فرد

وليس لك أن تقول ^(١) : لا حاجة إلى هذا التكلف ، إذ ليس في الحديث إلا قوله « وأعطيت الشفاعة » ، وكل هذه الأقسام التي ذكرتها قد أعطاها ﷺ . فليحمل اللفظ على العموم

لأننا نقول : هذه الخصلة المذكورة في الجنس التي اختص بها ﷺ . فلفظها - وإن كان مطلقاً - إلا أن ما سبق في صدر الكلام يدل على الخصوصية . وهو قوله ﷺ « لم يعطن أحد قبلي » ،

وأما قوله « وكان النبي يبعث إلى قومه » ، فقد تقدم الكلام عليه في صدر الحديث .
واقه أعلم

خص بالأدلة الدالة على عدم الاختصاص ببعض الأفراد ، أو يقال أقرب من العام الذي يراد به الخاص

(١) قوله « وليس لك أن تقول » . أقول : هذا يتم على تقدير ما أسلفناه أن يراد به لمجموع ما ذكر لا بكل فرد ، وكأن المحقق لم يرتض هذا لأن قرائته دل كل لفظ فيها على خصلة مستقلة ، فلا يفرق بين دلالات ألفاظها . واعلم أنه قد قيل إن الشفاعة التي اختص بها صلى الله عليه وآله وسلم أنه لا يرد فيها سئل ، وقيل الشفاعة لمن في قلبه مثقال ذرة من إيمان ، لأن شفاعة غيره لا تكون إلا لمن في قلبه أكثر من ذلك ، قاله القاضي عياض . قال الحافظ ابن حجر : إن هذه مرادة مع الأولى . وقال البيهقي في الشعب : إن الشفاعة التي اختص بها أنه شفيع لأهل الصغائر والكبائر ، وغيره إنما يشفع لأهل الصغائر دون أهل الكبائر . قلت : ولم يذكروا أدلة هذه الأقوال

باب الحيض

٣٩ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها ، أن فاطمة بنت أبي حبيش^(١) سألت النبي ﷺ ، فقالت : إني أستحاض فلا أطهر^(٢) ، أفأدع الصلاة ؟ قال : لا^(٣) ، إن ذلك^(٤) عرق^(٥) . ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها . ثم اغتسلي وصلي ،

باب الحيض (١) قال : بنت أبي حبيش ، . أقول : يأتي قريبا ضبط أبي حبيش

(٢) قال : إني أستحاض فلا أطهر ، . أقول : : أستحاض ، بضم الهمزة وفتح المثناة الفوقية كما يأتي ضبطه ، ولفظ البخارى فى كتاب الحيض : إني لا أطهر ، ولم يذكر : أستحاض ، ، إنما ذكر هذه اللفظة فى باب غسل الدم ، ولفظ مسلم هنا : إني امرأة أستحاض ، بزيادة : امرأة ، ، ولفظ امرأة للبخارى فى باب غسل الدم ، وبهذا يعرف أن الحافظ عبد الغنى يلفق الأحاديث من أبواب من الكتابين ، وذلك لا ضير فيه لأن الذى فى الصحيحين من رواية فاطمة المذكورة ، إلا قول لكنى إلخ فانه فى البخارى لا غير ، فهو من أفراد ، فكان عليه أن يقول : وفى لفظ للبخارى . ولم ينه الزركشى على هذا . نعم هذا الصنيع فيه تشويش على الناظر وإتعا ب على التفتيش عليه فى الصحيحين على الناظر

(٣) قال : لا ، . . أقول : لفظه : لا ، . ليست فى البخارى فى هذا الباب المذكور

(٤) قال : ذلك ، . . أقول : بكسر الكاف

(٥) قال : عرق ، . . أقول : بكسر المهملة وسكون الراء آخره قاف ، والعرق الذى يقال له العاذل بين مهمة وذال معجمة ، زاد الأزهري أنه فى أدنى الرحم دون قعره ، ودم الحيض يخرج من قعر الرحم

وفي رواية «وَلَيْسَتْ بِالْحَيْضَةِ»^(١) ، فإذا أَقْبَلْتَ الْحَيْضَةَ فَاتْرُكِي الصَّلَاةَ فيها^(٢) . فإذا ذَهَبَ قَدْرُهَا^(٣) فَاغْسِلِي عَنْكَ الدَّمَ وَصَلِّي ، الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : يقال حاضت المرأة ، وتحيضت^(٤) ، تحيض حيضاً ، ومحاضاً ومحيضاً :

(١) قال «وفي رواية وليست بالحیضة» . أقول : لا أدري لم زاد «في رواية» ، فان هذا اللفظ في الصحيحين معاً في باب الاستحاضة في سياق واحد من طريق هشام ابن عروة عن أبيه عن عائشة ، وكأنه يشير الى أنه لفق عن روايات منها . نعم للبخاري في باب غسل الدم بلفظ «وليس يحيض» ، فإذا أَقْبَلْتَ حَيْضَتَكَ فدعى الصلاة ، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم وصلي ، انتهى . لكن في باب آخر

(٢) قوله «فاتركي الصلاة» . أقول : هو لفظ البخاري في هذا الباب ، ولفظه في باب غسل الدم «فدعي» ، وهو لفظ مسلم هنا ، فلو أتى به لكان أولى لأنها مما اتفقا على لفظه أيضا . ولقد لفق الشيخ عبد الغني رحمه الله تعالى هذا الحديث من أبواب في البخاري يعسر على الناظر تتبعها

(٣) قال «فإذا ذهب قدرها» ، أقول : لفظ مسلم هنا «فإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم» ، فالذي في العمدة لفظ البخاري . نعم هو بهذا اللفظ عند البخاري في باب غسل الدم ، وهنا هو فيه باللفظ الذي ساقه في العمدة ، ولو أتى به كان أولى لاتفاقهما عليه ولما فيه من المقابلة . واعلم أن ألفاظ الصحيحين في باب الاستحاضة ليس فيها «ولكن دعي الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ثم اغتسلي وصلي فيها» ، ليس فيها بعد قوله «عرق» ، إلا قوله «وليس بالحیضة» ، وفي اللفظ الآخر «وليس بالحیضة» . نعم هذا اللفظ في البخاري فقط في باب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض

(٤) قوله «يقال حاضت المرأة» . أقول : الذي في الحديث الفعل المزيد ، لكنه تكلم على الأصول ، ويأتى أنه من مزيد خاص وأن الزيادة للتأكيد . وقوله «تحيضت» ظاهر عطفه على حاضت أنه مثله في معناه ، والذي في القاموس : حاضت

إذا سال الدم منها في نوبة معلومة ^(١) . وإذا استمر من غير نوبة قيل : استحيضت ،
فهي مستحاضة . ونقل الهروي ^(٢) عن ابن عرفة ^(٣) أنه قال : الحيض ، والحيض :
اجتماع الدم إلى ذلك المكان . ومنه ^(٤) سمي الخوض حوضاً ، لاجتماع الماء فيه
قال الفارسي ^(٥) في مجمعه . بعد ما نقل ما ذكرناه . وهذا زلل ظاهر ، لأن

سال دمها ، وتحيضت قعدت أيام حيضها عن الصلاة ، فالمعنيان مختلفان وإن تلازما
في الجملة نظراً إلى الحكم الشرعي

(١) قوله : في نوبة معلومة ، أقول : أهمل هذا القيد في القاموس ، وكأن التقييد
به مستفاد من الشرع . ويحتمل أن التفرقة لغوية بين الاستحاضة والحيض ، وأن
الخلل من صاحب القاموس في إعماله هذا القيد

(٢) قوله ، الهروي ، . أقول : هو أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى ، ويقال
له اللغوى ، الأديب الشافعى . ولد سنة اثنتين وثمانين ومائتين ، وهو مؤلف التهذيب ،
كان إماماً في اللغة . و ^(١) أحمد الهروي صاحب الغريبين فيحتمل هنا أن يريد
الاستاذ أو التلميذ ، فكل منهما هروى لغوى ، وإن كان الأول مشهوراً بالأزهرى
(٣) قوله « ابن عرفة » . أقول : بالمهملة والراء والفاء مفتوحات ، يحتمل أنه أراد
به نقطويه النحوى اللغوى ، فإنه يقال له ابن عرفة ، ويحتمل أنه غيره

(٤) قوله « ومنها » . أقول : أى من هذه المادة التى هى مادة حيض التى عينها ياء
فسمى ^(٢) الحيض أحدث منها التسمية

(٥) قوله « قال الفارسي » . أقول : يحتمل أنه أبو على وهو الحسن بن أحمد ،
إمام فى العربية ، أخذ عن الزجاج وابن السراج وله كتاب الإيضاح وغيره . ويحتمل
أنه أبو القاسم زيد بن على بن عبد الله الفارسي النحوى ، قال الخطيب فى تاريخ حلب :
كان فاضلاً يعلم اللغة والنحو ، وهذا وفاته سنة سبع وستين وأربعمائة . ووفاته الأولى

الحوض من ذوات الواو ، يقال : حضت أحوض ، أى اتخذت حوضاً . واستحوض الماء : إذا اجتمع . وسميت الحائض حائضاً عند سيلان الدم منها ، لا عند اجتماع الدم في رحمها . وكذلك المستحاضة تسمى بذلك عند استمرار السيلان بها . فإذا أخذ الحيض من الحوض خطأ ، لفظاً ومعنى^(١) . فليست أدري كيف وقع ؟

وما ذكره من جهة المعنى : فليس بالقاطع^(٢) . لأن تلك الحالة ليس يمتنع أن يطلق عليها لفظ الاجتماع ، لا سيما في بعض الأحوال

سنة تسع وثلاثين ، فانه أعلم من يريد المحقق منهما أو أراد غيرهما فإن كل واحد منهما يقال له الفارسي ، ولكنى لم أر لأحد منهما في عد مؤلفاته كتاباً يسمى المجمع أو بجمع كذا

(١) قوله : فإذا أخذ الحوض من الحيض خطأ لفظاً ومعنى ، أقول : كأن ابن عرفة قد جعل الحيض أصلاً أخذ منه الحوض كما أفاده قوله ومنها سمي الحوض حوضاً لاجتماع الماء فيه ، والخطأ اللفظي أن هذا أجوف [بأن] وذلك أجوف واوى ، ولا بد في أخذ أحد اللفظين من الآخر من اجتماع اللفظين في الحرف^(٣) الأصول كاشتقاق ضارب ومضروب من الضرب ، وأما معنى فلأن ذلك سيلان وهذا اجتماع وهما متباينان ، وهذا مبني على أنه أراد ابن عرفة الاشتقاق الأصغر المأخوذ فيه الاتفاق في الحروف الأصول والمعنى

(٢) قوله : فليس بالقاطع ، أقول : هذا تعقب من الشارح المحقق على الفارسي حيث جزم بخطأ ابن عرفة فيما قاله لفظاً ومعنى بأن لا تقطع بفوات ملاقة الحيض والحوض في المعنى ، فانه لا يمتنع من إطلاق لفظه الاجتماع على الحيض في حال سيلان الدم سيما عند ابتدائه وتوسطه ، فانه لا يسيل إلا عن اجتماع ، فالسيلان فرع عن الاجتماع . فقول الشارح : تلك الحال ، أى حال السيلان وضمير منها للحال وهو مؤنث وتذكر ، وقوله : في بعض الأحوال ، هي حالة ابتدائه وتوسطه لا حالة انتهائه .

(١) كذا ، ولعله : في الحروف

الثاني « أبو حيش ، يضم الحاء المهملة بعدها باء ثاني الحروف ^(١) مفتوحة ثم باء آخر الحروف ساكنة ثم شين معجمة . وهو أبو حيش بن المطلب بن أسد بن عبد العزى . ووقع في أكثر نسخ صحيح مسلم « عبد المطلب ، وذلك غلط عندهم ، والصواب « المطلب ، كما ذكرنا

الثالث : قولها « أستحاض ، قد تقدم معنى « الاستحاضة ، فيقال منه : استحيضت المرأة مبنياً للمفعول ^(٢) ، ولم يبن هذا الفعل للفاعل ، كما في قولهم « نفست المرأة ،

وإذا عرفت أنها يتفقان في المعنى في الجملة فجاز أن يقال : إن أحدهما أخذ من الآخر وإن لم يتفقا في جميع الحروف الأصول . واشترائط القطع بقوله « لا يقطع ، ليس لأنه لا بد من القطع بالثبوت والانتفاء في مثل هذه الابحاث اللغوية ، بل يكفي فيها نفيًا وإثباتًا الظهور ، وإنما أراد المحقق أنه لا يكون القطع بالرد والتخطئة إلا إذا قطع بعدم صحة ما زعمه الخصم ، وأما إذا كان له وجه في الجملة فالمتعين عدم القطع بالتخطئة

(١) قوله « ثاني الحروف ، أقول : أى حروف الهجاء ، وهذه الطريقة وهي وصف الحرف المشترك صورة من الحروف التي تزيل اشتراكه كما قاله هنا في الياء آخر الحروف ، وكأنها طريقة القدماء ، وأما المتأخرون فيزيلون ذلك بالتوصيف بالإعجام كما تقول الياء المشاة من تحت ، فوصفها بما وضع لازالة لبسها وهو الإعجام والإهمال أولى لأنه وضع لذلك وترك لذلك ، ووصفها أقرب لأنه يعرفها من يعرف الأمرين ومن لا يعرفها ، فلكل وجهة . والشارح قد جمع هنا بين التوصيفين فقال في الشين : المعجمة

(٢) قوله « مبنياً للمفعول ، أقول : أى موضوعاً على صيغة من ضم أوله وكسر ثانيه ، وإلا فإنه مستند إلى فاعله حقيقة لا إلى مفعوله كما هو ظاهر عبارته ، فإن المرأة هي التي قام بها الحيض ، ومثله الناقة ، فالمراد أن الصيغة خولف بها قياسها لغة بأن وضعت لما أسند المفعول مع أنها مستندة إلى الفاعل

و «تجت الناقة» . وأصل الكلمة من الحيض ^(١) والزوائد التي لحقتها ^(٢) للبالغة ، كما يقال : قر في المكان ، ثم يراد للبالغة ، فيقال : استقر . ويقال : أعشب المكان ، ثم يبالغ فيه ^(٣) فيقال : أعشوشب . وكثيراً ما تجيء الزوائد لهذا المعنى ^(٤)

(١) قوله «فأصل الكلمة من الحيض» ، أقول : أى الفعل المذكور مشتق من الحيض الذي هو مصدر الثلاثي ، ومراده من الحيض مثلاً أو من الحيض أو من عاضا إذ الكل مصادر الثلاثي كما سلف

(٢) قوله «والزوائد التي لحقتها» ، أقول : أى الميم والسين والمثناة اللاحقة بكلمة الفعل زيدت للبالغة في المعنى الذي وقع عبارة عنه ، لأنه لما دام سيلانه زيد على لفظ أصله وهو الحيض ، لأن سيلانه في مدة معلومة ، وذلك سيلانه مستمر ، كما عرفته قريباً

(٣) قوله «ثم يبالغ» ، أقول : يقال أعشوشب المكان صار ذا عشب كثير

(٤) قوله «وكثيراً ما تجيء الزوائد لهذا المعنى» ، أقول : أى للبالغة في الأسماء كما ذكره في رحيم ورحمن ، وفي الأفعال كما ذكره الشارح ، وهذا المعنى في الأفعال لم يعبه التصريفيون معنى مستقلاً عند سردهم معاني الأفعال التي وضعت لها زوائدها كما في الشافية ، إلا أنه أدخل تحت القاعدة المعروفة المشتهرة بقولهم «زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى» ، ويقولون في المزيد الذي ليس له معنى غير البالغة : إنه بمعنى غير المزيد ، كما قالوا : إن استقر بمعنى قر ، وفيه تسامح لما عرفت . وهذه القاعدة قد أورد عليها البعض بنحو حذر وحاذر ، وأجيب عنه في حواشي الكشف بثلاثة أجوبة : أحدها أن ذلك حكم أكثرى لا كلي ، والثاني بأن ما ذكر لا ينافي أن يقع في البناء الانقاص زيادة معنى بسبب آخر كالإلحاق بالأمور الجمالية كشره ونهم ، والثالث بأن ذلك بما إذا كان اللفظان المتلاقيان في الاشتقاق متحدى النوع ، كعرب وعربان وصدى وصدبان ، لا كحذر وحاذر للاختلاف

الرابع ، الطهارة ، ، تطلق ^(١) بإزاء النظافة ، وهو الوضع اللغوى . وتطلق بإزاء استعمال المطهر ، فيقال : الوضوء طهارة صغرى ، والغسل طهارة كبرى . وتطلق ويراد بها الحكم الشرعى المرتب على استعمال المطهر ، فيقال لمن ارتفع عنه مانع الحدث ^(٢) : هو على طهارة ، ولمن لم يرتفع عنه المانع : هو على غير طهارة

فإذا ثبت هذا ، فنقول : قولها « فلا أظهر » يحمل على الوضع اللغوى ، وكسبت باللفظة ^(٣) عن عدم النظافة عن الدم ، لأن النساء لم يكن يستعملن المطهر فى ذلك الوقت ^(٤) . ولا هى أيضاً عالمة بالحكم الشرعى ، فإنها جاءت تسأل عنه . فتبين حمله

(١) قوله « تطلق » . أقول : ذكر ثلاثة معانى لقولها « فلا أظهر » ، فالأول أعم من الآخرين إذ يؤخذ من دونهما فى عين نظيفة غير طاهرة ، ومنه ﴿ فلا تقربوهن حتى يظفرن ﴾ ومن الثانى ﴿ فإذا تطهرن ﴾ أى اشتغلن بالمطهر ، ومن الثالث « ولا يمس المصحف إلا طاهر » أى من ارتفع عنه الحدث

(٢) قوله « مانع الحدث » ، أقول : إضافة بيانية أى مانع هو الحدث

(٣) قوله « وكنت باللفظة » ، أقول : بتشديد النون ، وليس هو من الكناية الاصطلاحية ، فإن قولها لا أظهر أى لا أنظف عن الدم حقيقة لا كناية ، فالمراد بكنت عبرت

(٤) قوله « لأن النساء لم يكن يستعملن المطهر فى ذلك الوقت » ، أقول : هو علة لحل قولها فلا أظهر على المعنى اللغوى ، فإن النساء فى وقت الاستحاضة لا يستعملن المطهر ، وكأنه جزم بهذا فى النساء كافة لأن الأصل عدم عليهن بالاحكام ، وإلا فالمقطوع به عدم علم هذه المرأة ، ويجوز أن غيرها قد علم ذلك . ويحتمل أن قولها على المعنى الثانى - أى فلا أستعمل المطهر - لاعتقادها أن حكم الحيض باق عليها بقاء سيلان الدم ، ويحتمل حملة على المعنى الثالث ومرادها فلا أظهر فلا يرتفع عنى المانع عن فعل الصلاة ، وقولها أفادع الصلاة قابل للبعانى الثلاثة ، أى لأن المانع عنها باق ، أو لأنى لم أستعمل المطهر أو لأنى لم أنظف ، إلا أن قوله « فأغسل عنك الدم وصلى »

على الوضع اللغوي . ثم حقيقة استمرار الدم ، وعليه حمله بعضهم . ويمكن حمله على المبالغة^(١) وبجاز كلام العرب ، لكثرة تواليه ، وقرب بعضه من بعض

الخامس : قولها ، أفادع الصلاة ، ؟ سؤال عن استمرار حكم الحيض في حالة دوام الدم وإزالته . وهو كلام من تقرر عنده أن الحائض ممنوعة من الصلاة

السادس : قوله ﷺ ، لا ، إنما ذلك عرق ، فيه دليل على أن الصلاة لا يتركها من غلبه الدم من جرح أو انبثاق عرق^(٢) ، كما فعل عمر رضي الله عنه^(٣) ، حيث

انصب بالمعنى الأول . ثم حقيقة استمرار الدم ، أقول : أى حقيقة ما سألت عنه وهي الاستحاضة ، وقد تقدم له تفسيرها بهذا المعنى

(١) قوله ، ويمكن أن يحمل على المبالغة . . أقول : أى يحمل قول البعض إن الاستحاضة هي استمرار الدم على أنه قصد المبالغة ، وإلا فانه ينقطع تارة ويخرج أخرى ، إلا أن كثرة توالي خروجه وقرب بعضه من بعض صيره كالمستمر معبرا عنه به ، وليس المراد أن يحمل كلام السائل على المبالغة لأنها لم تذكر استمرارا ولا غيره ، وقد فسر بعضهم الاستحاضة بجرى الدم من فرج المرأة في غير أوانه ولم يعتبر الاستمرار ؛ فيحمل كلام من اعتبر على المبالغة ليتلافى التفسيران

(٢) قوله ، من جرح أو انبثاق عرق . . أقول : هو بيان لقوله من غلبه الدم ، وأن الغلبة عن أحد الأمرين على سبيل منع الخلط . والانبثاق وسكون النون^(١) فوحدة فثلة آخره قاف : الاندفاع بقوة

(٣) قوله ، كما فعل عمر . . أقول : هو ابن الخطاب رضي الله عنه ، فانه صلى حين طمعه العليج وجرحه يثعب ، بمثابة تحيته فثلته فعين مهملة ساكنة من ثعب الجرح ، والقصة معروفة في ترجمته في كتب الحديث . وفعل عمر وإن كان لا حجة فيه لكن إقرار الصحابة له هو الدليل ، وأوضح منه حديث من رمى وكان حارسا لرسول الله

(١) كذا . ولعله : هو بسكون النون الخ

صلى وجرحه يثعب دماً . وقوله ﷺ : إنما ذلك عرق ، ظاهره انبثاق الدم من عرق . وقد جاء في الحديث « عرق انفجر »^(١) ، ويحتمل أن يكون من مجاز التشبيه ، إن كان سبب الاستحاضة كثرة مادة الدم وخروجه من مجارى الحيض المعتادة

السابع : في الحديث دليل على أن الحائض تترك الصلاة من غير قضاء . وهو كالإجماع من الخلف والسلف في تركها ، وعدم وجوب القضاء . ولم يخالف في عدم وجوب القضاء إلا الخوارج . نعم ، استحب بعض السلف للحائض إذا دخل وقت الصلاة أن تتوضأ وتستقبل القبلة وتذكر الله عز وجل . وأنكره بعضهم

الثامن : قوله ﷺ : قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، رد إلى أيام العادة . والمستحاضة إما مبتدأة^(٢) ، أو معتادة . وكل منهما إما مميزة ، أو غير مميزة^(٣) .

صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الفزوات فاتم صلاته ودمه يسيل ، ومعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما علم ذلك لما أخبره أقره . أخرجه ابن حبان وغيره ، وهو من أحاديث الأئمة . وأخرجه البيهقي في موارد الظمان في رواية ابن حبان ، وترجم له بباب ما يعنى عنه من الدم وساقه بطوله

(١) قوله « وقد جاء في الحديث » . أقول : أخرج الحاكم والبيهقي من طريق ابن أبي مليكة بلفظ « عرق انقطع » وفيه قبل هذا اللفظ « فاتما هو داء عرض ، أو ركضة من الشيطان » الحديث ، ولم أجده بلفظ انفجر بل بلفظ انقطع ، والمعنى متقارب

(٢) قوله « إما مبتدأة » . أقول : هي من أتاها أول حيضها ثم استمر استحاضة ، والمعتادة من تقدمت لها حيضتان بوسطهما طهر ثم اتفق لها إطباق الدم

(٣) قوله « وكل منهما إما مميزة أو غير مميزة » . أقول : كل من المبتدأة والمعتادة من ذوات الاستحاضة تنقسم إلى مميزة لصفة دم الحيض ودم الاستحاضة ، أو غير مميزة لها ، وإن كان ظاهر الحديث إرجاعها إلى قدر عاداتها وقتاً وعدداً ، لا إلى صفة

فهذه أربعة . والحديث قد دل بلفظه على أن هذه المرأة كانت معتادة ، لقوله ﷺ : « دعى الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضن فيها ، وهذا يقتضى أنها كانت لها أيام تحيض فيها . وليس في هذا اللفظ الذى في هذه الرواية ما يدل على أنها كانت مميزة أو غير مميزة . فإن ثبت في هذا الحديث رواية أخرى تدل على التمييز ^(١) - ليس لها معارض - فذاك . وإن لم يثبت فقد يستدل بهذه الرواية من يرى الرد إلى أيام العادة ^(٢) ، سواء كانت مميزة أو غير مميزة . وهو اختيار أبى حنيفة ، وأحد قولى الشافعى

والتسك به ينبى على قاعدة أصولية ، وهى ما يقال : إن ترك الاستفصال فى قضايا الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، ينزل منزلة عموم المقال ^(٣) . ومثله بقوله ﷺ فيما

الدم . إلا أنه يأتى له ثبوت الرواية بما يفيد أنها غير مميزة ^(١)

(١) قوله : « فإن ثبت فى الحديث رواية أخرى تدل على التمييز » . أقول : سيأتى له قريباً أنه قد ورد فى حديث فاطمة بنت أبى حبيش مما يقتضى الرد الى التمييز . ثم لا يخفى أن تقسيمه أماراتها أربعة أقسام عائد الى أن المعتادة التى لا تميز الصفة والمبتدأة التى لا تميز بها شىء . واحد مآلا وحكما ، فالأقسام لذوات الأحكام ثلاثة ، معتادة ومميزة ومبتدأة مميزة معتادة غير مميزة معتادة كذلك ، وأنه إذ اعتبر صفة الدم لم يبق للعادة نظر ، فانه لا يكون الدم الموصوف إلا حيضاً ، فإن وجد وجد حكم الحيض ، وإن اتنى اتنى من غير ملاحظة لعادة

(٢) قوله : « من يرى الرد الى أيام العادة » . أقول : من غير ملاحظة لصفة الدم أصلاً ، سواء رأته صفته أم لا ، لقوله : « قدر الأيام التي كنت تحيضن فيها » ، كما يأتى (٣) قوله : « وهى ما يقال : إن ترك الاستفصال فى قضايا الأحوال ينزل منزلة =

(١) المستحاضة لها خمسة أقسام : ١ - أن تكون مبتدأة ، ٢ - لها عادة أيام أو وقت ، ٣ - مميزة ، ٤ - لا عادة لها ولا تمييز ، ٥ - متحيرة . فالاولى تجلس من أول كل شهر ، والثانية تجلس عادتاً ، والثالثة تجلس أيام التمييز ، والرابعة تجلس ستاً أو سبعا من كل شهر ، والخامسة تجلس أول الشهر أو آخره

= عموم المقال ، أقول : هذه القاعدة التي يبنى عليها ما ذكر ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم ترك استفصال السائل في قضية السؤال التي هي ذات أحوال هي التمييز وعدمه ، فالمراد بالأحوال ما فوق الواحد لإبطال اللام لمدلول الجمعية ، أو لأن الاثنين أقل الجمع وهو الذي يتنزل منزلة عموم المقال أى اللفظ العام الذي يعم الحالتين المذكورتين وغيرهما ما لو كان ، ودليل هذا التنزل أنه لو لم يكن كذلك لم يكن الجواب منه صلى الله عليه وآله وسلم مفيداً لأنه يقول هذا الجواب على أحد التقديرين ولا يدرى أيهما أريد فلا يفيد شيئاً ، وحاشا كلامه صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ، ولانه يكون إخلالاً بالبيان عند الحاجة اليه ، ولأن السائل لو فهم عدم العموم لسأل عن تعيين محل الحكم . هذا أقرب ما يستدل به لهذه القاعدة ، ولم أر لها دليلاً . إلا ان فيه بحثاً وهو أن القاعدة لا تقول بها الخفية ولا ينزل منزلة العموم ما ورد كذلك ، فهو عندهم يحمل كما صرح بذلك عنهم في جمع الجوامع وشروحه ، ولذا تأولوا حديث غيلان الثقفي - وقد أسلم عن عشر نسوة فقال صلى الله عليه وآله وسلم : أمسك عليك أربعاً وفارق سائرهن ، أخرجه الشافعي - بأن المراد استأنف نكاح أربع منهن ، وكذلك يتأولون حديث فيروز ، فالعجب من الشارح المحقق كيف يقول إن الخفية تثبت مسألة المستحاضة على هذه القاعدة ، بل قياسهم أن حديث فاطمة هذا على هذا اللفظ من المجمل عندهم . نعم هذه القاعدة للشافعية ، بل قال ابن أبي شريف إنها عبارة الشافعي ، وأن له في هذا المعنى عبارتين : إحداهما هذه ولفظه « ترك الاستفصال في وقائع الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، ينزل منزلة العموم في المقال ، ، والثانية قوله « وقائع الأحوال ، اذا تطرق اليها الاحتمال ، كساها ثوب الاجمال ، وسقط بها الاستدلال ، قال ابن أبي شريف : وظاهر العبارتين التعارض ، لأن العبارة الأولى تدل على أنها تم الاحتمالات ، والثانية تدل على أنها لا تعمها ، بل هي من المجمل لا يستدل بها على عموم . ولا تعارض بينهما لأن الأولى محمولة على الوقائع التي فيها قول من النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحال عليه للعموم ، والثانية محمولة على الوقائع التي ليس فيها إلا مجرد فعله فان الفعل لا عموم له . انتهى

دوى لفيروز^(١) - وقد أسلم على أختين - اختر أيتهما شئت ، ولم يستفصله : هل وقع العقد عليهما مرتباً ، أو متقارفاً ؟ وكذا نقول هنا : لما سألت هذه المرأة عن حكمها في الاستحاضة ، ولم يستفصلها رسول الله ﷺ عن كونها مميزة أو غير مميزة ، كان ذلك دليلاً على أن هذا الحكم عام في المميزة وغيرها ، كما قالوا في حديث فيروز الذي اعترض به ثمة^(٢) يرد هنا أيضاً ، وهو أن رسول الله ﷺ يجوز أن يكون عالماً حال الواقعة كيف وقعت ، فأجاب على ما علم . وكذا يقال هنا : يجوز أن يكون علم حال الواقعة في التمييز أو عدمه

(١) قوله « لفيروز » أقول : هو بالقاء فثناة تحته فراء بعدها واو آخره زاي ، هو فيروز الديلمي الذي وفد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم من صنعاء ، وهو قاتل الأسود العنسي الذي ادعى النبوة ، قتله في آخر أيامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا أحد الأمثلة التي مثلوا بها لمثله ، ومثلوها أيضاً بحديث نوفل بن معاوية وأنه أسلم عن خمس فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أمسك أربعاً وفارق الأخرى ، قال : فعمدت الى أقدمهن صحبة^(٣) معي منذ ستين سنة فطلقتها . رواه الشافعي . ولحديث بريدة عند الترمذي أن امرأة قالت : يا رسول الله إن أمي ماتت ولم تحج ، أفيجزى أن أحج عنها ؟ قال نعم . ولم يستفصل

(٢) قوله « والذي اعترض به ثمة » أقول : والاعتراض على المثال بتلك القاعدة بأن يحتمل بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قد علم بكيفية حال الواقعة التي أفق بها فيروز ، يرد هنا بأن يقال قد علم صلى الله عليه وآله وسلم بحال السائلة حين سألت ، وأنها من أي المرتبتين من المميزات أو من غيرهن ، فكانه صلى الله عليه وآله وسلم قال لفيروز : اختر أيتهما شئت ، لأن العقد وقع مرتباً أو وقع مقارباً فأخبر على ذلك العقد المعلوم لي بالوحي ولك بالمباشرة له . وكذلك أفق فاطمة ما علم من حالها الذي هي عالمة به من كونها مميزة أو غير مميزة ، فقد حصلت الإفادة بالجواب النبوي في كل

(١) بياض بالأصل ولعله : وكانت

وقوله في رواية « وليس بالحیضة ، فإذا أقبلت الحيضة فأتى الصلاة ، فإذا ذهب قدرها فاعسلي عنك الدم وصلي ، اختار بعضهم في قوله « وليس بالحیضة ، كسر الحاء (١) ، أي الحالة المألوفة المعتادة . والحیضة - بالفتح - المرة من الحيض

من القضيتين ، ولا إجمال كما تقوله الحنفية ، ولا عموم للأحوال كما تقوله الشافعية . هذا تقرير مراد الشارح المحقق ، هذا ولا أدري من المعارض بهذا ، إن كانت الحنفية فهم القائلون : هذه الأحاديث مجملة كما عرفت أنه نقله عنهم في الجمع وشروحه ، أو عامة كما أفاده الشارح آنفاً . أو الشافعية فهم قائلون إنها عامة ، ولم يذكر في المسألة خلافاً لغيرهم . ثم نقول : وبعد هذا فهذا الإراد في غاية من البعد ، لأن هذا التجويز خلاف الظاهر ، ولأنه لو فتح هذا الباب وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يفق على ما يعلمه من أحوال الناس لأبطل أكثر الظواهر من الأحاديث . وقد صرح صلى الله عليه وآله وسلم بأنه لا يحكم إلا بنحو ما يسمع ، والفتيا كالأحكام ، ولأنه حينئذ نقل فائدة [الفتيا] إذ تختص الفتيا بذلك الشخص المعين ، لأنه حكم اخص به إذ لا يعلم أنه يعلم غيره إلا بعد معرفة الحال التي كان عليها ، ولا يعلمها أحد على أي كيفية كان نكاح فيروز ، ولا على أي صفة كانت استحاضة فاطمة ، فالحالة التي وقعت عليها الفتيا مجهولة ، فلا يتأتى لنا الحكم في أمثال ذلك للجهل أي الحالتين وقع عليها الفتيا وحصل العلم له صلى الله عليه وآله وسلم بها . نعم نعرفها بأخباره صلى الله عليه وآله وسلم لنا ، لكنه لم يقع هنا ، أو بأخبار الشخص عن نفسه كفاطمة مثلاً لو أخبرتنا بصفتها التي كانت عليها . إلا أنه لا يجب تصديقها . ومعلوم أن الأحكام إنما يراد بها عموم المكلفين عن يحصل له مقتضى الحكم . وهذا مما يقوى القول بثبوت تلك القاعدة . والشارح المحقق ترك الجواب عن هذا الاعتراض كأنه لو ضوحه لديه

(١) قوله « أجاز بعضهم كسر الحاء ، أقول : نقل الخطابي عن أكثر المحدثين أو عن كلهم أنه بفتح الحاء ، وإن كان قد أجاز الكسر على إرادة الحالة ، لكن الفتح هنا أظهر . وقال النووي : هو متعين أو قريب من المتعين ، لأنه قد أراد إثبات الاستحاضة ونفي الحيض . قال في فتح الباري : فكان مراد الشارح ببعضهم الخطابي

وقوله « فإذا أقبلت ، تعليق الحكم بالإقبال والإدبار . فلا بد أن يكون معلوماً لها بعلامة تعرفها . فإن كانت مميزة ^(١) وردت إلى التمييز ، فإقبالها : بدء الدم الأسود ، وإدبارها : إدبار ما هو بصفة الحيض . وإن كانت معتادة ^(٢) وردت إلى العادة ، فإقبالها : وجود الدم في أول أيام العادة . وإدبارها : انقضاء أيام العادة

وقد ورد في حديث فاطمة بنت أبي حبيش ^(٣) - هذه - ما يقتضى الرد إلى التمييز ، وقالوا : إن حديثها في المميزة . وحمل قوله « فإذا أقبلت الحيضة ، على الحيضة المألوفة

(١) قوله « مميزة » ، أقول : لصفة الدم بأنه أسود ، فهذا إقبال الحيضة ، وإدبارها إذهب هذه الصفة

(٢) قوله « وإن كانت معتادة » . أقول : عارفة بعبادتها وقتاً وعدداً ، فليس إقبالها إلا وجود الدم في أول وقت العادة ، وليس إدبارها إلا انقضاء أيام العادة وإن كثر الدم

(٣) قوله « وقد ورد في حديث فاطمة بنت أبي حبيش ، أقول : كما تقدم له من أن حديث فاطمة ليس فيه دلالة على كونها مميزة مبنى على أنه ليس فيه إلا قوله « دعى الصلاة قدر الأيام التي كنت تحيضين فيها ، وهذا لا دلالة فيه على تمييز صفة الدم ، فن ثمة بنى عليه ما سلف من القول بالبناء على العادة مطلقاً لميزة وغيرها ، لعدم ملاحظة الحديث لذلك ، ولكنه كان ذلك الأخذ من الحديث مشروطاً بأن لا تثبت رواية تدل على أنها كانت مميزة ، وقد وردت الرواية بذلك كما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث عروة بن الزبير عن فاطمة بنت أبي حبيش أنه قال لها صلى الله عليه وآله وسلم : دم الحيض أسود يعرف ^(١) فإنه له رائحة ، فإذا كان كذلك فدعى الصلاة ، فإذا كان الآخر فاغسل وصى . فهذا دل على أنها تعتبر صفة الدم ، وهو المراد بالمميزة

(١) يروى بضم أوله وسكون ثانيه وكسر ثالثه . ويروى بضم أوله وسكون ثانيه وفتح ثالثه ، فعلى الرواية الأولى معناه الرائحة الكريهة ، وعلى الثانية من العرقان

التي هي بصفة الدم المعتاد . وأقوى الروايات في الرد إلى التمييز : الرواية التي فيها « دم الحيض أسود يعرف ، فإذا كان ذلك فأمسكى عن الصلاة » . وأما الرد إلى العادة فقد ذكرناه في الرواية الأولى التي ذكرها المصنف ، وقد يشير إليه في هذه الرواية ^(١) قوله **وَيَسْتَحْضِي** « فإذا ذهب قدرها ، فالأشبه أنه يريد قدر أيامها

وصحف بعض الطلبة هذه اللفظة فقال « فإذا ذهب قدرها ، بالذال المعجمة المفتوحة . وإنما هو بالمهملة الساكنة ، أي قدر وقتها . والله أعلم وقوله « فاغسلي عنك الدم وصلي ، مشكل في ظاهره . لأنه لم يذكر الغسل ولا بد فيه بعد انقضاء الحيض من الغسل

وحمل بعضهم هذا الإشكال على أن جعل الإدبار : انقضاء أيام الحيض ، والاغتسال . وجعل قوله « فاغسلي عنك الدم » محمولا على دم يأتي بعد الغسل والجواب الصحيح ^(٢) أن هذه الرواية - وإن لم يذكر فيها الغسل - فقد ذكر في

(١) قوله « وقد يشير إليه في هذه الرواية » . أقول : يريد الرواية الأخرى التي عبر عنها صاحب العمدة بقوله « وفي رواية » ، وتقدم أنه متفق عليها . واعلم أن في جمع الرواية للصفة والعادة إشارة إلى أنهما لا يكادان يفترقان ، وأن الصفة لا تكون إلا في عادة الحيض ، وأنها كلما وجدت وجد الحيض وكلما فقدت فقدت ، وأن التعليل على الصفة في الحيض والاستحاضة ، لكنه إنما احتيج إلى بيانها في الاستحاضة لأنها محل إشكال ، وأن استمرار الدم مع فقد الصفة بمنزلة أيام النقاء عن ليست بها استحاضة . وقد أجاد الكلام على هذا الحديث صاحب « الأبحاث المسددة » ، فيها وأبان أن العمدة الصفة . وفي كلامه شيء ، فانه جعل الحديث في « مسألة المتحيرة الناسية للوقت والعدد . والظاهر أنه في العامة بعددها لقوله « قدر الأيام » ، فإذا ذهب قدرها والشارح قال إنهم قالوا إن حديث فاطمة هذا في الميزة أي مع معرفتها بعادتها كما أشار إليه

(٢) قوله « والجواب الصحيح » ، أقول : إشارة إلى أن الجواب الأول غير

رواية أخرى صحيحة^(١) . فقال فيها : واغتسل ،
وفي الحديث دليل على نجاسة دم الحيض^(٢)

صحيح ، لأن فعل الغسل داخل تحت مسمى انقضاء الحيض بعيد جداً

(١) قوله : في رواية أخرى ، أقول : هي في البخاري من طريق أسامة عن هشام بن عروة في هذا الحديث ، قال في آخره : ثم اغتسل و صلى ، ولم يذكر غسل الدم . قال الحافظ ابن حجر : وهذا الاختلاف واقع بين أصحاب هشام ، منهم من ذكر غسل الدم ولم يذكر الاغتسال ، ومنهم من ذكر الاغتسال ولم يذكر غسل الدم ، وكل منهما ثقات^(٣) ، وأحاديثهم في الصحيحين ، فيحمل على أن كل فريق اقتصر على أحد الأمرين لوضوحه عنده . انتهى . قلت : روى مسلم الحديث بمثل ما ساقه في العمدة ، بل لم يذكر الاغتسال ، وقال في آخره : وفي حديث حماد بن زيد زيادة حرف تركنا ذكره . انتهى . يريد بالحرف الذي تركه هو قوله في آخر الحديث : وتوضأ لكل صلاة ، فانه قال قوم هو معلق ، ورده الحافظ ابن حجر وقال في دعوى التعليق : ليس بصواب ، لأنه بالاسناد المذكور عن محمد عن أبي معاوية عن هشام ، وقد عين ذلك الترمذي ، رواه من طريق حماد عن هشام فادعى أن حماداً تفرد بهذه الزيادة ، وأوماً إلى ذلك مسلم . انتهى . قلت : يريد قول مسلم : وفي حديث حماد ابن زيد زيادة حرف تركناه ، ثم قال : ليس كذلك ، أي لم يتفرد بها حماد فقد رواها الدارقطني من طريق حماد بن سلمة والسراج من طريق يحيى بن سليم كلاهما عن هشام . انتهى

(٢) قوله : وفي الحديث دلالة على نجاسة دم الحيض ، أقول : قال الحافظ : وفيه دليل على أن حكم دم الاستحاضة حكم الحدث ، فتوضأ منه لكل صلاة ، لكنها لا تصل بذلك الوضوء إلا فريضة واحدة^(٤) مؤداة أو مقضية لظاهر قوله توضأ

(١) أي كل من الروايتين رجلما ثقات

(٢) ومن الجائز أن تجمع بين الظهر والعصر والمغرب والمشاء كما في حديث حمنة بنت

جحش

٤٠ - الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها « أَنَّ أُمَّ حَبِيبَةَ اسْتُحِيضَتْ سَبْعَ مِائِينَ . فَسَأَلَتْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ ذَلِكَ ، فَأَمَرَهَا أَنْ تَغْتَسِلَ . قَالَتْ : فَكَانَتْ تَغْتَسِلُ لِكُلِّ صَلَاةٍ »^(١)

« أم حبيبة »^(٢) هذه ابنة جحش بن رثاب^(٣) الأسدي ، أخت زينب بنت جحش . وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف . ويقال فيها أم حبيب^(٤) . وأهل السير يقولون :

لكل صلاة . وفيه جواز استفتاء المرأة لنفسها ، ومشافهتها للرجل فيما يتعلق بأحوال النساء ، وجواز سماع صوتها للحاجة

الحديث الثاني (١) قال « فأمرها أن تغتسل لكل صلاة » . أقول : يأتي للشارح المحقق أن في العمدة نسخة بهذا اللفظ وعليها وقع الاعتراض ، وعليها قال الزركشي : غسلها لكل صلاة لم يقع بأمره صلى الله عليه وآله وسلم كما بين في رواية مسلم ، ولفظها « فأمرها أن تغتسل » ، وكانت تغتسل لكل صلاة ، وكذا ذكر الحميدى في الجمع بين الصحيحين . انتهى . وفي بعض نسخها « فأمرها أن تغتسل لكل صلاة » ، على الصواب

(٢) قوله « أم حبيبة » ، أقول : هذا المشهور في كنيثها أنها بالهاء مؤنث حبيب

(٣) قوله « رثاب » ، أقول : بكسر [الراء قبل] الهمزة آخره موحدة

(٤) قوله « ويقال فيها أم حبيب » ، أقول : قال إبراهيم الحربي : الصحيح أنها أم حبيب بلا هاء ، واسمها حبيبة . قال الدارقطني : قول الحربي صحيح ، وكان من أعلم الناس بهذا الشأن . وفي الاستيعاب لابن عبد البر : أكثرهم يسقطون الهاء ، لكن قال ابن الأثير - ونقله عنه النووي - إن أم حبيبة أكثر ، وقد أفاد كلام الحربي أن اسمها حبيبة ، وفيه خلاف كبير : فقليل إن اسمها كنيثها ، وقيل بل اسمها بلا هاء وكنيتها بالهاء .

إن المستحاضة حنة^(١) . قال أبو عمر بن عبد البر : والصحيح عند المحدثين أنهما كانتا مستحاضتين جميعاً . ووقع^(٢) في نسخ من هذا الكتاب « فأمرها رسول الله ﷺ عند ذلك أن تغتسل لكل صلاة ، وليس في الصحيحين - ولا أحدهما - أن النبي ﷺ أمرها

(١) قوله « يقولون إن المستحاضة حنة ، أقول : بالحاء المهملة المفتوحة وسكون الميم فنون ، والذي قاله ابن عبد البر في ترجمة أم حبيبة : وكانت تستحاض . ثم ذكر ما قاله الشارح من أن الصحيح أنهما كانتا مستحاضتين . وفي شرح مسلم للنووي عن ابن عبد البر أنه قال : قيل إن بنات جحش الثلاث زينب وأم حبيبة ، حنة زوج طلحة بن عبيد الله كن يستحضن كلهن ، وقيل : لم يستحض منهن إلا أم حبيبة . ووقع في الموطأ أن زينب بنت جحش استحيضت وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف ، قالوا : وهو غلط ، فإن زينب كانت تحت زيد بن حارثة ولم تكن تحت عبد الرحمن بن عوف . والغلط لم يسلم منه أحد . انتهى ملتقطاً من كلام البرماوى . قلت : قد ثبت في صحيح البخارى ما لفظه : إن أم حبيبة بنت جحش وكانت تحت عبد الرحمن بن عوف استحيضت . انتهى . وبه يعرف أن قول الموطأ « زينب ، سبق قلم ، وأما ادعاء أن حنة اسمها زينب وحنة كنيتهما فهو بعيد ، إذ أختها أم المؤمنين اسمها زينب ، وإن كان لا مانع من تعدد التسمية للأخوات باسم واحد ، إلا أنه خلاف الظاهر ، وأبعد منه القول بأن الثلاث من بنات جحش اسم كل واحدة منهن زينب عرفت اثنتان منهما بالكنية وواحدة باسمها ، ولا يقال : لكلام الموطأ تأويل ، وهو أنه قد ثبت في صحيح البخارى أن بعض أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم استحيضت فيحتمل أنها زينب ويكون الغلط في قوله « أنها تحت عبد الرحمن بن عوف ، لآنا نقول لم يأت بيان تعيين المستحاضة من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم ، فقيل زينب وقيل سودة وقيل أم سلة ، قال الحافظ ابن حجر : تفسيرها بأم سلة أولى لاتحاد مخرج الحديث (٢) قوله « وكذا وقع ، أقول : هو استئناف لبيان أنه وقع في بعض نسخ

العمدة لفظ ليس في الصحيحين

أن تقتل لكل صلاة . وإنما في الصحيح ، فأمرها أن تقتل ، فكانت تقتل لكل صلاة . . وفي كتاب مسلم عن الليث ^(١) ، لم يذكر ابن شهاب ^(٢) أن رسول الله ﷺ أمر أم حبيبة أن تقتل لكل صلاة . وإنما هو شيء فطنت هي ،
وذهب قوم إلى أن المستحاضة تقتل لكل صلاة . وقد ورد الأمر بالفصل لكل صلاة في رواية ابن إسحاق ، خارج الصحيح ^(٣)

(١) قوله ، عن الليث ، . أقول : هو بالمشاة التحتية آخره مثله ، وهو ابن سعد إمام أهل مصر في الحديث والفقه ، كان ثقة مأموناً سخيّاً ، قال الشافعي : الليث بن سعد أفقه الناس ^(١) مالك ، إلا أن أصحابه لم ينصفوه . مات في النصف من شعبان سنة خمس وتسعين ومائة ، ودفن بالقرافة ^(٢) الصغرى

(٢) قوله ، ابن شهاب ، . أقول : بكسر الشين المعجمة آخره موحدة هو محمد بن شهاب الزهري أحد أعلام التابعين ، لقي عشرة من الصحابة ، روى عنه مالك وخلائق . قيل لمكحول : من رأيت أعلم ؟ قال : ابن شهاب . قيل : ثم من ؟ قال ابن شهاب . وكتب عمر بن عبد العزيز إلى الآفاق : عليكم بابن شهاب فانكم لا تجدون أحداً أعلم بالسنة الماضية منه . توفي ليلة الثلاثاء لسبع عشرة خلت من رمضان سنة أربع وعشرين ومائة

(٣) قوله ، وقد ورد الأمر بالفصل لكل صلاة في رواية ابن إسحاق خارج الصحيح ، . أقول : أخرجها أصحاب السنن سوى النسائي من طريق عدي بن ثابت عن أبيه عن جده مرفوعاً أنه أمر المستحاضة تدع الصلاة أيام أقرائها ، وتتوضأ عند كل صلاة ، لكن قال النووي في شرح مسلم : وأما الأحاديث الواردة عند أبي داود والبيهقي وغيرهما أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمرها بالفصل عند كل صلاة فليس فيها ثابت ، وقد بين البيهقي ومن قبله ضعفها

(١) كذا ، ولعله : وأعلم من

(٢) في الأصل ، بالمرامة .

والذين لم يوجبوا الغسل لكل صلاة ^(١) حملوا ذلك ^(٢) على مستحاضة ناسية للوقت والعدد ، يجوز في مثلها أن ينقطع الدم عنها في وقت كل صلاة

واستدل بعضهم على أنه لا يلزمها الغسل لكل صلاة بقوله في الحديث المتقدم « اغتسل و صلى ، من حيث إنه لم يأمر بتكراره لكل صلاة ، ولو وجب لأمر به

واستدل أيضاً بتلك الرواية على من يقول : إن المستحاضة تجمع بين صلاتين

(١) قوله « والذين لم يوجبوا الغسل لكل صلاة » . أقول : وهم جمهور العلماء من الخلف والسلف ، وهو مروي عن علي وابن عباس وعائشة ، وهو قول عروة ابن [الزبير] وأبي سلة بن عبد الرحمن ومالك وأبي حنيفة وأحمد ، والقائلون بوجوب الغسل لكل صلاة ابن عمر وابن الزبير وعطاء بن أبي رباح ، قالوا : يجب أن تغتسل لكل صلاة ، وروى هذا عن علي وابن عباس ، وروى عن عائشة أنها قالت : تغتسل لكل يوم غسلاً واحداً ، وعن ابن المسيب والحسن قالوا : تغتسل من صلاة الظهر الى صلاة الظهر دائماً ، وهي أقوال خالية عما ينتهض من الأدلة كما ستعرف بعضها قريباً

(٢) قوله « حملوا ذلك » . أقول : أي حديث لإيجاب الغسل لكل صلاة المروي خارج الصحيحين ، وقد استدلل بهذا الحديث في الرد على من قال : تجمع بين صلاتي الظهر والعصر بغسل واحد وبين صلاة المغرب والعشاء بغسل واحد وتفرد لصلاة الفجر غسلاً ، بأن هذا الحديث دال على إيجاب الغسل لكل صلاة ، وليس فيها أنها تجمع بين صلاتين بغسل واحد . والقائلون بالجمع على الصفة المذكورة الذين أشار إليهم الشارح يستدلون بما أخرجه أبو داود في حديث حمزة بنت جحش وفيه أنه قال لما صلى الله عليه وآله وسلم « وان قويت أن تؤخرى الظهر وتعجل العصر فتغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي الظهر والعصر ، وتؤخرين المغرب وتعجلين العشاء ، ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين فافعلي ، وتغتسلين مع الفجر » ،

بغسل واحد، وتغتسل للصبح وحده . ووجه الدليل ما ذكرناه (١)

٤١ - الحديث الثالث (٢) : عن عائشة رضي الله عنها قالت « كُنْتُ أَغْتَسِلُ أَنَا وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ إِيَّاءِ وَاحِدٍ ، كَلَانَا جُنُبٌ . وَكَانَ يَأْمُرُنِي فَأَتَزَرُّ ، فَيُبَاشِرُنِي وَأَنَا حَائِضٌ . وَكَانَ يُخْرِجُ رَأْسَهُ إِلَيَّ ، وَهُوَ مُعْتَكِفٌ ، فَأَغْسِلُهُ وَأَنَا حَائِضٌ »

الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : هو أن اغتسال الرجل والمرأة في إِيَاءِ واحد جائز . وقد مر الكلام فيه (٣)

الثاني : جواز مباشرة الحائض فوق الإزار ، لقولها « فَأَتَزَرُّ فَيُبَاشِرُنِي » . واختلف الفقهاء فيما تحت الإزار (٤) . وليس في هذا الحديث تصريح بمنع ولا جواز . وإنما فيه فعل النبي ﷺ ، والفعل بمجرد لا يدل على الوجوب على المختار

(١) قوله « ووجه الدلالة ما ذكرناه » . أقول : كأنه يريد أن ذلك الحديث محمول على من نسي الوقت والعدد وجوزت انقطاع الدم عنها في وقت كل صلاة ، فكيف يقال إنها تجمع صلاتين بغسل وهي تجوز عند الفراغ من الأولى أنه انقطع عنها ، وقد يقال : هذا التجويز حاصل لها عند كل ركعة بل عند كل جزء من أجزائها ، فلو كان له حكم ما صلت أصلاً . فيقال : هذا الذي وقعت الفتوى النبوية له يجب امتثاله ، والتجويز داخل الصلاة قد أهدره الشارع

(٢) « الحديث الثالث » . أقول : هو بهذا السياق في البخاري مجموعاً في باب مباشرة الحائض ، وهو في مسلم مفرداً بالفاظ تقارب ما هنا

(٣) قوله « وقد مر الكلام عليه » . أقول : في شرح الحديث في باب الجنابة

(٤) قوله « وأما تحت الإزار ، فمنعه مالك وأبو حنيفة وسعيد بن المسيب

الثالث : فيه جواز استخدام الرجل امرأته^(١) فيما خف من الشغل ، واقتضته
العادة

وشريح وطاوس ، وأجازوه أكثر الشافعية واستدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم
لما سئل عما يحل للرجل من امرأته فقال « ما فوق الإزار » أخرجه أبو داود من
حديث معاذ وهو السائل . قال أبو داود بعد إخراجة : وليس بالقوى . وأخرج
أيضاً من حديث حكيم بن حزام أنه سأل صلى الله عليه وآله وسلم : ما يحل لى من
امرأتى وهى حائض ؟ فقال « ما فوق الإزار » قال الموزعى : ولما اختار ، لقوله
صلى الله عليه وآله وسلم « جامعوهن فى الثوب » واصنعوا كل شىء إلا النكاح . .
قلت : أخرجه أبو داود ، وأخرج مسلم بلفظ « اصنعوا كل شىء إلا النكاح » .
وأما قوله صلى الله عليه وآله وسلم « يحل ما فوق الإزار » فالمراد لا مانع فيه
ولا كراهة ، أو يحل الإزار على الذى يجعله الحائض تحت إزارها ، وأما فعله صلى
الله عليه وآله وسلم فقد أبان الشارح عدم دلالة

(١) قوله « وفيه جواز استخدام الرجل لامرأته » . أقول : بقولها « فأغسله »
أى رأسه صلى الله عليه وآله وسلم . ولا كلام فى مجرد جواز ذلك . وخدمة المرأة
زوجها مسألة اختلف فى وجوبها للسلف والخلف ، قال ابن القيم : أوجبت طائفة
من السلف والخلف خدمتها فى مصالح البيت الباطنة ، وقال أبو ثور : يجب أن تخدمه
فى كل شىء ، ومنعت طائفة وجوبها عليها فى شىء ، وذهب إليه الشافعى وأبو حنيفة
وأهل الظاهر ، قالوا : لأن عقد النكاح إنما استحق به الاستمتاع لا الاستخدام وبذل
المنافع . قال الأولون : قد حكم صلى الله عليه وآله وسلم على فاطمة رضى الله عنها لما
جاءت تطلبه خادماً وتشكو إليه مشقة الخدمة بالخدمة الباطنة وهى الطحين والعجن
وكنس البيت واستقاء الماء ، وحديث أسماء أنها قالت : كنت أخدم الزبير ، وخدمة
البيت كله ، وكان له فرس كنت أسوسه وأحش له وأقوم عليه . قالوا : ولأن ترفيه
المرأة وخدمة الزوج لها وكنسه وطحنه وغير ذلك من خدمة البيت من المنكر ،
والله تعالى يقول ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾ وقال ﴿ الرجال قوامون =

= على النساء) وإذا كان هو الخادم لها فهي القوامه عليه . وأيضاً فالمهر في مقابلة البضع ، وكل من الزوجين يقضى وطره ، وإنما أوجب الله النفقة والكسوة والسكنى في مقابلة الخدمة ، وما جرت به عادة الأزواج . وأيضاً فإن العقود المطلقة إنما تنزل على العرف ، والعرف خدمة المرأة زوجها وقيامها بمصالح البيت الداخلة . وقولهم إن خدمة فاطمة تبرع وإحسان يردّه أن فاطمة كانت تشتكى ما تلقاه من الخدمة ، ولم يقل صلى الله عليه وآله وسلم لعلّ : لا خدمة عليها ، ولا يجابى في الحق أحداً . وقد رأى أسماء حاملة لعلف فرس الزبير والزبير معه فلم يقل له : لا خدمة عليها وهذا ظلم ، بل أقره على خدمتها . ولا يتضح الفرق بين شريفة ووضيعة وغنية وفقيرة ، وهذه أشرف نساء العالمين تخدم زوجها ، وقد سمي صلى الله عليه وآله وسلم المرأة عانية فقال : اتقوا الله في النساء فانهن عوان عندكم ، والعانى الأسير ، ومرتبة الأسير خدمة من هو تحت يده . وأيضاً فالنكاح فرع من الرق كما قاله بعض السلف ، هذا خلاصة كلامه . ثم قال : ولا يخفى على المنصف الراجح من المذهبين والأقوى من الدليلين . قلت : وكلامه يقضى بتقوية القول بوجوب الخدمة ، ولا يخفى أن الدلالة التي ساقها غير ناهضة على الإيجاب والأصل عدمه ، وأشنى الأدلة حديث فاطمة رضی الله عنها ، فإن في بعض ألفاظه أنها شكته ما أصابها من مشقة الرحي والسقاء والكس ، وطلبت منه صلى الله عليه وآله وسلم خادماً ، فقال : اتقى الله يا فاطمة ، واعملى عمل أهلك ، فإن لفظة : اتقى الله ، من أدلة إيجاب ما بعدها في الأغلب كما يأتى للشارح في حديث منيحة ^(١) بشير لابنه النعمان ، لأنها تحذير من العقاب ، ولا يكون إلا لترك واجب أو فعل محظور ، ولكنه قد يقال : فاطمة رضی الله عنها جاءت تطلبه صلى الله عليه وآله وسلم خادماً يعينها على الخدمة فقال لها : اتقى الله من طلبه وحب الرفاهية والميل الى الدنيا واعملى ما تعملينه بنفسك فانه أكثر لك أجراً ^(٢) عن حظوظ الدنيا وحق لها توفير الأجر ، ولذا أبدلها عن الخادم بما عليها من الذكر عند النوم وقال : إنه خير لك من الخادم ، ولم يقل اتقى الله واعملى ما يجب عليك ، ولا جاءت =

(١) كذا ولعله : نخلة (١) يباض بالأصل ولعله : وأبعد

== تشكو عليها رضى الله عنه أنه ما أخدمها ، أو أنه كلفها خدمة منزله ، حتى يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يجازي في الحق أحداً ، ولهذا كان هذا أشنى الأدلة ، ولم يفتض على إيجاب الخدمة . وحديث أسماء إخبار عن نفسها بأنها كانت تفعل ذلك ، وهو إحسان منها ، وفعل الإحسان لا ينهى عنه بل يقر عليه فاعله ، ولا يدل على إيجابه عليها . وأما رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم لها حاملة للطف فهو خروج عن محل النزاع ، إذ الكلام في خدمة البيت الباطنة وليس [هذا] منها . نعم حملها لطف الفرس يصلح دليلاً لأبي ثور لو تمت له دلالاته ، وأى دلالة فيه على أنه يجب عليها ؟ فانها فعلت معروفًا ورأها صلى الله عليه وآله وسلم فاعلة فأقرها عليه ، ولم تشك اليه صلى الله عليه وآله وسلم ولا تظلمت ولا قالت كلفني وحملني حتى يقال : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل للزبير لا خدمة عليها وهذا ظلم ، فأين دلالاته على الإيجاب ؟ وأما قوله تعالى ﴿ ولهن مثل الذى عليهن بالمعروف ﴾ فلا يتم الاستدلال بالآية إلا بعد قيام الدليل أن الخدمة من المعروف الذى يجب عليهن ، والآية لا تدل عليه بخصوصه فلا يتم الاستدلال بالآية . وإن أراد أنه يراد بالمعروف فى الآية ما يشمل أعراف الزوجين فالأعراف فى ذلك غير منضبطة أصلاً ، فأعراف كل جهة مختلفة فى ذلك ، بل أعراف البلد الواحد تختلف بالنظر الى الأشراف والوضعاء والدولة والسوقة ، وأعراف أهل البوادي أن المرأة تصنع كل مهنة وتحمل كل كلفة . وأما قوله تعالى ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ فلا يتم أيضاً الاستدلال به إلا بعد إقامة الدليل على أن إيجاب خدمة المرأة للرجل داخل تحت مفهوم ^(١) وأنه يدل على إيجاب خدمة من قام عليه للقوام ، وأين ذلك ؟ وأما قوله : ان النفقة والكسوة والسكنى فى مقابلة الخدمة فدعوى مجردة عن الدليل ، بل إيجاب ذلك فى أيام مرضها وفى العدة عن طلاق أو وفاة دليل أنها لزمّت عن عقد النكاح . وأما مامها كانت المرأة ممنوعة عن إنكاح الغير ^(٢) بسبب عقد النكاح عليها ، فالنفقة لازمة للزوج فانها ==

(١) بياض بالأصل ؛ ولعله ﴿ الرجال قوامون على النساء ﴾ الآية

(٢) كذا ؛ ومراده الرد على من يقول إن إيجاب النفقة للمرأة فى مقابل منعها من

إنكاح الغير

الرابع : فيه جواز مباشرة الحائض بمثل هذا الفعل ^(١) من الطاهر ، فإن بدنها غير نجس إذا لم يلاق نجاسة

== لو لزمت في مقابلة الخدمة للزمت بعد الفراق ، فإن منافعتها لها ولا يستحق عليه خدمة . وقوله : أن العقود المطلقة تنزل على العرف فقد سلف ما فيه ، على أنه يقال لا نسلم أن عقد النكاح مطلق ، بل عقد مقيد بحل الاستمتاع ، ولفظ العقد يفيد ذلك كقوله تعالى ﴿ زوجناكم ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « زوجتك بما معك من القرآن » ، فالعقد واقع على منفعة خاصة ، فالدليل على من ادعى أنه يعم غيرها . ثم كلامه كالمناقض فانه حكم أن عقد النكاح ينزل على الأعراف ، وقد علم يقيناً اختلافها فليست امرأة الملك كأمراة السوق ولا امرأة الغنى كأمراة الفقير . ثم قال : ولا يصح التفرقة بين شريفة ووضيعة وغنية وفقيرة ، والعرف الذي دار عليه الحكم قد فرق بينهما قطعاً . وقوله : إن المرأة أسيرة في بيت زوجها والأسير يخدم من هو تحت يده ، يقال عليه : ومن أين يجب على الأسير أن يخدم من هو تحت يده ؟ فإن دليل هذه الدعوى ؟ والأسير يجب نفقته على بيت مال المسلمين ولا يجب عليه خدمة لأحد . وقوله : والزواج نوع من الرق ، كلام من ليس كلامه حجة ، بل قائله مجهول ، وملك الزوج منفعة البضع كاف في صدق أنه نوع من الرق إلا أنه لا دليل فيه على ما يريد . وبعد هذا لا يخفى على المنصف الراجح من المذهبين ، وهذه المسألة عارضة وإليها أشار الشارح ، وقد كنا جنحنا في حواشي « ضوء النهار » الى تقوية كلام ابن القيم ، وغيره أرجح عندنا ، والعمدة آخر القولين

(١) قوله : فيه جواز مباشرة الحائض لأجل هذا الفعل ، أقول : ولذا ساق المصنف الحديث في باب الحيض إذ الحكم الأول الذي أفاده الحديث تقدم ، والثاني من باب الاعتكاف ، وقال ابن بطال : فيه حجة على الشافعي في قوله : أن المباشرة مطلقاً تنقض الوضوء . وتعقبه الحافظ ابن حجر وقال : لا حجة فيه ، لأن الاعتكاف لا يشترط فيه الوضوء ، وليس في الحديث أنه عقب ذلك بالصلاة ، وعلى تقدير ذلك فس الشعر لا ينقض الوضوء

الخامس : فيه أن المعتكف إذا أخرج رأسه من المسجد لم يفسد اعتكافه . وقد يقاس عليه غيره من الأعضاء ^(١) ، إذا لم يخرج جميع بدنه من المسجد . وقد يستدل به على أن من حلف أن لا يخرج من بيت أو غيره - فخرج بعض بدنه - لم يحنث . ووجه الاستدلال : أن الحديث دل على أن خروج بعض البدن لا يكون كخروج كله فيما يعتبر فيه الكون في المكان المعين ، وإذا لم يكن خروج بعضه كخروج كله لم يحنث بذلك . فإن اليمين إنما تعلق بمخرجه ، وحقيقته في الكل ، أعني كل البدن ^(٢)

٤٢ - الحديث الرابع : عن عائشة رضى الله عنها ^(٣) قالت « كان رسول الله ﷺ يَتَكَبَّرُ فِي حِجْرِي ^(٤) ، فَيَقْرَأُ الْقُرْآنَ وَأَنَا حَائِضٌ » . فيه مثل ما تقدم من طهارة بدن الحائض ^(٥) ، وما يلبسها بما لم تلحقه نجاسة ، وجواز ملابتها أيضاً ، كما قلناه .

-
- (١) قوله « غيره من الأعضاء » ، أقول : بطريق الأولى ، فإنه إذا جاز خروج الرأس - وهو أعظم أجزاء الانسان - ولم يبطل الاعتكاف فغيره أولى أن لا يبطله .
- (٢) قوله « وحقيقته في الكل أى كل البدن » ، أقول : هذا ما وجد صحيح ، إلا أن الإيمان تدار على الأعراف ، وكأنه يريد المحقق أنه لم يتجدد عرف هنا .
- الحديث الرابع (٣) « عن عائشة رضى الله عنها » . أقول : قال القاضى عياض كذا لعامة شيوخنا وكافة الرواة ، وكذا عند البخارى .
- (٤) قوله « في حجري » ، أقول : الحديث أخرجه البخارى في التوحيد بلفظ « كان يقرأ القرآن ورأسه في حجري وأنا حائض » ، قال الحافظ ابن حجر : فعلى هذا المراد بالاتكاء وضع الرأس في حجرها ، والاتكاء يطلق على التمكن من القعود ، وفيه جواز قراءة القرآن في حجر الحائض .
- (٥) قوله « من طهارة الحائض » ، أقول : أى طهارة بدنها وعرقها وكل ما يلبسها ، فإن النجاسة حيث جعلها الله

وفيه إشارة إلى أن الحائض لا تقرأ القرآن^(١) . لأن قولها ، فقرأ القرآن ، إنما يحسن التصيص عليه إذا كان ثمة ما يروم منه . ولو كانت قراءة القرآن للحائض جائزة لكان هذا الوم متفياً ، أعنى توم امتناع قراءة القرآن في حجر الحائض^(٢) . ومذهب الشافعى الصحيح امتناع قراءة الحائض القرآن^(٣) . ومشهور مذهب أصحاب مالك جوازه^(٤)

(١) قوله ، وفيه إشارة الى أن الحائض لا تقرأ القرآن ، . أقول : قد علل المحقق الإشارة بأن إخبارها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ القرآن في تلك الحال إنما يحسن التصيص عليه إذا كان عند توم منه هو عدم جواز القراءة للحائض ، ولو كانت القراءة جائزة لكان هذا التوم منفيًا لعدم تأثير الوم

(٢) قوله ، على توم امتناع قراءة القرآن في حجر الحائض ، . أقول : لأنها إذا كانت تقرأ القرآن وهى حائض فلأن قراءة القارىء في حجرها لا يحسن التصيص عليه حيثئذ ، وفي هذه الإشارة خفاء لا ينبغي^(١) أنها إنما أرادت الإخبار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يفارق التلاوة للقرآن ، سواء كان في حجر حائض أو غيرها

(٣) قوله ، ومذهب الشافعى الصحيح امتناع قراءة الحائض القرآن ،^(٢) . أقول : تحريم ذلك عليها . واستدل بحديث ، لا تقرأ الحائض ولا الجنب شيئاً من القرآن ، أخرجه الترمذى وابن ماجه من حديث ابن عمر ، إلا أنه ضعيف بإسماعيل بن عياش فإنه رواه عن الحجازيين وروايته عنهم ضعيفة . وله طرق كلها مقدوح فيها كما بينه الحافظ ابن حجر فى التلخيص

(٤) قوله ، ومشهور مذهب مالك جوازه ، أى القرآن أى تلاوته للحائض لضعف أدلة المنع كما عرفت ، والأصل الجواز فتؤمر بقضاء الصلاة . أقول : قال الزركشى لم يذكره البخارى بهذا اللفظ ، وإنما أورده بلفظ ، كنا نحيض مع النبی

٤٣ - الحديث الخامس : عن معاذة^(١) قالت « سألت عائشة رضي الله عنها ، فقلت : ما بال الحائض تقضى الصوم ولا تقضى الصلاة ؟ فقالت : أحرورية أنت ؟ فقلت : لست بحرورية ، ولكني أسأل . فقالت : كان يصيبنا ذلك ، فنؤمر بقضاء الصوم ، ولا نؤمر بقضاء الصلاة . »

« معاذة ، بنت عبد الله العدوية ، امرأة صلة بن أشيم ، بصرية . أخرج لها الشيخان في صحيحهما

و « الحروري ، من ينسب إلى حروراء^(٢) . وهو موضع بظاهر الكوفة ،

صلى الله عليه وآله وسلم فلا يأمرنا به ، أو قالت « فلا تفعله » . هذا لفظه ، وهو قريب ، إلا أن رواية مسلم تثبت أنها هي السائلة

(١) قوله « معاذة » . أقول : بضم الميم فعين مهملة بعد الألف ذال معجمة فتاء تأنيث . وهي أم الصهباء معاذة بنت عبد الله العدوية ، روت عن عائشة ، وروى عنها يزيد الرشك بكسر الراء وسكون الشين المعجمة وبالكاف

(٢) قوله « من ينسب إلى حروراء » . أقول : بالمهملات ، اسم محل قريب من الكوفة ، نزل بها الخوارج الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه . هذا أصله ، ثم صار يطلق على كل خارجي . ولما كان مذهب الخوارج الذين فارقوا أمير المؤمنين علياً رضي الله عنه أنها تقضى الحائض الصلاة والصوم ظنت عائشة أن معاذة ترى رأيهم ، لأن سؤاها بالاستفهام عن تفريقه بين الصوم والصلاة دال على استنكارها ذلك وتعجبها . ولما قالت ولكني أسأل أجابتها عائشة بأنهم قضوا الصوم بأمره صلى الله عليه وآله وسلم ، فانها وإن عبرت بصيغة يؤمر فعلمت أنه لا يأمر بقضاء العبادة

اجتمع فيه أوائل الخوارج . ثم كثر استعماله حتى استعمل في كل خارجي . ومنه قوله عائشة لمعاذة ، أحرورية أنت ، ؟ أى أخارجية . وإنما قالت ذلك لأن مذهب الخوارج أن الحائض تقضى الصلاة . وإنما ذكرت ذلك أيضاً : لأن معاذة أوردت السؤال على غير جهة السؤال المجرد ، بل صيغتها قد تشعر بتعجب أو إنكار . فقالت لها عائشة ، أحرورية أنت ، ؟ فأجابتها بأن قالت ، لا ، ولكنى أسأل ، ، أى أسأل سؤالاً مجرداً عن الإنكار والتعجب ، بل لطلب مجرد العلم بالحكم . فأجابتها عائشة بالنص . ولم تعرض للمعنى ^(١) . لأنه أبلغ وأقوى في الردع عن مذهب الخوارج ، وأقطع لمن يعارض . بخلاف المعاني المناسبة ، فإنها عرضة للمعارضة والذي ذكره العلماء . من المعنى في ذلك ^(٢) : أن الصلاة تتكرر ^(٣) . فيوجب قضائها

إلا الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه لم يأمر الحائض بقضاء الصلاة مع أمره لها تدع الصلاة أيام أقرائها ، والأصل أنه لا يجب القضاء إلا بأمر جديد

(١) قوله ، ولم تعرض للمعنى . . أقول : أى لم تذكر عائشة لمعاذة المعنى الذى لأجله وقع الأمر منه صلى الله عليه وآله وسلم بقضاء الصوم دون الصلاة ، ويأتى بيانه للشارح المحقق قريباً . وهذا مبنى منه على أن عائشة كانت عارفة بالمعنى الذى أتى ، فعدلت عنه الى ما هو الأبلغ والأقوى في الردع عن مذهب الخوارج . قلت : ولا يخفى أن مجرد المعنى لا يكفي دليلاً على المدعى لأنه إما ^(١) هو بشىء يناسب النص بعد ثبوته فلا يتم ما قاله من نكته العدول عنه الى النص

(٢) قوله ، والذي ذكره العلماء في ذلك . . أقول : أى في المعنى المناسب لورود الدليل بالفرقة بين الصلاة والصوم في قضاء الحائض للثاني دون الأول

(٣) قوله ، أن الصلاة تتكرر . . أقول : في اليوم خمس صلوات ، فلو أمر الشارع

(١) كذا ولم يظهر المعنى

نفس إلى حرج ومشقة ، ففنى عنه . بخلاف الصوم ، فإنه غير متكرر ، فلا يفضى قضاؤه إلى حرج . وقد اكتفت عائشة رضي الله عنها في الاستدلال على إسقاط القضاء بكونه لم يؤمر به . فيحتمل ذلك وجهين :

أحدهما : أن تكون أخذت إسقاط القضاء من سقوط الأداء ^(١) ، ويكون مجرد سقوط الأداء دليلا على سقوط القضاء ، إلا أن يوجد معارض ، وهو الأمر بالقضاء كما في الصوم

والثاني - وهو الأقرب ^(٢) - أن يكون السبب في ذلك : أن الحاجة داعية إلى بيان هذا الحكم . فإن الحيض يتكرر ، فلو وجب قضاء الصلاة فيه لوجب بيانه . وحيث لم يبين دل على عدم الوجوب ، لا سيما وقد اقترن بذلك قرينة أخرى ، وهي الأمر بقضاء الصوم ، وتخصيص الحكم به

بقضائها على الحائض لأدى ذلك إلى حرج شديد ، وهو يريد بعباده اليسر ، بخلاف الصوم فإنه غير متكرر ، فإنه أيام في شهر في اثني عشر شهرا فلا حرج في قضاؤه ، ولذا قال الله تعالى بعد الأمر بقضاء المسافر والمريض الصوم (يريد الله بكم اليسر) فجعل قضاؤه يسيرا

(١) قوله ، أحدهما أن تكون أخذت إسقاط القضاء من سقوط الأداء . . أقول : اجتهدا منها . وهذا لا يناسب قوله آتفا وأجابتها عائشة بالنص . ولما أشعر أنه يقال فيسقط قضاء الصوم بسقوط أدائه أجاب بقوله : . إلا أن يوجد معارض كالأمر بالقضاء . . وهذا يدل أن الشارح قائل بأنه لا بد للقضاء من أمر جديد ، وهي مسألة خلافية في الأصول

(٢) قوله ، وهو الأقرب . . أقول : ووجه قرينه أنه لا يجوز أن يحل ^(٣) صلى الله عليه وآله وسلم للحاجة إليه وهو عموم البلاء

وفي الحديث : دليل لما يقوله الأصوليون من أن قول الصحابي : كنا نؤمر
وتنهي ، في حكم المرفوع ^(١) إلى النبي ﷺ ، وإلا لم يتم الحجة به .

(١) قوله : من أن قول الصحابي كنا نؤمر في حكم المرفوع ، أقول : فكأنه قال
أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه أمرهم بالشرعيات صلى الله عليه
وآله وسلم ، بخلاف ما إذا كان القائل تابعياً ، فإنه يحتمل أن الأمر لهم أحد أكبر
الصحابة ، وكذلك إذا كان القائل كنا نؤمر ^(١) فإنه يحتمل أن الأمر لهم من
كبار الصحابة فلا يكون مرفوعاً .

تم الجزء الأول

وبالله إن شاء الله الجزء الثاني

وأوله كتاب الصلاة

(١) يفاض بالأصل : ولله من صفات الصحابة ،

الحلة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأديب الصنعاني

على

إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام

للمعالمه ابن دقيق العيد

المحزب الثاني

الطبعة الأولى : ١٣٧٩ هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩ هـ

(جميع حقوق النقل والتصوير محفوظة للناشر)

الناشر

المكتبة الشاملة

٢١ شارع الفتح بالروضة — القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب الصلاة^(١)

باب المواقيت

٤٤ - الحديث الأول : عن أبي عمرو الشيباني^(٢) - واسمه سعد بن

إبراهيم - قال : حدثني صاحب هذه الدار - وأشار يده إلى دار عبد الله بن مسعود رضي الله

(١) « كتاب الصلاة » ، قال القاضي عياض رحمه الله : اختلف في اشتقاق اسمها عما هو ، فقيل : من الدعاء الذي تشتمل عليه ، وهو قول أكثر أهل العربية والفقهاء . وتسمية الدعاء صلاة معروف في كلام العرب . وقيل إنها ثانية الشهادتين وتاليتهما ، كالمصلي من السابق في الحلبة . وقيل بل لأنه متبع فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم كالمصلي مع السابق . وقيل بل هو من الصلوتين ، وهما عرقان مع الردف ، وقيل عظمان ينحنيان في الركوع والسجود ، قالوا : وبه سمي المصلي من الخيل لأن أنفه يأتي ملاصقاً صلوى السابق . وقيل : من الرحمة وذلك معروف في كلام العرب ، ومنه صلاة الله على عباده . وقيل : أصلها الإقبال على الشيء تقرباً إليه ، معناها اللزوم ، من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « يا أيها الناس اتقوا الله ، فإنه إذا قوامته ، والصلاة تقيم العبد على طاعة ربه ، قال الله تعالى ﴿ إِنْ الصَّلَاةَ تَتَّبِعُوا لَأُكْفِرَنَّ عَنْكُمْ قُلُوبَهُمْ وَلَأُقَدِّرَنَّ لَهُمْ أَجْرَهُمْ وَلَأُغْفِرَنَّ عَنْهُمْ ذُنُوبَهُمْ وَلَأَجْزِلَنَّ لَهُمْ فِي الْأَمْرِ شَيْئاً ﴾ » . وقيل : لأنها صلة بين العبد وربّه . انتهى . ورسمها المحققون بأنها أقوال وأفعال مفتحة بالتكبير مختمة بالتسليم مع النية بشرائط مخصوصة

(٢) باب المواقيت ، قال : عن أبي عمرو الشيباني ، . أقول : بفتح الشين المعجمة

عنه ^(١) قال : « سَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ : أَيُّ الْعَمَلِ أَحَبُّ إِلَى اللَّهِ ؟ قَالَ : الصَّلَاةُ عَلَى وَفَّيْهَا ^(٢) . قُلْتُ : ثُمَّ أَيُّ ^(٣) ؟ قَالَ : بِرُّ الْوَالِدَيْنِ ، قُلْتُ : ثُمَّ أَيُّ ؟ قَالَ : الْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ . قَالَ : حَدَّثَنِي بَيْنَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، وَلَوْ اسْتَزِدُّهُ لَزَادَنِي ،

ومثناة ساكنة ثم موحدة نسبة إلى شيبان بن ثعلبة . وهو كوفي مخضرم أدرك الجاهلية والإسلام ، جمع على ثقته ، كان يقرأ القرآن في المسجد الأعظم ، وهو شيخ عاصم ابن أبي النجود أحد السبعة القراء ، عاش مائة وعشرين سنة ، قال ابن حبان : كأنه مات سنة إحدى ومائة . وفي التقريب : سنة ١٠٥ . وقال ابن عبد البر : سنة خمس وتسعين . وهو من أصحاب عبد الله بن مسعود رضى الله عنه

(١) قال : « إلى دار عبد الله بن مسعود » . أقول : هو إمام كبير ، صحابي جليل ، أسلم قديماً سادس سنة بمكة ، وهاجر الهجرتين وصلى القبلتين وشهد المشاهد كلها ، وهو أحد من جمع القرآن على عهد صلى الله عليه وآله ، وفضائله جمة . روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم ثمانمائة حديث وأربعين حديثاً ، اتفق فيه على أربعة وستين ، وانفرد البخاري بأحد وعشرين ، ومسلم بخمسة وثلاثين . مات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين ، وقيل ثلاث ، وقيل ست . والحديث المذكور أخرجه الشيخان وأحمد والترمذي والنسائي وغيرهم

(٢) قال : « الصلاة على وقتها » . أقول اللام للعهد الخارجي ، أى المفروضة ، لأنها الفرض الكامل عند الإطلاق ، فلا يراد أفضلية مؤقتة النوافل على الجهاد

(٣) قال : « ثم أى » ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : قيل الصواب أنه غير منون لأنه موقوف عليه ، والساأل ينتظر الجواب ، والتنوين لا يوقف عليه ، وتنوينه ووصله بما بعده خطأ فيوقف عليه وقفة لطيفة ويؤتى بما بعده ، قال البرماوى : فيه نظر ، قال الفاكهاني : وحكى ابن الجوزى وابن ^(١) الجزم بتنوينه لأنه معرب

« عبد الله بن مسعود ، بن الحارث بن شمع ^(١) ، هنلى . يكنى أبا عبد الرحمن ، شهد بدرآ . يعرف بابن أم عبد ^(٢) . توفى بالمدينة ^(٣) سنة اثنتين وثلاثين . وصلى عليه الزبير ^(٤) . ودفن بالقيع . وكان له يوم مات نيف وسبعون سنة ، من أكابر

غير مضاف . وتعقب بأنه مضاف تقدير والمضاف اليه محذوف لفظاً والتقدير ثم أى العمل أخف فيوقف عليه بلا تنوين ، وقيل نص سيويه على أنها تعرب ولكنها تبنى إذا أضيفت . انتهى . قلت قال الحافظ : واستشكله الزجاج ، وهو إشارة إلى ما قال الزجاج : ما تبين لى أن سيويه غلط إلا فى موضعين هذا أحدهما ، فانه سلم أنها معرب فكيف يقول ببنائها إذا أضيفت ؟ وقد أطال ابن هشام فى المغنى الكلام فى ذلك ، إلا أن العجب من نقل الحافظ لكلام سيويه وتوهمه ^(٥) وكلامه فى الموصولية كما هو صريح المغنى ، وكلمة « أى » ، فى الحديث استفهامية ، وهى معربة اتفاقاً عند سيويه وغيره .

(١) قوله « ابن شمع » ، أقول : بفتح الشين المعجمة وسكون الميم غناء معجمة ، وذكر البرماوى نسب عبد الله فقال : ابن غافل بغين معجمة ، وقال : ابن شمع ، ثم قال : وقيل ابن حبيب بن شمع ، وقيل عبد الله بن الحارث . فالذى ذكره الطراح أحد الأقوال

(٢) قوله « يعرف بابن أم عبد » ، ^(٢) . أقول : أم عبد هى أمه ، بنت ود بن سواد من هذيل ، أسلت وهاجرت

(٣) قوله « بالمدينة » ، أقول : هذا هو قول ابن الأثير ، وقال النووى فى تهذيب الأسماء : إنه توفى بالكوفة

(٤) قوله « وصلى عليه الزبير » . أقول : وقيل عثمان ، وقيل عمار بن ياسر

(١) يياض بالأصل

(٢) ومن مناقبه قوله ﷺ « من أراد أن يقرأ القرآن غصاً كما أنزل فليقرأه بقرأة ابن أم عبد ،

الصحابة وفقهائهم^(١)

قوله ، حدثني صاحب هذه الدار ، دليل على أن الإشارة يكتبني بها عن التصريح بالاسم^(٢) ، وتزل منزلته إذا كانت معينة للشار إليه ، بميزة له عن غيره وسؤاله عن أفضل الأعمال طلباً لمعرفة ما ينبغي تقديمه منه — (٣) ،

(١) قوله ، وفقهائهم . أقول : في الصحيحين أنه قال ، خذوا القرآن من أربعة ، وذكر عبد الله أحدهم . وفيما أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم ، اقرأ على ، فقرأ عليه سورة النساء . الحديث . وكان صاحب سر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسواده ونعله وطهوره في سفره . ومعنى كونه صاحب السواد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال^(٤) على أن ترفع وتسمع سوادى حتى أنك ، والسواد بكسر السين السر ، قاله أبو عبيدة ، وفي مسند أحمد : سوادى سرى . قال : أحل له أن يسمع سره . شهد له صلى الله عليه وآله وسلم وقال ، رضيت لأمتي ما رضى لها ابن أم عبد ، وسخطت لها ما سخط لها ابن أم عبد . وكان يشبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هديه وسمته ، ثبت ذلك في صحيح البخارى . وكان خفيف اللحم شديد الأدمة قصيراً جداً يكاد طوال الرجال يواريه قائماً إذا جلس . ولى القضاء بالكوفة وبيت المال لعمر وصداً من خلافة عثمان

(٢) قوله ، دليل على أن الإشارة يكتبني بها عن التصريح بالاسم ، أقول : فانه أقام لفظ ، صاحب هذه الدار ، مقام عبد الله بن مسعود ، فهو صاحبها ، والإضافة للعهد الخارجى ، وهو نظير قول [يوسف] الصديق (يا صاحبي السجن) ففى معينة للشار إليه معينة له عن غيره ، وهذا استدلال بفرد من أفراد قاعدة كلية ، وقد سلف نظيره فى الاستدلال على الآحادى ، وقد وقع فى بعض طرق البخارى التصريح باسمه

(٣) قوله ، طلباً لمعرفة ما ينبغي تقديمه . ، أقول : هو مفعول لأجله ، تكاملت

(١) يياض بالأصل ولعله ، إذ ذلك على ،

وحرصاً^(١) على علم الأصل ، ليتأكد القصد إليه^(٢) ، وتشتد المحافظة عليه
و. الأعمال ، وهنا لعلها محمولة على الأعمال البدنية^(٣) ، كما قال الفقهاء : أفضل
عبادات البدن الصلاة . واحترزوا بذلك عن عبادة المال

فيه شرائط حنف اللام ، فانه السائل والطالب ، إلا أن معرفة علة فعل الغير
لا تعرف إلا من جهة بالتصريح منه أو القرائن ، وهنا عرفت بالقرينة ، فانه ما سأل
عن ذلك إلا لطلب معرفة ما ينبغي تقديمه والاهتمام بشأنه

(١) قوله « وحرصاً » أقول : عطفاً على طلباً ، وظاهره أنها علتان لمعلول
واحد وهو السؤال . والتحقيق بأن الباعث على السؤال الطلب وعلى الطلب الحرص ،
فان الجواب لماذا سأل طلباً لمعرفة الأفضل ، والجواب لماذا طلب حرصاً ، إلا أن علة
العلة علة لمعلولها بواسطتها ، على أنه هنا يصح أن تكون علة لمعلولها من دون واسطة ،
فان السؤال حرصاً على معرفة الأفضل صحيح لو اقتصر عليه لاستقام الكلام ، على
على أنه يصح أن يكون مراده ، إلا أنه أراد الإطناب

(٢) قوله « ليتأكد القصد إليه » . أقول : هو علة لحرصاً ، إلا أنه أتى باللام
لعدم تكامل شرائط حنفها ، إذ فاعل الحرص السائل ، وفاعل التأكد القصد

(٣) قوله « لعلها محمولة على الأعمال البدنية » ، أقول : لما كان لفظ الأعمال يعم
كل عمل من قلبي وبدني ، وإطلاقة هنا ظاهر في ذلك ، قال لها^(١) في هذا المقام مرادها
بعض ما تصدق عليه وهي أعمال البدن فلا تدخل أعمال القلب [إلا] إذا كانت الأعمال
تشمّلها ، ووجه قصره على أعمال البدن ما علم من أن الإيمان أفضل مما ذكر وهو من
أعمال القلب ، ولما صرح به الفقهاء من أن أفضل عبادة الأبدان الصلاة ، فقد
خصصوا هذا الحديث بأعمال البدن وإن كان قصدهم الاحتراز عن عبادات المال ولم
يلاحظوا أعمال القلوب هنا . والأحسن أن يقال : إن الصلاة أفضل الأعمال بدنية
كانت أو مالية بما علم من النصوص أنها أفضل من الزكاة التي هي حق المال ، ولا
تذكر الزكاة إلا ضمنية اليها^(٢) كما في أكثر الآيات القرآنية

وقد تقدم لنا كلام في العمل ^(١) : هل يتناول عمل القلب ، أم لا ؟ فإذا جعلناه خصوصاً ^(٢) بأعمال البدن ، تبين من هذا الحديث أنه لم يرد ^(٣) أعمال القلوب . فان من عملها ما هو أفضل ، كالإيمان . وقد ورد في بعض الحديث ذكره مصرحاً به ^(٤) - أعني الإيمان - فتبين بذلك الحديث ^(٥) أنه أريد بالأعمال ما يدخل فيه أعمال القلوب ، وأريد بها في هذا الحديث ما يختص بعمل الجوارح

(١) قوله « وقد تقدم لنا كلام ، أقول : سبق ذلك في شرح أول حديث في أول الكتاب ، والكلام مبنى على تناول الحديث لأعمال القلب

(٢) قوله « فإذا جعلناه خصوصاً ، أقول : إما بناء على تقدير عدم دخول أعمال القلب في لفظ العمل ، أو بناء على أنها خصصت ما سلف ، إلا أن هذا الجمل لا بد منه فلا وجه لتقييده بالشرط ، إذ مفهومه أنا لو جعلناه غير مخصوص لصح ، ولا صحة له لأنه يقتضى أن الصلاة أفضل من الإيمان

(٣) قوله « أنه لم يرد ، أقول : الضمير في أن للسائل ، وبين عدم إرادته بما عرف لنا من أن في أعمال القلوب ما هو أفضل من الصلاة وهو الإيمان ، فانه أصل الصلاة والصلاة من فروعه . والأصل أفضل من فرعه ، ولأنه لا أثر لها في نجاة العبد من دونه ، وهو يؤثر في نجاته من دونها

(٤) قوله « وقد ورد في الحديث ذكره مصرحاً به ، أقول : أى ورد بتفضيل الإيمان على كل عمل صريحاً ، ولعله يريد ما أخرجه الطبراني في الكبير من حديث ماعز مرفوعاً « أفضل الأعمال الإيمان بالله وحده ، وهو في البخارى بزيادة

(٥) قوله « فيبين ذلك الحديث ، أقول : أى حديث الطبراني أنه أريد بالأعمال فيه ما تدخل فيه أعمال القلوب . بدليل أنه ذكر الإيمان وهو من أعمالها وأريد بها أى الأعمال في هذا الحديث أى حديث ابن مسعود ما يختص بعمل الجوارح لما سلف . وأعلم أن الأظهر أن قول السائل « أى الأعمال ، يريد أعمال أهل الإيمان ، لا أعمال الناس مطلقاً ، فالإيمان غير مسئول عنه بل السؤال عن أفضلية أعمال المتصفين به ، إذ المراد أى أعمالهم التي يعملونها بعد الإيمان ، فالإيمان غير مراد في السؤال ،

وقوله « الصلاة على وقتها ، ليس فيه ما يقتضى أول الوقت وآخره » (١) ،

ولذا أجيب بالصلاة والجهاد وبر الوالدين ، فالسؤال قرينة لتخصيص الأعمال . ثم لا يخفى أنه إن أريد بالإيمان الإيمان الذى التصديق جزء منه فإنه اعتقاد بالجنات وإقرار باللسان وعمل بالأركان ، فالصلاة جزء منه بهذا المعنى ، فليست من أعمال القلوب بل من أعمالها وأعمال الجوارح ، وكلامه فى أعمال القلوب . وإن أريد أن مجرد التصديق أفضل من صلاة مثلاً مجردة عن التصديق كصلاة المنافق فلا يصح ، إذ الأفضلية لها أصلاً ، ومجرد الإيمان تحصل به نجاة فى الجملة فى الآخرة باخراج من فى قلبه مثقال ذرة منه أو أدنى منها ، فعلى كل تقدير يعلم أن الإيمان أفضل . ويتعين أن مراد الشارح المحقق هذا الآخر لأنه المعنى المختص بأنه عمل للقلب ، إذ المعنى ليس أعمال القلب من حيث أنه مجموع ما ذكر ، ولا يصح أن يقال إنه أفضل من الصلاة لأنها جزؤه ولا يتحقق بدونها ، لا يقال بل يراد إن مجرد التصديق أفضل من صلاة المصدق لأنه يقال صلاة المصدق جزء من الإيمان المركب من الثلاثة ، والمركب أفضل من المفرد إذ هو المفرد وزيادة فضل المركب ، فالحق أن المراد من الأعمال فى الحديث أعمال الجوارح والقلوب ما عدا الإيمان ، إذ الصلاة تفضل كثيراً من أعمال القلوب أيضاً كالحب فى الله والبغض فى الله والغضب الذى يتسبب عنه الجهاد . ومنه تعرف أن قول الشارح إنه أريد بجديث الباب ما يختص بأعمال الجوارح تقصير ، على أنا لو أغمضنا عما ذكر لقلنا إنها لا تتحقق صلاة صحيحة بعمل الجوارح فقط ، لأن عميتها النية وهى عمل قلبى ، فالصلاة من أعمال القلوب بهذا الاعتبار أيضاً ، فلا وجه لقول الشارح فى صدر البحث « لعلها ،

(١) قوله « ليس فيه ما يقتضى أول الوقت أو آخره » أقول : لأن قوله « على وقتها ، أى مرتفعة على وقتها فى أى جزء منه وقعت صدق عليه أنها على وقتها أو فى وقتها على تناوب حروف الجر ، وهو أيضاً كذلك لأنه قد قيل إن لفظة على تقتضى الاستعلاء على جميع الوقت فيتعين أوله ، وفيه نظر

وكان المقصود به ^(١) الاحتراز عما إذا وقعت خارج الوقت قضاء ، فانها لا تنزل هذه المنزلة . وقد ورد في حديث آخر ^(٢) ، الصلاة لوقتها ، وهو أقرب لأن يستدل به على تقديم الصلاة في أول الوقت ^(٣) من هذا اللفظ

(١) قوله « وكان المقصود » أقول : أتى بهذه العبارة لما في تفضيل الصلاة التي أجيز تأخيرها عن وقتها من البعد ، إذ أفضلية المؤداة على المقضية معلوم ، وفي الفتح أنه تعقب كلام الشارح بأن إخراجها عن وقتها محرم ، ولفظ « أحب » يقتضى المشاركة في الاستحباب فيكون المراد الاحتراز عن إيقاعها آخر الوقت . وأجيب بما أشرنا إليه من أن المراد التي أجيز تأخيرها ، كصلاة النائم والساهى . قلت : النائم والساهى لم يفوتا فضيلة الوقت باختيارهما فلا تفوتها فضيلة من أتى الصلاة في وقتها ، سيما على القول بأن صلاتهما أداء وأن ذلك وقتها كما صرح به الحديث ، وفيه تأمل ، فالأحسن ما أشار إليه الشارح من التفضيل على المقضية المفوتة عمداً على القول بوجوب قضائها وهو الأظهر ، فانها محبوبة في الجملة ، فلها عبادة فتشارك المؤداة في وقتها في الأحبية

(٢) قوله « وقد ورد في حديث آخر » أقول : أخرجه مسلم من حديث ابن

مسعود

(٣) قوله « وهو الأقرب » لأن يستدل به على تقديم الصلاة في أول الوقت ، .

أقول : وجه الأقرب أن اللام للاستقبال ، مثلاً في قوله تعالى ﴿ فطلقوهن لعدتهن ﴾ فالمراد مستقبلين لوقتها ، ومعلوم أن المراد بعد دخوله ، واستقباله بعد الدخول بأن يفعل في أوله إذ ذلك هو الاستقبال الحقيقي وإن صدق على من أتى بها في أى جزء من أجزائه أنه مستقبل لوقتها لكنه استقبال إضافي ، وحمل الكلام على الحقيقي هو المتعين ، وقد أخرج الحاكم وابن خزيمة وابن حبان والبيهقي من حديث ابن مسعود مرفوعاً « أى الأعمال أفضل ؟ قال : الصلاة لأول وقتها » وهو من رواية علي بن حفص ، قال الحافظ ابن حجر : انه شيخ صدوق من رجال مسلم ، وقال الدارقطني ما أحسبه حفظه لأنه كبر وتغير حفظه . وقد أطلق النووي في شرح المهذب أن رواية

وقد اختلفت الأحاديث في فضائل الأعمال ^(١)، وتقديم بعضها على بعض .
والذى قيل فى هذا إنها أجوبة مخصوصة ^(٢) لسائل مخصوص ، أو من هو مثل حاله .
أو هى مخصوصة ببعض الأحوال ^(٣) التى ترشد القرائن إلى أنها المراد . ومثال

• لأول وقتها ، ضعيفة ، وأخرج أبو داود والترمذى والحاكم وصححه من حديث أم
فروة • أفضل الأعمال الصلاة لأول وقتها ، وفيه راو مجهول

(١) قوله • وقد اختلفت الأحاديث فى فضائل الأعمال • . أقول : فورد حديث
الباب وحديث • أفضل الأعمال أن تدخل على أخيك المؤمن سروراً أو تقضى عنه
ديناً ، أخرجه ابن عدى وابن لال والبيهقى فى الشعب عن أبى هريرة ، وحديث • أفضل
الأعمال الإيمان بالله ، تقدمه ^(١) ، وحديث • أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله التودد
إلى الناس ، أخرجه الطبرانى فى الكبير من حديث أبى هريرة ، وحديث • أفضل
الأعمال الحب فى الله والبغض فى الله ، أخرجه أبو داود عن أبى ذر ، وأحاديث الباب
كثيرة بلفظ • أحب ، ولفظ • أفضل • ، ولما اختلفت فلا بد من الجمع بينها ، فأشار
الشارح المحقق إلى وجهين من وجوه الجمع

(٢) قوله • والذى قيل فى هذا إنها أجوبة مخصوصة • . أقول : هذا أول وجهى
الجمع ، أى انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يجيب كل سائل عن أفضلية الأعمال بما
يخصه ويكون أفضل فى حقه ، وليست عامة لكل مكلف ، بل لمن أجابه ولن يشأ كاه
فى مثل حاله ، أعنى الذى دلت عليها قرينة السياق ، وسنبين ذلك بالأمثلة التى ساقها

(٣) قوله • أو هى مخصوصة ببعض الأحوال • . أقول : إشارة إلى الثانى من
وجهى الجمع ، ولعله أراد بالأحوال الأوقات بقرينة التقسيم ، أى تحمل أحاديث
الفضائل على عدم عموم الأوقات وإن كانت عامة للأشخاص ، وأن المعنى أفضل
الأعمال كذا ، أى فى الوقت الفلانى والحال الفلانى ، فلا تكون الأفضلية دائمة ،
والرجوع فى بيان الأحوال والأزمنة إلى القرائن كما يقال : الصلاة أفضل الأعمال
فى أول وقتها ما لم يحضر الجهاد للعدو مثلاً

ذلك^(١) أن يحمل ما ورد^(٢) عنه صلى الله عليه وآله وسلم - من قوله « ألا أخبركم بأفضل أعمالكم ، وأزكاها عند مليككم ، وأرفعها في درجاتكم ، ؟ وفسره^(٣) بذكر الله تعالى - على أن يكون ذلك^(٤) أفضل الأعمال بالنسبة إلى المخاطبين بذلك ، أو من هو في مثل حالهم ، أو من هو في صفاتهم . ولو خوطب بذلك الشجاع^(٥) الباسل المتأهل للنفع الأكبر في القتال ل قيل له « الجهاد » ، ولو خوطب به من لا يقوم مقامه في القتال ولا يتمتع حاله لصلاحية التبتل لذكر الله تعالى وكان غنياً ينتفع بصدقة ماله ل قيل له « الصدقة » ، وهكذا في بقية أحوال الناس ، قد يكون الأفضل في حق هذا مخالفاً للأفضل في حق ذاك ، بحسب ترجيح المصلحة التي تليق به^(٦)

(١) قوله « مثال ذلك ، أى مثال ما يقال في وجه الجمع والتشيل ناظراً إلى الوجه الأول من وجهي الجمع ، ولم يمثل للآخر

(٢) قوله « ما ورد » أقول : هو حديث أخرجه الترمذى وصححه وابن ماجه والحاكم من حديث أبي الدرداء ، وتام الحديث « وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة والورق ، وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ذكر الله »

(٣) قوله « وفسره » أقول : لأنه أبهمه أولاً وفسره آخرأ تعظيماً لشأنه وزيادة في موقعه في النفس

(٤) قوله « على أن يكون ذلك » أقول : هو متعلق بحمل ، أى تكون أفضلية الذكر خاصة بالمخاطبين بالحديث لا بكل عامل كما هو الأصل في الخطابات الشرعية ، إلا أن إرادة الجمع بين الأحاديث المختلفة اقتضى الخروج عن ذلك الأصل

(٥) قوله « ولو خوطب بذلك الشجاع » أقول أى لو كان السائل عن أفضل الأعمال الشجاع ، أو أريد بيان أفضل الأعمال في حقه من غير سؤال

(٦) قوله « ترجيح المصلحة التي تليق به » أقول : حاصله أن أفضلية العمل بالنظر إلى اكثرية النفع المتعدى كالإنفاق والجهاد في حق من تأهل لذلك ، والنفع الخاص =

= كالذكر بالنظر إلى من ليس له أهلية أى الأمرين . هذا تقرير كلامه . وغير خاف عليك أن حديث أفضلية الذكر الذى سبق قد صرح فيه بأفضليته على الإنفاق وعلى الجهاد وضرب الأعناق فلا يتم هذا الجمع ، إذ المراد الإنفاق من النقي لأنه الذى يتنفع بصدقه ولأنه الذى يمكنه إنفاق الذهب والورق الذى فى لفظ الحديث ، ومن جهاد الشجاع لأنه الذى يتأهل لنكابة العدو ونكابتهم له كما أفاده قوله ، فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ، ، فلا يقال : يحمل حديث تفضيل الذكر المذكور على أن المراد ذكر الله من الفقير أفضل من إنفاقه ، وذكر الله من الجبان أفضل من جهاده ، لأنه قصر لعموم المخاطبين ببعض أفرادهم وهو خلاف سياقه ، إلا أن يقال يخرج عن سياقه ، فتم لنا الجمع بينه وبين ما عارضه وأنه لم يرد صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ، ألا أدلكم الخ ، إلا خطاب الفقراء والجناء وأن ذكر الله منكم أفضل من إنفاق الأغنياء ومن جهاد الشجعان ، إلا أنه يلزم أن ذكر الفقراء والجناء أفضل من إنفاق الأغنياء ومن جهاد الشجعان فلم يتم بهذا الوجه جمع ، بل آل إلى تفضيل ذكر الله على الكل . نعم الوجه الآخر من الوجهين وهو تقييد الأفضلية ببعض الأحوال والازمنة يتم به الجمع من غير إشكال بأن يقال مثلاً : الذكر أفضل لكل واحد ما لم يحضر العدو ، فالقتال فى حق الشجاع أفضل ، أو ما لم يتعين نفع الإنفاق فالإنفاق من النقي أفضل ، فيكون الذكر مفضولاً عند ذلك فى من ذكر ، إلا أنه يفت فى عضده اثر ذهب أهل الدثور بالأجور ، وارشاده صلى الله عليه وآله وسلم للفقراء القائلين ذلك إلى الذكر المخصوص عقيب الصلوات وأنهم إذا فعلوا ذلك فضلوا الأغنياء المنفقين أخرجه البخارى ، فانه أفضى . [إلى] أفضلية الذكر فى كل حال . هذا وقد استشكل أفضلية الذكر على الإنفاق مع كثرة المشقة فيه ، وأجيب بأنه لا يلزم أن يكون الفضل على قدر المشقة ، فقد فضلت كلمة الشهادتين على كل عبادة مع خفتها على اللسان . وقد جمع بوجهين آخرين : أحدهما أن أفضل ، ليست على بابها بل المراد بها الفضل المطلق ، ولا يخفى ضعفه وأنه خلاف طلبه السائل ، فلا يطابقه الجواب .

الثانى أن كلمة ، من ، مقدرة أى من أفضل الاعمال

وأما « بر الوالدين » ، فقد قدم في هذا الحديث على الجهاد . وهو دليل على تعظيمه . ولا شك في أن أذاهما بغير ما يجب ممنوع منه . وأما ما يجب من البر في غير هذا ^(١) ففي ضبطه إشكال كبير ^(٢)

وأما « الجهاد في سبيل الله تعالى » ، فمرتبه في الدين عظيمة . والقياس يقتضى أنه أفضل من سائر الأعمال التي هي وسائل ^(٣) . فإن العبادات على قسمين : منها ما هو مقصود لنفسه ، ومنها ما هو وسيلة إلى غـ—————يره ^(٤) .

(١) قوله « وأما ما يجب من البر في غير هذا » . أقول : أى غير كف الأذى فان كفه من البر

(٢) قوله « ففي ضبطه إشكال كبير » . أقول : وذلك أن البر هو الإحسان ، ودرجات الإحسان متفاوتة ، والواجب منها للوالدين غير منضبط ، وقد ضبط ابن عطية الدرجات المتفاوتات في المباحات فعلا وتركها ، واستجباها في المندوبات وفروض الكفايات كذلك ، ومنه تقديمها عند تعارض الأمرين ، وهو كمن دعت أمه ليرضها مثلا بحيث يفوت عليه فعل واجب إن استمر عندها ويفوت ما قصد به من تأنيسه لها وغير ذلك ، فلو تركها وفعله وكان مما يمكن تداركه مع فوات الفضيلة كالصلاة أول الوقت وفي جماعة . انتهى . هذا كلامه وليس بواضح ، ولا شك أن ترك العقوق بر وفقدان هذا المذكور من واجب البر ، وليس هو كل ما يجب منه

(٣) قوله « أفضل من سائر الأعمال التي هي وسائل » ، أقول : قال ابن بطال : الذى يقتضيه النظر تقديم الجهاد على جميع أعمال البدن لأن فيه بذل النفس ، إلا أن الصبر على الصلوات في أوقاتها والمحافظة على بر الوالدين لازم متكرر دائم ولا يصبر على مراقبته تعالى إلا الصديقون ، ويقال عليه إن كان لأجل المشقة المستفادة عن التكرار فبذل النفس أشق ولو مرة واحدة ، والصلاة إنما تكون قرة للمحافظة عليها كما لا يخفى

(٤) قوله « منها ما هو مقصود لنفسه ومنها ما هو وسيلة » . أقول : تقدم نظيره وتقدم أن الأعمال كلها وسائل إلى رضا الله تعالى ، وإنما اختلفت في نفسها ، فمنها

وفضيلة الوسيلة بحسب المتوسل إليه . فحيث تعظم فضيلة المتوسل إليه تعظم فضيلة الوسيلة . ولما كان الجهاد في سبيل الله وسيلة إلى إعلان الإيمان ونشره ، وإخمال الكفر ودحضه ، كانت فضيلة الجهاد بحسب فضيلة ذلك . والله اعلم

*

٤٥ - الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها قالت « لقد كان رسول الله ﷺ يُصَلِّيُ الْفَجْرَ ، فَيَشْهَدُ مَعَهُ نِسَاءٌ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ ، مُتَلَفَعَاتٌ بِمِرْوَطِهِنَّ ، ثُمَّ يَرْجِعْنَ إِلَى بُيُوتِهِنَّ ^(١) مَا يَعْرِفُنَّ أَحَدًا ^(٢) » ،

ما هو وسيلة إلى غيره ، بمعنى أنه شرط فيه أو نحوه ، كالوضوء وسيلة إلى الصلاة وهو مقصود لنفسه لأنه مأمور به ، والاهتمام بشأنه لأجل الأمر به كالإتيان بالصلاة لذلك

(١) الحديث الثاني : قال « فيشهد معه نساء من المؤمنات ، الخ . أقول : هذا اللفظ بهذا السياق الذى فى العمدة ليس هو بلفظ البخارى ولا مسلم ، فلفظ البخارى فى باب الأوقات « كن نساء من المؤمنات يشهدن مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الفجر متلفعات بمِرْوَطِهِنَّ » ، ثم ينقلن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة لا يعرفن أحد من الغلس » ، وله فى باب ستر العورة لفظ كلفظ العمدة لكن ليس فيه « من الغلس » ، ولمسلم ثلاث روايات ليس واحدة منهن بلفظ العمدة : لفظ إحداهن « لقد كان نساء من المؤمنات يشهدن الفجر مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم متلفعات بمِرْوَطِهِنَّ » ، ثم ينقلن إلى بيوتهن وما يعرفن من الغلس » . فينظر أن صاحب العمدة يلفق الروايات من الصحيحين ولا يلتزم سياقهما

(٢) قال « ما يعرفن أحد » . أقول : لم يتكلم الشارح على هذه الجملة ، وفى الفتح قال الداودى : لا يعرفن أنساء هن أم رجال ، فلا يظهرن للرائى إلا أشخاصاً خاصة . وقيل لا يعرف أعيانهن فلا يفرق بين خديجة وزينب . وضعفه النووى لأن المتلفعة فى النهار لا تعرف عيناها فلا تبقى فى الكلام فائدة . قلت : يريد لا تبقى فائدة

مِنَ الْغُلَسِ^(١) ،

« المروط^(٢) أكسيّة مُعَلَّةٌ ، تكون من خَزْءٍ . وتكون من صوف^(٣) »

للتقييد بمتلفعات ، وهذا بناء على أن عدم معرفتهن لأجل التلفع ، وليس كذلك ، بل عدم المعرفة للغلس وإلا لم يكن الحديث حجة على التغليس ، وإنما ذكرت عائشة التلفع بياناً للواقع ، قال الحافظ : وتمقب - يعنى كلام النووى - بأن المعرفة إنما تعلق بالآعيان ، ولو كان المراد الاول لعبر بنقى العلم ، وما ذكره من أن المتلفعة بالنهار لا تعرف عينها فيه نظر ، لان لكل امرأة هيئة غير هيئة الاخرى في الغالب ، ولو كان يدهنها مغطى . انتهى . ولا يخفى بعدما قاله من أن هيئة المتلفعة تعرف فيها عينها . ثم قال الحافظ وقال الباجي : هذا يدل على أنهم كن نساء سافرات ، إذ لو كن متغطيات لمنع تغطية الوجه معرفتهن لا التغليس . وفيه ما فيه ، لانه مبنى على الاشتباه الذى أشار اليه النووى ، وأما إذا كان لكل واحدة منهن هيئة غالباً ففيه ما سلف . نعم قد يسلم للحافظ مدعاه فيمن تطول مصاحبته من الاهل ونحوهم ، فيعرف الهيئة والمشى المعين ، كما قال عمر لسودة : قد عرفناك يا سودة ، مع أنها كانت متلفعة ، ولكن الكلام فى أعم من ذلك

(١) قوله « من الغلس » . أقول لم يتكلم عليه الشارح أيضاً ، وفى الفتح من ابتدائه أو تعليله ، ولا معارضة بين هذا وبين حديث أبى هريرة أنه كان ينصرف من الصلاة حين يعرف الرجل جليلة ، لان هذا إخبار عن رؤية المتلفعة ، وذلك إخبار عن رؤية الخليس . انتهى . والاولى أن يقال : إن حديث أبى هريرة إخبار عن رؤية الخليس عند انصرافه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو كان يتأخر انصرافه عن انصراف النساء وسرعان الناس

(٢) قوله « المروط » . أقول : مفردة مرط بكسر الميم

(٣) قوله « وتكون من صوف » . أقول زاد فى الفتح بعد ذكر النوعين : أو غيره ، فليس خاصاً بهما . وقيل : لا يسمى مرطاً إلا إذا كان خزاً ، ولا يلبسه إلا

و «مُتَنَفِّعَات» ، مُتَلَحِّفَات . و «الغَلَسُ» ، اختلاط ضياءِ الصبح ^(١) بظلمة الليل

وفي هذا الحديث حجة لمن يرى التغليس في صلاة الفجر ، وتقديمها في أول الوقت ^(٢) ، لا سيما مع ما روى من طول قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ^(٣) في صلاة الصبح : وهذا مذهب مالك والشافعي . وخالف أبو حنيفة ، ورأى أن الإسفار بها أفضل ، لحديث ورد فيه ^(٤) ، أسفروا بالفجر فإنه أعظم الأجر ، وفيه دليل على شهود الفساء الجماء —————

الفساء ، وهو مردود بقوله في حديث آخر «مرط من شعر أسود» . وقوله «معلبة» أقول : لم يقيد به ذلك في القاموس وأطلقه في الفتح في محل وقيد به في آخر

(١) قوله «اختلاط ضياء الصبح» . أقول : لفظ القاموس : الغلس محركة ظلمة آخر الليل ، ومثله في الصحاح ، وتفسير المصنف مأخوذ من كلام للأزهري فإنه قال : الغلس بقايا ظلمة الليل يخالطها بياض الفجر ، ومثله قال الخطابي ، حكاه عنهما القاضي عياض

(٢) قوله «وتقديمها في أول الوقت» ، هو عطف تفسير لما قبله ، ويراد بأنه دليل لمن يرى أن فضيلة صلاة الفجر في أول وقتها ، إذ لا كلام في صحتها ، إنما الكلام في الأفضلية كما يصرح به كلام الشارح ، ورأى أبي حنيفة أن الإسفار بها أفضل

(٣) قوله «من طول قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» . أقول : فقد ورد أنه كان يقرأ فيها بالسيتين آية إلى المائة كما أخرجه الشيخان

(٤) قوله «لحديث ورد فيه» . أقول : أخرجه أصحاب السنن وصححه غير واحد من حديث رافع بن خديج ، إلا أنه قال البيهقي : إنه حديث اختاف في سنده ومثله ، والشارح لم يتعرض هنا لما أجيب به عن هذا الحديث من طرف القائلين بالتغليس ، ويأتى له إشارة إلى بعض الأجوبة ، ولهم أجوبة : الأول ما قاله البيهقي . الثاني أنه محمول على تحقق طلوع الفجر بدليل أنه قد ثبت مداومته صلى الله عليه وآله وسلم على التغليس حتى فارق الدنيا . ثالثها أنه محمول على الليالي المقمرة التي يصبح =

= القمر فيها موجوداً ، فانه يخفى فيها الفجر غالباً . ورابعها أنه محمول على الأمر بتطويل القراءة حتى يخرج من الصلاة مسفراً . خامسها أنه وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم ثم كانت صلاته بالغسل حتى مات ، كما أخرجه أبو داود من حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم أسفر بالفجر ، ثم كانت صلاته بعد بالغسل حتى مات لم يعد إلى أن يسفر . قلت : فيكون الفعل قرينة على صحة الأجوبة ، والتأويل لحديث الإسفار . وسادسها أن أعظم بمعنى عظيم من باب (وهو اهون عليه) . وأجاب ابن الهمام في شرح الهداية عن الثاني بأنه ليس بشيء ، إذ ما لم يقين لا يحكم بجواز الصلاة فيه ، فضلاً عن إصابة الآخر المفساد بقوله فانه أعظم الأجر ، وقد سبقه إلى هذا الشارح كما يأتي في شرح الحديث الثالث ، وعن الآخر بأن في بعض رواياته ما ينفيه وهي رواية الطحاوى وفيها « فكلماً أسفرتم فهو أعظم للأجر » ، ثم ذكر بإسناده إلى الطحاوى من حديث إبراهيم النخعي أنه اجتمع الصحابة على التتوير ^(١) قال : وإسناده صحيح . ورد الرابع بأن الإسفار بالفجر إيقاعها فيه ، فانه الذى يفيد اللفظ ، فانها اسم لمجموعها فيلزم إدخال مجموعها فيه . ثم قال فى الأولى حمل الغسل فى حديث الكتاب على غلى داخل المسجد ، لأن ياتها رضى الله عنها كان فيه وكان سقفه عريشاً ، ونحن نشاهد الآن أنه يظن بقاء الغلى داخل المسجد ، وصحنه قد انتشر فيه ضوء الفجر وهو الإسفار ، وإنما وجب هذا الاعتبار لما وجب من ترجيح رواية الرجال ، فان الحال أ كشف لهم فى صلاة الجماعة سيما ابن مسعود وقد قال : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلى صلاة إلا لميقاتها ، إلا صلاتين صلاة المغرب والعشاء بجمع وصلى الفجر يومئذ قبل ميقاتها ، مع أنه كان بعد الفجر كما يفيد لفظ البخارى ، والفجر حين بزغ الفجر ، فلم أن المراد قبل ميقاتها الذى اعتاد الأداء فيه لأنه غلى يومئذ . انتهى . قلت : أما التأويل بأن عائشة رضى الله عنها ظنت شهود النساء بغلى لكونها تحت سقف بيتها فظاهر أكثر ألفاظ الروايات يناهيه لقولها « ثم ينقلبن إلى بيوتهن حين يقضين الصلاة ما يعرفن أحد من الغلى » ، واللفظ الآخر فيه كما أسلفناه ، =

= فانه ظاهر أن عدم معرفتهم لمن بعد الانقلاب في الأزقة والطرق ، فلو كان انقلابهم بعد الإسفار لعرفن فيها ، ويبعد أن عائشة عبرت عن ظنها أنه غلس ، ويفرع عليه أن تخبر بأنهن لا يعرفن ، وإن أريد أنها أرادت لا يعرفن في المسجد من الغلس الذي توهمنه لبقائها تحت سقف بيتها فيبعده قولها ، ثم ينقلبن إلى بيوتهن لا يعرفن أحد ، فانه ظاهر في استمرار عدم معرفة إحداهن حتى يدخلن بيوتهن . وأما قوله لما وجب من ترجيح رواية الرجال وذكر أثر ابن مسعود فيقال عليه : قد ثبتت رواية التغليس من رواية الرجال ، فقد أخرجها الشيخان من رواية جابر بن عبد الله ويأتي في الحديث الثالث من العمدة ، ثم قد سلف حديث أبي داود عن ابن مسعود وفيه أن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم كانت بالغلس حتى مات بعد وقوع الإسفار منه في بعض الأحيان ، فالواجب صرف قوله في حديث الصحيحين « قبل ميقاتها ، إلى أن المراد أنه بالغ في صلاة الفجر في جمع في التغليس الذي كان يعتاد الصلاة فيه ليوافق حديثه الذي عند أبي داود فيجتمع الحديثان ، فقد كان يتراخى صلى الله عليه وآله وسلم قليلا بعد الأذان ريثما يقضى الرجل حاجته ويتوضأ ، أخرجه أبو الشيخ في الأذان عن سلمان وأبي هريرة ، وابن أحمد بن حنبل^(١) في زوائده عن أبي ذر ، ويدل له ما في رواية البخاري حيث قال « والفجر حين بزغ الفجر ، على أن رواية أسفروا بالفجر لا أكشفية فيها في أن صلواتهم كانت بالإسفار إذ هو حكاية قول الإخبار عن إيقاعها في الإسفار ، وحديث عائشة خبر عن إيقاعها ، فلا معارضة بينهما ، ولو حملناه على ما قاله ابن الهمام لأبطلنا حديث أبي داود . وأما ما ذكره من رواية الطحاوي وأن لفظها ينفي تأويل أعظم بعظيم فغير واضح ، إذ التأويل جار فيها ، واجتماع الصحابة الذي رواه النخعي يحمل على ظهور الفجر لا على الإسفار ليوافق ما سلف ، ولفظ التوير يحتمل ما ذكرناه

(١) هو عبد الله بن أحمد ، كان إماماً عالماً جليلاً كثير الرواية عن الأكابر ، وهو أكبر أولاد أبيه ، وبه كان يكنى . روى عن أبيه وغيره . وروى عنه خلائق . مات

مع الرجال^(١). وليس في الحديث ما يدل على كونهم مُعْجُزاً^(٢) أو شواب .
وكره بعضهم^(٣) الخروج للشواب

وقولها ، متلفعات ، بالعين ، ويروى ، متلفعات ، بالفاء . والمعنى متقارب : إلا
أن ، التلفع ، يستعمل مع تغطية الرأس ، قال ابن حبيب^(٤) : لا يكون الالتفاع إلا
بتغطية الرأس ، واستأنسوا لذلك بقول عبيد بن الأبرص :

كيف ترجون سقوطي بعد ما لفع الرأس يياض^٥ وصلع ؟

(١) قوله « مع الرجال » ، أى فى الليل ، قال الحافظ ابن حجر : ويؤخذ منه
جوازه بالنهار بالأولى ، لأن الليل مظنة الربة فيه أكثر من النهار ، ومحل ذلك إن
لم يخش عليهن أو بهن فتة ، ويقال الفتة بالنهار أكثر لظهور محاسنهن ، ولذا كان
نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم لا يخرجن لقضاء حاجتهن إلا ليلاً كما أفاده حديث
عائشة فى قصة الإفك

(٢) قوله « معجزاً » ، الصواب بضم المهملة والجيم جمع عجوز ، قال ابن السكيت :
ولا يقال عجوزة والعامة تقوله

(٣) قوله « وقد كره بعضهم » : أقول : هو ابن عمر وجماعة من السلف ،
ويحسن حمله على خشية الفتة عليهن ، أو بهن فتة ، فإنها مفسدة تربو على مصلحة حضور
الجماعة ، ودفع المفاسد أهم من جلب المصالح

(٤) قوله « قال ابن حبيب » . أقول : فى شرح الموطأ^(١) « واستأنس
لذلك » ، أقول : كأنه من كلام الشارح ، ويحتمل أنه من كلام ابن حبيب ، وأتى بهذه
العبارة لأنه ليس فيه ناهض لأن غايته أن إطلاق التلفع على ما كان على الرأس ،
وأما أنه لا يكون الالتفاع إلا مع تغطية الرأس ففيه بعد ، على أن جعل التلفع تغطية
ليس إلا مجازاً ، وإلا فإنه انحسار الشعر عنه ، فهو كشف الرأس لا تغطيته

واللفاع^(١) : ما التفع به . واللحاف : ما التحف به
وقد فسر المصنف « المروط » بكونها أكسية من صوف أو خز . وزاد بعضهم
في صفتها : أن تكون مربعة . وقال بعضهم : إن سداها من شعر . وقيل : إنه جاء
مفسراً في الحديث على هذا . وقالوا : إن قول امرئ القيس^(٢) :

على أثرينا ذيل مرط مُرحَل

قالوا ، المرط ، هنا من خز^(٣)

وفسر « الغلس^(٤) » ، بأنه اختلاط ضياء الصبح بظلمة الليل . و « الغلس »
والغيش^(٥) متقاربان . والفرق بينهما : أن الغلس في آخر الليل . وقد يكون الغيش
في آخره وأوله ، وأما من قال « الغبس » ، بالغين والباء والسين المهملة - فغلط عندهم

(١) قوله « واللفاع » . أقول : لفاع ككتاب كما في القاموس وهو الملحفة أو
الكساء أو النطع أو الرداء وكل ما تتلفع به المرأة ، والالتفاع الالتحاف

(٢) قوله « امرئ القيس » أقول : في معلقته ، والمصراع في نسخة الشرح
« على أثرينا ذيل^(١) » ، وبتثنية الأثر نسبة إليه وإلى حبيته ، وإفراد ذيل . وفي نسخة
المعلقة على إثرينا أذيال بأفراد الأثر وجمع الذيل

(٣) قوله « والمرط هنا » . أقول : في كلام امرئ القيس « من خز » ، كأنه
لقرينة المقام ، إذ هو في مدح الحبيبة ولا يليق إلا بلبسها أحسن الثياب ، وفسره ابن
النحاس في شرح المعلقة بأنه ثوب خز معمم ، والمرحل بالراء والحاء مهملتين المرط
الذي فيه تصاوير الرجال ، والمرحلات المروط المرحلة . انتهى ، مختصر النهاية

(٤) قوله « وفسر الغلس » . أقول : بالبناء للعلوم ، عطف على وقد فسر
المصنف المروط

(٥) قوله « والغيش » . أقول : تعرض له لوقوعه في رواية أبي هريرة ، وهو

(١) هو من قصيدة امرئ القيس الشهيرة بالمعلقة ، وسمته « على أثرينا ذيل مرط

مرحل »

٤٦ - الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال ، وكان

النبي ﷺ يُصَلِّي الظُّهْرَ بِالْهَاجِرَةِ^(١) ، وَالْعَصْرَ وَالشَّمْسُ نَقِيَّةً ، وَالْمَغْرِبَ إِذَا وَجِبَتْ^(٢) ، وَالْعِشَاءَ أَحْيَانًا وَأَحْيَانًا : إِذَا رَأَوْهُمْ اجْتَمَعُوا عَجَلًا ، وَإِذَا

بالمعجمين بينهما موحدة تحتية وقيل آخره مهمله ، إلا أنه قال الشارح إنه غلط ، وفي القاموس الغبس والغسة ظلمة أو يياض فيه كدرة ، وهو يناسب لون الفجر فلا يكون غلطاً ، إلا أن يريد أنه غلط جملة رواية للفظ الحديث فيمكن

(قائدة) قال القاضي عياض : استدل بالحديث بعضهم على جواز صلاة المرأة محمرة أنفها وفاهها ، ولا صحة فيه ، لأنه إنما أخبر بتلفعن عند الانصراف لا في الصلاة . انتهى . قلت : رواية البخارى التى ذكرناها أولاً ورواية مسلم ولفظ العمدة يدل لما ذكر ذلك البعض ، لأنه جعل متلفعات حالاً من فاعل شهود الصلاة ، والحال قيد فى عاملها ، أى شهدتها حال كونهن متلفعات ، فهو صريح فى صلاتهن متلفعات ، أى يحضرنها معه على تلك الحال . نعم إحدى الروايات ليست على هذا اللفظ ، إلا أنه قد يقال : من أين أنه يلزم منه تغطية الأنف والقم إلا أن يكون عرف ذلك العصر كذلك

(١) (الحديث الثالث) ، قال « بالهاجرة » : أقول : مأخوذ من الهجر لترك

الناس التصرف لشدة الحر وقيلولتهم ، وقوله « والعصر » بالنصب فى اللغة الدهر ، والعصران الليل والنهار ، والغداة والعشى يقال لهما عصران ، ولذا سميت صلاة العصر صلاة العشى . وقوله « نقيّة » أى صافية لم يشبها صفار ولم تتغير بعد أى فى أول وقتها

(٢) قال « إذا وجبت » . أقول : أى الشمس المذكورة . وقال الفاكهاني :

ضمير وجبت للشمس ، وهو من الضمير الذى يفسره سياق الكلام نحو (حق توارت) ، قلت : وهو وهم لا يخفى ، والوجوب السقوط ، أى إذا سقط قرص

رَأْمَ أَبْطَنُوا آخَرَ ، وَالصُّبْحَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي بِغَلَسٍ ^(١) ،

الهجرة : هي شدة الحر بعد الزوال

الحديث يدل على الفضيلة في أوقات هذه الصلوات . فأما الظهر : فقوله « يصلي الظهر بالهجرة » يدل على تقديمها في أول الوقت ، فانه قد قيل في الهجرة والهجير : إنهما شدة الحر وقوته . ويعارضه ظاهر قوله ﷺ في الحديث الآخر « إذا اشتد الحر فأبردوا » ^(٢) ، ويمكن ^(٣) الجمع بينهما بأن يكون أطلق اسم « الهجرة » على الوقت الذي بعد الزوال مطلقاً _____ ^(٤) . فانه قد يكون فيه الهجرة في وقت ،

الشمس . وقوله « والمغرب » بالنصب أيضاً ، وهو اسم زمان من غرب ، ويحتمل أنه مصدر ميمي والاول أظهر ، وتسمى صلاة الشاهد لطلوع نجم حينئذ فنسبت اليه

(١) قوله « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصليها بغلس » . أقول : هذا اللفظ في الصحيحين جاء بالشك ، ففي البخارى كانوا أو كان ، وفي مسلم كانوا أو قال كان ، وقال الكرماني في شرح البخارى : الشك من الراوى عن جابر ، ومعناها متلازمان ، لأن أيهما كان يدخل فيه الآخر ، إن أراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم فالصحابة كانوا معه ، أو أرادهم فهو إمامهم ، إلا أنه لم يأت بخبر « كانوا » فقليل إنه محذوف يدل عليه خبر كان أى يصلونها

(٢) قوله « إذا اشتد الحر فأبردوا » . أقول : تمامه « بالصلاة » فان شدة الحر من فيج جهنم ، رواه الستة ، وانفرد البخارى بحديث سعيد « أبردوا بالظهر » فان شدة الحر من فيج جهنم ، قال القاضى عياض : ذهب قوم من أهل العلم إلى أن حديث الإبراد ناسخ لما جاء بخلافه من صلاة الظهر بالهجرة

(٣) قوله « ويمكن » ، أقول : عبر بالإمكان لما يأتى له من بعد هذا التوجيه

(٤) قوله « مطلقاً » . أقول : وان لم يكن في شدة الحر ، وهو خلاف ما وضعت له حقيقتها ، فأشار إلى أن إطلاقها على ذلك مجاز بقوله « فانه » أى الشأن « قد يكون » أى يؤخذ فيه ، أى الوقت من حيث هو مجرد عن ملاحظة حر فيكون

فيطلق^(١) على الوقت مطلقاً بطريق الملازمة ، وإن لم يكن وقت الصلاة في حر شديد ، وفيه بعد . وقد يقرب بما نقل عن صاحب العين^(٢) أن الهجرة والهجرة نصف النهار . فاذا أخذ بظاهر هذا الكلام كان مطلقاً على الوقت

فيه ، وقوله « في وقت » بدل من الضمير المجرور باعادة الخافض ، وهي عبارة قلقة ، وكان الأحسن حذف « فيه » .

(١) قوله فيطلق . . أقول : أى « الهجرة » ، في هذا الحديث « على الوقت مطلقاً ، من غير ملاحظة الحر الشديد فيه بطريق ملازمة الجزء للكل ، فان الهجرة جزء من الوقت بعد الزوال ، ويحتمل ملازمة المظروف لظرفه وتكون الهجرة مظروفاً للوقت المطلق لحصولها فيه ، أو نحو ذلك من وجوه الملازمة . وقوله « وإن لم يكن وقت الصلاة في حر شديد ، أى على هذا الإطلاق ، وحيثن فيشمل قوله « في الهجرة » ، وقت الإبراد ، ويكون المراد من حديث جابر الإخبار أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي الظهر بعد الزوال لا عقيه . إلا أنه لا يخفى أنه ظاهر ماسبق له الحديث وما ضم إليه من نظائر صلاة الظهر كالعصر والمغرب والفجر ، ولذا قال الشارح المحقق « وفيه بعد » .

(٢) قوله « وقد يقرب بما نقل عن صاحب العين » . أقول : هو الخليل بن أحمد ، ووجه التقريب أنه قال : الهجرة اسم لنصف النهار ، فلم يلاحظ فيها الكون في حر شديد ، إلا أنه قال الجوهرى : الهجرة نصف النهار عند اشتداد الحر . وفي القاموس : الهجرة نصف النهار عند زوال الشمس مع الظهر أو من عند زوالها إلى العصر ، لأن الناس يسكنون في بيوتهم كأنهم قد تهاجروا في شدة الحر . انتهى . ثم لا يخفى أنه لو ثبت ما قاله صاحب العين لآل معنى حديث جابر إلى إخبار أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي على صلاة في وقت ليس فيه حر شديد . إذا عرفت هذا فقد تم التوفيق بينه وبين حديث الإبراد ، إلا أنه يشكل على هذا التلفيق وعلى حديث الإبراد حديث خباب عند مسلم « شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الرمضاء فلم يشكنا » ، وفيه قال زهير لأبي إسحاق : أفى الظهر ؟ قال نعم .

وفيه وجه آخر^(١) : وهو أن الفقهاء اختلفوا في أن الإبراد رخصة أو سنة . ولأصحاب الشافعي وجهان في ذلك . فان قلنا : إنه رخصة ، فيكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أبردوا ، أمرٌ إباحة ، ويكون تعجيله لها في الهاجرة أخذاً

قلت : أفي تعجيلها ؟ قال : نعم . وفي مسلم أيضاً من حديث أنس ، كنا فصيلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في شدة الحر ، فاذا لم يستطع أحدنا أن يمكن وجهه من الأرض بسط ثوبه فيسجد عليه ، فانها ظاهرة في عدم الإبراد . وأجيب عن حديث خباب بأن المراد أنهم طلبوا تأخيراً زائداً على وقت الإبراد ، وهو زوال حر الرمضاء ، وذلك قد يستلزم خروج الوقت ، فلذلك لم يجبه ، أو بأنه منسوخ بحديث الإبراد فانه متأخر عنه كما يدل لتأخره حديث المغيرة . كنا فصيلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر بالهاجرة ثم قال لنا : أبردوا بالصلاة ، ورجاله ثقات ، رواه أحمد وابن ماجه وصححه ابن حبان ، وقال أحمد : هذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وقيل : معنى قول خباب « فلم يشكنا ، لم يحوجنا إلى الشكوى بل أذن لنا في الإبراد حكى^(٢) عن ثعلب وأقره القاضى عياض ، ويقال كأنه يريد لم يحوجنا إلى زيادة في الشكوى ، ورد الحافظ ابن حجر بزيادة في الخبر رواها ابن المنذر بعد قوله فلم يشكنا . وقال : إذا زالت الشمس فصلوا ،

(١) قوله . وفيه وجه آخر ، . أقول : الضمير للجمع ، أى وفي الجمع بين حديث الإبراد وحديث الهاجرة وجه آخر يجتمع به شمل الحديثين ينزل على وجهين للفقهاء في الأمر بالإبراد وهل هو أمر إباحة ؟ فالإبراد رخصة والتهجير غزيمة ولا تعارض بينهما ، بل فاعل الغزيمة آخذ بالأولى ، والتهجير أفضل . ونقضه الفاكهاني بأنه لا يستقيم هذا الجمع لأنه صلى الله عليه وآله وسلم نبه على علة الإبراد بقوله « فان شدة الحر من فيح جهنم ، وإذا كانت العلة تقتضى الإبراد ولا بد فكيف يكون ترك الإبراد أولى ؟ وقد أشار إليه الحافظ في الفتح . وجمع آخرون بأن معنى « أبردوا ، صلوا أول الوقت أخذاً من برد النهار ، فيؤكد التهجير ولا ينافيه . قال القاضى عياض :

بالأشق والأولى ، أو يقول من يرى أن الإبراد سنة ^(١) : إن التهجير لبيان الجواز .
وفي هذا بعد . لأن قوله « كان ، يشعر بالكثرة والملازمة عرفاً

برد النهار أوله ، حكاة الهروى ، وأبراد النهار طرفاه وهما الإبرادان انتهى . ولا يخفى
أن قوله « أوله ، لا يقتضى دخول الهاجرة في مسمى برد النهار ، فليست أول النهار
بل وسطه ، وإن أريد به أمر نسبي أجرى في غير الهاجرة أيضاً ، فلم يتم به جمع لو
ثبت ذلك . وكيف يصح هذا التأويل مع حديث مسلم عن أبي ذر وفيه « أذن مؤذن
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالظهر ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم :
أبرد أبرد - أو قال - انتظر انتظر ، وقال « إن شدة الحر من فيح جهنم ، فإذا اشتد
الحر فأبردوا عن الصلاة ، قال أبو ذر حتى رأينا النوى في التلال ^(٢) قال القاضى
عياض : هى جمع تل وهى الروابي ، وظلها لا يظهر إلا بعد تمكن النوى . واستطالته
جداً ، بخلاف الأشياء المتصبة التى يظهر ظلها سريعاً فى أسفلها لاعتدال أعلاها
واسفلها انتهى . فكيف يصح كلام الهروى ؟

(١) قوله « أو يقول من يرى الإبراد سنة » . أقول : هذا الوجه الآخر من
وجهى الجمع الذى أشار اليه ، وهو أن من يقول الأمر إرشاد فى قوله أبردوا يقول
الإبراد سنة فهو الأفضل والتهجير مفضول ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم للمفضول
بياناً لجوازه ، ولا يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل المفضول لأننا نقول كونه
بياناً للجواز صيره أفضل فى حقه لأنه تشريع للأمة ، إلا أن يقال عليه : لو كان لبيان
الجواز لكفى فعله مرة واحدة ، والعبارة فى حديث جابر قد أشعرت بالكثرة
والملازمة ، ولهذا استبعده الشارح . هذا ولم يلم الشارح بوجه فى الجمع بين حديث
التهجير والإبراد ^(٣) يرد به الصدر فالأحسن ما سلف من نسخ التهجير كما قاله أحمد
ودل له حديث المغيرة وأنه كان أول الأمر صلاته بالهاجرة ثم نسخه بالإبراد ،

(١) أى حتى رأينا الظل فى التلال

(٢) كذا ولم يتضح المعنى

وقوله «والعصر والشمس نقية» يدل على تعجيلها أيضاً ، خلافاً لمن قال : إن أول وقتها ما بعد القامتين^(١)

وهو خاص بأيام شدة الحر . وقد يقال : إن الصحابي إذا عبر بعبارة تدل على أن هجيره وعادته كان التهجير بالصلاة فراده الأغلب ذلك ، إذ أيام شدة الحر قليلة بالنسبة إلى خلافها في المدينة ، وهذا وجه من الجمع غير ما سلف . هذا واختلف في غاية الإبراد فقيل : حتى يصير الظل ذراعاً بعد ظل الزوال ، وقيل ربع قامة ، وقيل ثلثها ، وقيل نصفها ، وقيل غير ذلك . ووقع في البخاري «حتى يساوي الظل التلول» ، وظاهره أنه آخرها حين صار ظل كل شيء مثله ، وتؤول بأن المراد ساواه في الظهور لا في المقدار

(١) قوله «ما بعد القامتين» . أقول : إشارة إلى ما ذهب إليه أبو حنيفة من أن أول وقت العصر صيرورة الظل مثلين مع في الزوال ، وقال أصحابه : إذا صار ظل كل شيء مثله . قال القاضي عياض بعد سياقه لأحاديث مسلم في صلاة العصر الذي يأتي أحدها في العمدة : في هذه الأحاديث كلها تبكيّر لصلاة العصر ، وهي حجة للجماعة في أن أول وقتها القامة ، وأن صلاتها لأول وقتها أفضل ، ورد لمن خالفهم ، إذ لو كان القامتان كما قال أبو حنيفة ما اتفق أن يجدوا بنى عمر بن عوف يصلون إلا في الاصفرار . قلت : لأن في مسلم من حديث أنس «كنا نصلي العصر ثم يخرج إنسان إلى بنى عمرو بن عوف فيجدهم يصلون العصر» ثم قال : ولما يصلوا إلى قبا^(٢) والعوالى إلا بعد سقوط الشمس ونزولها^(٣) قلت : يشير إلى حديث أنس أيضاً عند مسلم «نصلي العصر فيذهب الذهاب إلى العوالى فيأتيها والشمس مرتفعة حية» ، وأما رواية «ثم يذهب الذهاب إلى قبا فيأتيهم والشمس مرتفعة حية» ، فقد قال ابن عبد البر : إنه لم يختلف على مالك أنه قال «إلى قباء» ، ولم يتابعه أحد من أصحاب الزهري ، بل كلهم يقولون «إلى العوالى» ، وهو الصواب عند أهل الحديث ، فقول مالك وهم لا شك فيه . ثم قال : ولما صح ما جاء في الحديث من نحر الجزور وقسمتها =

(١) قباء يتصرف ويمد

(٢) بياض بالأصل

== والفراغ منها وطبخها وأكلها نضيجاً قبل الغروب، والجزور لا يكون إلا من الإبل . قلت : يريد ما أخرجه مسلم من حديث أنس أيضاً ، ومعلوم أن هذه الأفعال لا تتم لو كانت الصلاة بعد القامتين . وساق ابن المهام حديث رافع بن خديج عن الدارقطني من طريق عبد الواحد بن نافع مستدلاً لأبي حنيفة ، وفيه أنه دخل مسجد المدينة فأذن مؤذن العصر وشيخ جالس ، فلامه وقال : إن أبي أخبرني أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بتأخير هذه الصلاة ، فسألت عنه فقالوا : هذا عبد الله بن رافع بن خديج ، وقد ضعف بعبد الواحد ، وقال البخاري في تاريخه : لا يتابع عليه . قال البخاري : والصحيح عن رافع غيره ، ثم أخرج عن رافع : كنا نصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلاة العصر ثم نخرج للجزور ونقسم عشر قسم ثم نطبخ فإكل لحماً نضيجاً قبل أن تغيب الشمس ، وقال ابن المهام : وعندي لا تعارض بين هذين ، فانه إذا صلى العصر قبل أن تغيب الشمس ^(١) أمكن في الباقي إلى الغروب مثل هذا ، ومن شاهد المهرة من الطباخين في الأسفار مع الرؤساء لم يستبعد ذلك انتهى . ولا يخفى أنه أوهى من بيت العنكبوت ، فانه ليس في حديث عبد الواحد لو صح أن المؤذن أذن بعد صيرورة الظل مثلاً حتى تكون الملامة عليه بعدم تأخيره إلى بعد المثلين ، بل الحديث الصحيح الذي ذكره البخاري عن رافع يوجب تأويل هذا لو ثبت أن المؤذن أذن قبل دخول وقت العصر ، فلامه على ذلك ليوافق حديثه الصحيح وحديث أنس ، على أنه لو كان حديث عبد الواحد هذا بلفظ أنه أذن قبل المثلين بعد دخول المثل لما قدم على أحاديث الصحيحين الدالة على خلافه فانها ملامة تابعي ، وقوله إن أباه أخبره أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بتأخير صلاة العصر يتعين حمله على التأخير إلى المثل ليوافق غيره ، وغايته أن فهم عبد الله للتأخير إلى المثلين لا يقاوم ما هو أولى منه ، ثم هو بعد هذا حديث ضعيف ، والتأويل الذي أبداه ابن المهام في نهاية من البعد ، وقياس العرب العرباء على مهرة طباخين للرؤساء قياس فاسد ، فما كان للأعراب آلات هؤلاء في الجزيرة ولا في آنية الطبخ التي تسرع بالنضج من النحاس ونحوه . على أنه لو سلم ذلك فغالب ما يذبجه الرؤساء الغنم وهي أسهل ذبحاً وأسرع ==

(١) أى يتغير لونها بصفرة

وقوله « والمغرب إذا وجبت ، أى الشمس . الوجوب : السقوط . ويستدل به على أن سقوط قرصها يدخل به الوقت ^(١) . والاما كن تختلف ، فما كان منها فيه حائل بين الراى وبين قرص الشمس لم يكتف بغيبوبة القرص عن الأعين ، ويستدل على غروبها بطلوع الليل ^(٢) من المشرق . قال صلى الله عليه وآله وسلم « إذا غربت الشمس من ههنا ، وطلع الليل من ههنا ، فقد أفطر الصائم » ، أو كما قال . فان لم يكن ثم حائل فقد قال بعض أصحاب مالك ^(٣) : إن الوقت يدخل بغيبوبة الشمس وإشعاعها المستولى عليها . وقد استمر العمل بصلاة المغرب عقيب الغروب

= نضجا ، فأبو حنيفة ليس معه فى هذا القول دليل ناهض ، وقد أطبق عليه أتباعه عملا فيؤخرون العصر فى الحرم المكى إلى قبيل الاصفرار ، وليس فيه مع أبى حنيفة إلا الراى كما أشار ابن الهمام بأنها تؤخر ليتسع الوقت للنافلة

(١) قوله « يدخل به الوقت » . أقول : كما تضافرت عليه الأحاديث ، وأما حديث أبى بصرة يرفعه فى أثناء حديث وفيه « ولا صلاة بعدها ، أى العصر حتى يرى الشاهد ، والشاهد النجم » ، فانه قد ضعف . قال الحافظ : واستدل بهذه الأحاديث على ضعف حديث أبى بصرة بالموحدة ثم المهمله

(٢) قوله « ويستدل على غروبها بطلوع الليل » ، أقول : أى يكون ظهور ظلمة الليل من المشرق دليلا على غروب الشمس كما دل له حديث « إذا أقبل الليل من ههنا وأدبر النهار من ههنا وغربت الشمس فقد أفطر الصائم » ، رواه الشيخان وأبو داود والترمذى من حديث ابن عمر ، هـذا لفظه ولم أجد بلفظ الشرح ، وكأنه لذا قال الشارح « أو كما قال » ، وفى هذا دليل لمن حال بين رؤيته ورؤية توارىها حائل

(٣) قوله « فقد قال بعض أصحاب مالك » . أقول : هذا هو الطرف الأول الذى فسر به قول الراوى إذا وجبت الشمس ، وهو كلام الجماهير ، فلا أدرى لم نسب هذا لبعض أصحاب مالك وجعله مغايراً للأول فينظر ، وقوله « وشعاعها ، عطف تفسيرى على غيبوبة الشمس إذ هو ذهاب شعاعها

وأخذ منه أن وقتها واحد^(١). والصحيح عندى^(٢) أن الوقت مستمر إلى غيوبة الشفق.

(١) « وأخذ منه أن وقتها واحد ، . أقول : كأنه يشير إلى ما ذهب إليه الشافعية من أن وقتها ليس إلا عقيب الغروب ، وقال الزوى فى شرح مسلم : هذا الحديث وما بعده من الأحاديث صرائح فى أن وقت المغرب يمتد إلى غروب الشفق ، وهو أحد القولين فى مذهبنا وهو ضعيف عند نقلة مذهبنا ، والصحيح أنه ليس لها إلا وقت واحد وهو عقيب غروب الشمس بقدر ما يتطهر ويسترد عودته ويؤذن ويقيم ، فإن آخر الدخول فى الصلاة عن هذا الوقت أتم وصارت قضاء . ثم قال : وذهب المحققون من أصحابنا إلى ترجيح القول بجواز تأخيرها ما لم يغيب الشفق ، وأنه يجوز ابتدائها فى كل وقت من ذلك ولا يائى تأخيرها عن أول الوقت ، هذا هو الصحيح والصواب الذى لا يجوز غيره . انتهى »

(٢) قوله « والصحيح عندى ، . أقول : وذلك لأحاديث مسلم التى أشار إليها النووى ، وهى بألفاظ صريحة فى المدعى منها « ووقت المغرب ما لم يغيب الشفق ، ومنها « فإذا صليت المغرب فانه وقت ما لم يسقط الشفق ، ومنها صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بياناً لمن سألته عن الأوقات فقيه « وصلى - أى النبى صلى الله عليه وآله وسلم - المغرب عند سقوط الشفق ، وفى لفظ « قبل أن يقع الشفق ، . نعم استدل من قال انه ليس لها إلا وقت واحد بأحاديث جبريل فإن فيها أنه صلى بالنبى صلى الله عليه وآله وسلم المغرب فى وقت واحد فى اليومين معاً مع مخالفته فى اليوم الثانى لأوقات غيرها من الصلوات ، ما ذاك إلا لأنه ليس لها إلا وقت واحد وما نزل إلا لبيان الأوقات ، فلو كان لها وقت آخر لبيته كما بين وقتى الصلوات . وأجيب بأن حديث جبريل فى أول الأمر بمكة ، وهذه الأحاديث الدالة على امتداد وقت المغرب متأخرة وقعت فى المدينة فوجب اعتمادها ، وبأن حديث جبريل لا يقاوم هذه الأحاديث فإنها أصح منه إسناداً ، وأما قول الشارح : إنه قد استمر العمل بصلاة المغرب عقيب الغروب ، فقيه بعد لا يخفى »

وأما العشاء : فاختلف الفقهاء فيها . فقال قوم : تقديمها أفضل ^(١) . وهو ظاهر مذهب الشافعي . وقال قوم : تأخيرها أفضل ، لأحاديث سترد في الكتاب . وقال قوم : إن اجتمعت الجماعة فالتقديم أفضل ، وإن تأخرت فالتأخير أفضل . وهو قول عند المالكية ، ومستندهم هذا الحديث ^(٢) . وقال قوم : إنه يختلف باختلاف الأوقات ، ففي الشتاء وفي رمضان توخر ^(٣) ، وفي غيرهما تقدم . وإنما أخرج في الشتاء لطول الليل ، وكراهة الحديث بعدها ^(٤)

(١) قوله « وقال قوم تقديمها أفضل » . أقول : قال النووي إنه قول للسلف مشهور ، وإنه أحد القولين لمالك والشافعي ، واستدلوا بأن العادة الغالبة منه صلى الله عليه وآله وسلم كان تقديمها ، وإنما أخرها في أوقات يسيرة لبيان الجواز أو لشغل أو لعذر ، قالوا . في الأحاديث إشارة إلى هذا

(٢) قوله « هذا الحديث » . أقول : حيث قال « إذا رأيتم اجتماعوا عجل وإذا رأيتم أبطأوا أخر » وهو واضح في البرهان لهذه الدعوى ، ويؤخذ منه أن أجزاء وقتها في الفضيلة على سواء ، وإنما التقديم والتأخير لأجل الجماعة

(٣) قوله « ففي الشتاء وفي رمضان توخر » . أقول : هذا القول لا يتبعض عليه حديث ، وإنما دليله الرأي الذي أشير إليه

(٤) قوله « وكراهة الحديث بعدها » . أقول : هو إشارة إلى حديث الشيخين الآتي قريباً وفيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم « كان يكره النوم قبلها ، أي صلاة العشاء » والحديث بعدها ، قيل : والحكمة في الكراهة لذلك لئلا يكون سبباً لترك قيام الليل أو للاستغراق في الحديث ثم يستغرق في النوم كما يأتي للشارح ، وكان عمر بن الخطاب يضرب الناس على ذلك ويقول : أسهراً أول الليل ونوماً آخره ؟ هذا ولا يخفى أن كراهة الحديث بعدها ليس مخصاً بليل الشتاء فلا يتم دليلاً على هذا التفصيل ، وكان قائله رأى أنه لطول ليل الشتاء يطول السهر فلو قدمها لسهر بعدها ولازمه غالباً الحديث فيقع فيها يكره ، وهو رأى من قائله

وهذا الحديث يتعلق بمسألة تكلموا فيها ، وهو أن صلاة الجماعة أفضل من الصلاة في أول الوقت ، أو بالعكس ^(١) ؟ حتى إنه إذا تعارض في حق شخص أمران : أحدهما أن يقدم الصلاة في أول الوقت منفرداً ، أو يؤخر الصلاة في الجماعة ، أيهما أفضل ؟ والأقرب عندي أن التأخير لصلاة الجماعة أفضل . وهذا الحديث يدل عليه ، لقوله « وإذا أبطوا آخر ، فأخر لأجل الجماعة مع إمكان التقديم ، ولأن التشديد في ترك الجماعة والترغيب في فعلها موجود في الأحاديث الصحيحة وفضيلة الصلاة في

(١) قوله « وهو أن صلاة الجماعة أفضل في أول الوقت أو العكس » . أقول : لما دل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يجعل مع الاجتماع ويؤخر مع الإبطاء ، فالحديث دليل لما اختاره الشارح المحقق ، وقد بين وجهه وشواهد ، إلا أنه قد يقال : إن صلاة العشاء اختصت بأن آخر وقتها أفضل من أوله كما يدل له حديث « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة ، ولأخرت بهم العشاء إلى ثلث الليل ، أخرجه أحمد والترمذي والضياء من حديث زيد بن خالد الجهني ، وفي لفظ لمسلم « لولا أن أشق على أمتي لصليت بهم هذه الساعة ، وقد بينها في قوله « إنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج حين ذهب ثلث الليل أو بعده ، وظاهره أنه إنما أخرها طلباً لأفضل وقتها ، وأخبرهم أنه لولا المشقة عليهم لأخرها إلى ذلك الوقت لأنه الأفضل ، ولا وجه لتأخيرها إلا ذلك ، وحيث فلا يتم إلحاق سائر الصلوات بها في أن تأخيرها لأجل الجماعة أفضل من أدائها فزادى أول وقتها ، للفرق بينها وبين غيرها في اختصاصها بفضل آخر وقتها فلا يلحق بها سائر الصلوات في أن الأفضل فعلها جماعة ولو في آخر وقتها . نعم تتم هذه الدعوى بالدليل الذي أتى به بعد هذا وهو قوله « ولأن التشديد في ترك الجماعة والترغيب في فعلها موجود في الأحاديث الصحيحة » ، فإنها أحاديث عامة في الصلوات كلها في الصحيح ، فمن الأول حديث همته صلى الله عليه وآله وسلم بتحريق بيوت المتخلفين عن الجماعة ونحوه ، حتى ذهب من ذهب إلى وجوبها على الأعيان ، ومن الثاني حديث « صلاة الرجل في جماعة تفضل صلاته وحده خمسا - أو سبعا - وعشرين درجة ،

أول الوقت وردت على جهة الترغيب ^(١) في الفضيلة ، وأما جانب التشديد في التأخير عن أول الوقت فلم يرد كما في صلاة الجماعة . وهذا دليل على الرجحان لصلاة الجماعة ^(٢)

نعم إذا صح لفظ ^(٣) يدل دلالة ظاهرة على أن الصلاة في أول وقتها أفضل الأعمال كان متمسكا لمن يرى خلاف هذا المذهب . وقد قدمنا في الحديث الماضي أنه ليس فيه دليل على الصلاة في أول الوقت ، فان قوله « على وقتها » لا يشعر بذلك . والحديث الذي فيه « الصلاة لوقتها » ليس فيه دلالة قوية الظهور في أول الوقت وقد تقدم تفسير « الغلس » ، وأن الحديث دليل على أن التغليس بالصبح أفضل . والحديث المعارض له - وهو قوله « أسفروا بالفجر ، فإنه أعظم للأجر » - قيل فيه : إن المراد بالاسفار تبين طلوع النجى ووضوحه للرائى يقيناً

وفي هذا التأويل نظر . فإنه قبل التبين والتيقن في حالة الشك لا تجوز الصلاة ، فلا أجر فيها . والحديث يقتضى بلفظة « أفعل » ، فيه أن ثم أجرين ، أحدهما أكل من الآخر . فان صيغة « أفعل » تقتضى المشاركة في الأصل ، مع الرجحان لأحد الطرفين حقيقة . وقد ترد من غير اشتراك في الأصل قليلا على وجه المجاز .

(١) قوله « وفضيلة الصلاة أول الوقت ورد فيها على جهة الترغيب » . أقول كحديث « أول الوقت رضوان الله ، وآخره عفو الله » أخرجه الدارقطنى عن جرير ، وأخرج مثله بزيادة من حديث أبى مخذرة ، إلا أن في قوله « عفو الله » إشارة إلى أنه قد حصل بالتأخير إساءة تحتاج إلى العفو ، وقد حصل ، ولا يقاوم الترهيب في ترك الجماعة

(٢) قوله « وهذا دليل على الرجحان لصلاة الجماعة » . أقول : أى على أن الاتيان بالصلاة جماعة - ولو في آخر الوقت - أرجح في الفضيلة من الاتيان بها فرادى في أوله . ووجه واضح

(٣) قوله « إذا صح لفظ » . أقول : يشير إلى أن أحاديث « لأول وقتها » لم تصح بهذا اللفظ ، وإن وردت فن طرق فيها مقال ، وقد أسلفنا ذلك ، ولو صح

فيمكن أن يحمل عليه ^(١) ويرجح ، وإن كان تأويلا بالعمل ^(٢) من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن بعده من الخلفاء .

٤٧ - الحديث الرابع : عن أبي المنهال ^(٣) سيّار بن سلامة قال : دَخَلْتُ

لكانت دليلا على أن فعلها فرادى أول وقتها أفضل من فعلها جماعة في غيره ، لكن الصريح ليس بصحيح صريح كما أفاده كلامه ، إلا أنه قد أخرج الدارقطني في سننه من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إن أحدم ليصلي الصلاة لوقتها وقد ترك من الوقت ما هو خير له من أهله وماله ، وأخرج ابن عبد البر عن ابن عمر مثله مرفوعاً ، وأخرج عنه سعيد بن منصور مرفوعاً ، ومثله عن مالك . قال ابن عبد البر : وثبت في الصحيح الأمر بالصلاة لوقتها حيث يؤخرها الأمراء عن وقتها ، فإن تم قول المذهب إن الأمراء إنما أخروها عن وقتها المستحب فالحديث ناهض على فضيلة أول الوقت على الجماعة لأنه أمرهم أن يصلوها لوقتها ، وهو أعم من أن تكون جماعة أو فرادى ، أو تكون مع الأمراء نافذة مع أن صلاة الأمراء جماعة ، إلا أنه قد تعقب الحافظ ابن حجر كلام المذهب ومن تبعه بأن الحجاج وأميره وغيرهما كانوا يؤخرون الصلاة عن وقتها ، وذكر أدلة ذلك ، وحينئذ فلا يتم الاستدلال بالحديث على أفضلية أول الوقت على الجماعة

(١) قوله : فيمكن أن يحمل عليه ، . أقول : تقدم الكلام مستوفى في ذلك

(٢) « بالعمل ، أقول : إشارة إلى قاعدة في ترجيح التأويل بخلاف ظاهر

المؤول ، وهو عمل السلف ، سيما الشارع على خلاف ما أفاده ظاهر اللفظ فيكون المرجوح راجحاً

(٣) الحديث الرابع قال : عن أبي المنهال ، أقول : بكسر الميم وسكون النون ،

اسمه سيّار بفتح السين المهملة وتشديد المثناة وآخره راه « ابن سلامة ، بتخفيف اللام ،

وهو الرياحي بكسر الراء وفتح المثناة من تحت وبالحاء المهملة ، بصرى تميمي من

مشاهير التابعين ، سمع أبا سلة أباه وأبا برزة وغيرهما ، قال يحيى بن معين : ثقة ، وقال

أنا وأبي^(١) عَلَى أَبِي بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيِّ^(٢) ، فقال له أَبِي : كَيْفَ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي الْمَسْكُوتَةَ ؟ فقال : كَانَ يُصَلِّي الْهَجِيرَ - الَّتِي تَدْعُوْنَهَا الْاَوَّلَى - حِينَ تَذْخَضُ الشَّمْسُ ، وَيُصَلِّي الْعَصْرَ ثُمَّ يَرْجِعُ أَحَدُنَا إِلَى رَحْلِهِ فِي أَقْصَى الْمَدِينَةِ وَالشَّمْسُ حَيَّةٌ . وَنَسِيتُ مَا قَالُ فِي الْمَغْرِبِ . وَكَانَ يَسْتَحِبُّ أَنْ يُوَخَّرَ مِنَ الْعِشَاءِ الَّتِي تَدْعُوْنَهَا الْعَتَمَةَ . وَكَانَ يَسْكُرُهُ النَّوْمَ قَبْلَهَا ، وَالْحَدِيثَ بَعْدَهَا . وَكَانَ يَنْفَتِلُ مِنْ صَلَاةِ الْغَدَاةِ حِينَ يَعْرِفُ الرَّجُلُ جَلِيسَهُ . وَكَانَ يَقْرَأُ بِالسِّتِينَ إِلَى الْمِائَةِ ، أَبُو بَرْزَةَ الْأَسْلَمِيُّ ، اخْتَلَفَ فِي اسْمِهِ وَاسْمِ أَبِيهِ . وَالْأَشْهُرُ الْأَصْحَحُ نَضْلَةُ بْنُ عُبَيْدٍ^(٣) ، أَوْ نَضْلَةُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ ، وَيُقَالُ : نَضْلَةُ بْنُ عَائِذٍ - بِالذَّالِ الْمَعْجَمَةِ - مَاتَ سَنَةَ أَرْبَعٍ وَسِتِينَ . وَقِيلَ : مَاتَ بَعْدَ وَلَايَةِ ابْنِ زِيَادٍ ، قَبْلَ مَوْتِ مُعَاوِيَةَ ، سَنَةَ سِتِينَ . وَكَانَتْ وَفَاتُهُ بِالْبَصْرَةِ

وقد تقدم أن لفظة « كان » تشعر عرفاً بالدوام والتكرار ، كما يقال : كان فلان يكرم الضيوف . وكان فلان يقاتل العدو ، إذا كان ذلك دأبه وعادته

أبو حاتم : صدوق ، قال ابن حنبل : مات سنة تسع وعشرين ومائة

(١) قوله « دخلت أنا وأبي » . أقول : زاد الاسماعيلي « زمن خرج ابن زياد على البصرة » ، قال الجافظ قلت : وكان ذلك في سنة أربع وستين ، قال الجافظ : وسلامة والد سيار لم أجد من ترجمه . انتهى

(٢) قوله « أبي برزة » . أقول : بفتح الموحدة وسكون الراء بعدها زاي الأسلمي ، انفرد بهذه الكنية في الصحابة

(٣) قوله « نضلة » . أقول : بفتح النون وسكون الضاد المعجمة ، وعبيد مصغر عبد . أسلم أبو برزة قديماً ، وحضر فتح مكة ، وقيل إنه قتل ابن خطل ، ونزل البصرة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم غزا خراسان ، ومات بمرور على

والآلف واللام في المكتوبة ، للاستغراق . ولهذا أجاب ^(١) بذكر الصلوات كلها . لأنه فهم من السائل العموم
وقوله : كان يصلي الهجير ، فيه حذف مضاف ، تقديره : كان يصلي صلاة الهجير . وقد قدمنا قبل أن ، الهجير والهجرة ، شدة الحر وقوته
وإنما قيل لصلاة الظهر ، الأولى ، لأنها أول صلاة أقامها جبريل للنبي ﷺ ،
على ما جاء في حديث إمامة جبريل ^(٢) عليه السلام
وقوله : حين تدحض الشمس ، بفتح التاء والحاء ^(٣) . والمراد به هنا زوالها .
واللفظة من حيث الوضع أعم من هذا . وظاهر اللفظ يقتضي وقوع صلاته ﷺ عند
الزوال . ولا بد من تأويله ^(٤)

الأشهر ، قيل إنه رجع البصرة ومات بها ، وقيل مات بمفازة بين سجستان وهرات ،
حكى هذا الخلاف الحاكم في تاريخ نيسابور ، ذكره البرماوى ، وجزم الشارح المحقق
أنه مات بالبصرة

(١) قوله : ولهذا أجاب . أقول : أى أبو برزة ، فإن جوابه عن الأوقات
كلها دليل فهمه العموم من كلام السائل ، وتقرير السائل له دليل إرادته لذلك

(٢) قوله : كما جاء في حديث إمامة جبريل . أقول : هو حديث أخرجه أحمد
والنسائي من حديث جابر بن عبد الله ، ونحوه للترمذى من حديث ابن عباس ،
وأخرجه ابن إسحق ، وفيه أنه صلى به الظهر حين زالت الشمس ، فكانت أول صلاة
أمر فيها ، فانه أمره بياناً للأوقات كلها ، وكان ذلك في صبح ليلة الأسراء كما في سياقه
عند ابن إسحق

(٣) قوله : بفتح التاء والحاء . أقول في القاموس : دحض برجله كمنع لخصبها ،
وعن الأمر بحث ، ورجله زلقت ، والشمس زالت ، والحجة دحوضاً بطلت . وبه
يظهر لك قول الشارح : واللفظة من حيث الوضع أهم من هذا

(٤) قوله : ولا بد من تأويله ، أقول : لأنه قد علم من ضرورة شرعية الأوقات

وقد اختلف أصحاب الشافعي فيما تحصل به فضيلة أول الوقت . فقال بعضهم : إنما تحصل بأن يقع أول الصلاة مع أول الوقت ، بحيث تكون شروط الصلاة متقدمة على دخول الوقت ، وتكون الصلاة واقعة في أوله . وقد يتمسك هذا القائل بظاهر هذا الحديث . فانه قال : يصلي حين تزول ، فظاهره وقوع أول الصلاة في أول جزء من الوقت عند الزوال . لأن قوله : يصلي ، يجب حمله على : يبتدئ الصلاة ، فانه لا يمكن إيقاع جميع الصلاة ^(١) حين تدحض الشمس . ومنهم من قال : تمتد فضيلة أول الوقت إلى نصف وقت الاختيار . فان النصف السابق من الشيء ينطلق عليه أول الوقت بالنسبة إلى المتأخر

ومنهم من قال - وهو الأعدل - إنه اذا اشتغل بأسباب الصلاة عقيب دخول أول الوقت ، وسعى إلى المسجد ، وانتظر الجماعة - وبالجملة لم يشتغل بعد دخول الوقت إلا بما يتعلق بالصلاة - فهو مدرك لفضيلة أول الوقت . ويشهد لهذا فعل السلف

أنه لا وقت للظهر إلا من بعد الزوال ، وقد ألم الشارح بالتأويل ، وقال الحافظ ابن حجر : الذي يظهر أن المراد بالحديث التقريب لتحصل الفضيلة لمن يتشاغل عند دخول الوقت بغير أسباب الصلاة

(١) قوله : فانه لا يمكن إيقاع جميع الصلاة . . أقول : لأنه وقت يسير لا يتسع لذلك . وهذا التعجيل لا يخالف الأمر بالإبراد ، لاحتمال أن يكون هذا في زمن البرد كما يفيد حديث أنس عند البخاري أنه صلى الله عليه وآله وسلم : كان إذا اشتد البرد بكر بالصلاة ، وإذا اشتد الحر أبردها . . أو أن هذا قبل الأمر بالإبراد ، وهذا لا يتم ، لأن أبا بزة أخبر بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو بعد شرعية الإبراد قطعاً ، وكونه يخبرهم عن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم قبل شرعية الإبراد بعيد جداً . أو لبيان الجواز ، وهذا الأخير غير قوي لأنه يمكن في بيانه مرة واحدة ، وحديث أبي بزة دال على التكرار كما أشار اليه الشارح ، فالأحسن أنه أخبر عن غالب أحواله صلى الله عليه وآله وسلم وهو صلاته في غير شدة الحر ، إذ زمن الحر في المدينة أيام يسيرة

والخلف . ولم ينقل عن أحد منهم أنه كان يشدد في هذا ، حتى يوقع أول تكبيرة في أول جزء من الوقت

وقوله «والشمس حية» مجاز عن نقاء بياضها ^(١) ، وعدم مخالطة الصفرة لها . وفيه دليل على ما قدمناه من الحديث السابق من تقديمها

وقوله «وكان يستحب أن يؤخر من العشاء» يدل على استحباب التأخير قليلاً ، لما تدل عليه لفظة «من» ، من التبويض ^(٢) الذي حقيقته راجعة إلى الوقت أو الفعل المتعلق بالوقت

وقوله «التي تدعونها العتمة» اختيار لتسميتها بالعشاء ، كما في لفظ الكتاب العزيز ^(٣) . وقد ورد في تسميتها بالعتمة ما يقتضى الكراهة ^(٤) ، وورد أيضاً في الصحيح

(١) قوله «مجاز عن نقاء بياضها» . أقول : قال ابن المنير - بتشديد الياء مكسورة ، وهو غير ابن المنير بالتخفيف أحد رواة البخارى - : المراد بجيويتها قوة أثرها حرارة ولوئناً وشعاعاً وإفارة ، وذلك لا يكون بعد مصير الظل مثل الشيء . انتهى . ومنه يعرف قول الشارح : وفيه دليل على ما قدمناه ، يريد من قوله في شرح قوله «والشمس نقية» ، أنه يدل لمن قال أول وقتها ما بين القامتين

(٢) قوله «يدل عليه لفظ «من» ، من التبويض» ، أقول : نقل كلام الشارح الحافظ في الفتح ثم قال : وتعقب بأنه بعض مطلق لا يدل على قلة ولا كثرة انتهى . قلت : في شرح الجامى على الكافية ما يشعر بأن دخول من التبويضية على شيء يدل على أن المذكور بعدها أقل من البعض المقابل له ، فإن تم فلا إطلاق

(٣) قوله «كما في لفظ الكتاب العزيز» . أقول : في آية النور ﴿ومن بعد صلاة العشاء﴾

(٤) قوله «ما يقتضى الكراهة» ، أقول : أخرج مسلم من حديث ابن عمر مرفوعاً بلفظ «لا يلبسكم الأعراب على اسم صلاتكم فانها في كتاب الله العشاء» وأخرجه غيره ، وزاد الشافعى في روايته : وكان ابن عمر إذا سمعهم يقولون العتمة

تسميتها بالعتمة^(١) . ولعله لبيان الجواز ، أو لعل المكروه أن يغلب عليها اسم
« العتمة » بحيث يكون اسم « العشاء » لها مهجوراً ، أو كالمهجور
« وكرهية النوم قبلها » ، لأنه قد يكون سبباً لنسيانها ، أو لتأخيرها إلى خروج وقتها
المختار . « وكرهية الحديث بعدها » ، إما لأنه قد يؤدي إلى سهر يفضي إلى النوم عن
الصبح ، أو إلى إيقاعها في غير وقتها المستحب . أو لأن الحديث قد يقع فيه من
اللفظ واللغو ما لا ينبغي ختم اليقظة به ، أو لغير ذلك . والله أعلم
والحديث هنا^(٢) قد يختص بما لا يتعلق بمصلحة الدين^(٣) ، أو لإصلاح المسلمين

صاح وغضب . وفيه ثلاثة أقوال : الكراهة والجواز المطلق وكونه خلاف الأولى ،
ذكره الحافظ في الفتح ، ورجح الآخر ، وسيأتي في شرح الحديث السادس

(١) قوله « وورد أيضاً في الصحيح تسميتها بالعتمة » . أقول : أي كما ورد فيه
النهى ورد فيه تسميتها بالعتمة أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة مرفوعاً بلفظ
« لو تعلمون ما في العتمة والفجر ، الحديث . ولما تعارض الحديثان احتج إلى الجمع
بينهما ، فأشار المحقق إلى وجهين من الجمع : الأول أن الإطلاق لبيان الجواز ، وأن
النهى للتنبيه لا للتحريم . والثاني أنه نهى عن غلبة ذلك الاسم عليها فيجوز إطلاقه
فادراً . ويدل للآخر لفظ « لا يغلبكم » ، الحديث قيل : معناه لا تطلقوا هذا اللفظ على
ما هو عليه متداول بينهم فيغلب مصطلحهم على الاسم الذي شرعه لكم ربكم . وزاد
النووي وجهاً وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم خاطب بالعتمة من لا يعرف العشاء
لكونه أشهر عندهم من العشاء ، فهو لقصد التعريف لا لقصد التسمية

(٢) قوله « والحديث هنا » . أقول في قوله في الحديث والحديث بعدها ، لأن
المراد به مجموع حديث أبي برزة ، على أنه يصح أن يراد على ضرب من التوجيه

(٣) قوله « قد يختص » ، أقول : أي كراهته « بما لا يتعلق بما هو مصلحة للدين » ،
فانه لا كراهة في التحدث بعدها ، ثم هذه الكراهة خاصة في السر بالامر المباح ،
وأما الحرام فهو حرام في الأوقات كلها

من الأمور الدنيوية . فقد صح أن النبي ﷺ حدث أصحابه بعد العشاء ، وترجم عليه البخارى « باب السمر بالعلم »^(١) . ويستثنى منه أيضاً ما تدعو الحاجة إلى الحديث فيه من الأشغال التى تتعلق بها مصلحة الإنسان

وقوله « وكان يفتل الخ ، دليل على التغليس بصلاة الفجر ، فإن ابتداء معرفة الإنسان لجليسه يكون مع بقاء الغبش

وقوله « وكان يقرأ بالسيتين إلى المائة ، أى بالسيتين من الآيات إلى المائة منها . وفى ذلك مبالغة فى التقدم فى أول الوقت ، لا سيما مع ترتيل قراءة رسول الله ﷺ »^(٢)

٤٨ — الحديث الخامس : عن على رضى الله عنه أن النبي ﷺ قال يوم الحندق « ملأ الله قبورهم ويؤتتهم ناراً ، كما شغلونا عن الصلاة الوسطى »^(٣) حتى غابت الشمس ،

(١) قوله « وترجم البخارى : باب السمر بالعلم ، أقول : ذكره فى كتاب العلم وترجم فى الأوقات - وهو أمس - بما نحن فيه - بقوله « باب السمر فى الفقه والخير » ، وترجم فيها « باب السمر مع الأهل والضيف ، ولعله مراد الشارح المحقق بقوله : ويستثنى منه أيضاً ما تدعو الحاجة إلى الحديث فيه

(٢) قوله « مع ترتيل قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ، أقول : فقد ثبت فى الصحيح أنها كانت قرأته مداً يقف عند رأس كل آية ، ومع ذلك كان يطيل الركوع والسجود والاعتدال على حسب ما يقتضيه طول قيامه ، ولذا ورد أنها كانت صلاته على سواء ، وفيه دلالة واضحة على التغليس بصلاة الفجر

(٣) (الحديث الخامس) قال « كما شغلونا عن الصلاة الوسطى » . أقول : قال القاضى عياض : ظاهره أنه نسبها لشغله بالعدو . قلت : وتعقب بأنه يبعد أن يقع ذلك - أى النسيان - من الجميع . قال القاضى : أو يكون آخرها بذلك قصداً وأن صلاة الخوف ناسخة لهذا . قال الحافظ : هذا أقرب ، لا سيما وقد وقع عند أحمد

وفي لفظ لمسلم « شَغَلُونَا عَنْ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى - صَلَاةِ الْعَصْرِ - ثُمَّ صَلَّاهَا
بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ »

وله عن عبد الله بن مسعود قال « حَبَسَ الْمُشْرِكُونَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَنْ
صَلَاةِ الْعَصْرِ حَتَّى احْمَرَّتِ الشَّمْسُ أَوْ اصْفَرَّتْ ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :
شَغَلُونَا عَنْ الصَّلَاةِ الْوُسْطَى - صَلَاةِ الْعَصْرِ - مَلَأَ اللَّهُ أَجْوَابَهُمْ نَارًا ، أَوْ حَشَا
اللَّهُ أَجْوَابَهُمْ وَقُبُورَهُمْ نَارًا ،

والنسائي من حديث أبي سعيد أن ذلك كان قبل أن ينزل الله في صلاة الخوف
(فرجالا أو ركباناً) . ثم قال القاضي : وفي الموطأ أنه نسي ذكرها بالتحرز عن
العدو والشغل به ، وظاهره أن صلاة الخوف لم تكن شرعت بعد ، وإنما أمر بها
وشرعت في غزوة ذات الرقاع . وذهب مكحول والشاميون إلى تأخير صلاة الخوف
- إذا لم يتمكن من أدائها معه - إلى وقت الأمن على ظاهر هذا الحديث ، والجمهور على
خلافه ، وأنها فصلى الخوف حسبما يمكن ولا تؤخر . انتهى . وفيه دليل على أن النبي
شغلوا عنها هي العصر لا غير ، وبه جزم ابن العربي ، ولكنه وقع في الموطأ أن الذي
قاتهم الظهر والعصر ، وفي حديث أبي سعيد الذي سلفت الإشارة إليه زاد اليهما
المغرب وأنهم صلوا بعد هوى من الليل ، وعند الترمذي والنسائي من حديث ابن
مسعود الثلاث وضم اليهن العشاء فقال : شغلوه صلى الله عليه وآله وسلم عن أربع
صلوات يوم الخندق . وجمع بين هذه الروايات بأن الخندق كانت وقته أياماً ،
فكان ذلك في أوقات مختلفة في تلك الأيام . وقرب هذا الجمع الحافظ ابن حجر بأنه
ليس في رواية أبي سعيد وابن مسعود تعرض لقصة عمر ، بل فيهما أن قضاءه لتلك
الصلوات بعد خروج وقت المغرب ، ورواية فوات العصر وحدها فيها أن قضاءها
كان عقيب غروب الشمس ^(١) حتى احمرت الشمس أو اصفرت . أقول :

(١) بياض بالأصل

فيه بحثان ، أحدهما : أن العلماء اختلفوا في تعيين الصلاة الوسطى ، فذهب أبو حنيفة وأحمد ^(١) إلى أنها العصر ، ودليلهما هذا الحديث مع غيره ^(٢) وهو قوى في المقصود ^(٣) ، وهذا المذهب هو الصحيح في المسألة ، وميل مالك والشافعي إلى اختيار صلاة الصبح ^(٤) . والذين اختاروا ذلك اختلفوا في طريق الجواب عن هذا

شك من الراوى . وفي حديث على : حتى غابت الشمس ، والجمع بينهما أن وقت الذكر للصلاة كان في أى الوقتين ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم وقد كان بعد غيوبة الشمس فقال ذلك مرتين عند ذكر فواتها وعند أدائها تأسفاً على فوات وقتها

(١) قوله : فذهب أحمد وأبو حنيفة . . أقول : قال القاضى عياض وهو مذهب على بن طالب . قلت : وعدة من الصحابة وأمة من التابعين وادعى فيها الاجماع

(٢) قوله : مع غيره . . أقول : منها ما أخرجه البزار بسند صحيح عن حذيفة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم . . وذكر مثل حديث على رضى الله عنه . ومنها ما أخرجه ابن مندة عن ابن ^(١) مرفوعاً وفيه صلاة الوسطى في جماعة وهى العصر . وما أخرجه أحمد وابن جرير والطبرانى من حديث سمرة وفيه أنه سمي لم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة الوسطى صلاة العصر . ومنها ما أخرجه ابن أبى شيبة وأحمد وغيرهما عن سمرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لهم : صلاة الوسطى صلاة العصر ، وما أخرجه الطبرانى عنه أيضاً بمثله . وما أخرجه ابن جرير والبيهقى من حديث أبى هريرة مرفوعاً : الصلاة الوسطى صلاة العصر ، وفي الباب عدة أحاديث مرفوعة وموقوفة في كونها صلاة العصر

(٣) قوله : وهو قوى . . أقول : أى هذا الحديث وحده قوى في افادة ذلك لأنه نص في المقصود

(٤) قوله : إلى اختيار الصبح ، أقول : لم يشر إلى شيء من أدلة هؤلاء غير حديث عائشة وحفصة ، ولم أحاديث مرفوعة عن عدة من الصحابة على وابن عمر وابن

الحديث . فمنهم من سلك فيه مسلك المعارضة ^(١) . وعورض بالحديث الذي رواه مالك من حديث أبي يونس ^(٢) مولى عائشة أم المؤمنين أنه قال : أمرتني عائشة أن أكتب لها مصحفاً ، ثم قالت : إذا بلغت هذه الآية فأذني (٢ : ٢٣٨) حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى) فلما بلغت آذنتها . فأملت على : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ، صلاة العصر ، وقوموا لله قانتين . ثم قالت : سمعتهما من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وروى مالك أيضاً ^(٣) عن زيد بن أسلم عن عمرو بن رافع

عباس وجابر بن عبد الله وأبي أمامة من التابعين ، ولم يسق في الدرر المشور رواية في ذلك مرفوعة مع توسعه في النقل

(١) قوله : مسلك المعارضة ، . أقول : عد الشارح المحقق خمسة مسالك سلكها من اختار أن الصلاة الوسطى الصبح سنم بها مسلماً مسلماً : فالأول المعارضة لحديث العدة بحديث عائشة ، وكأنهم يريدون إذا تعارضاً رجع إلى الترجيح وإلا اطرحا ، وليس فيما ساقه عنهم الشارح مرجح لحديث عائشة على حديث علي ، وكأنهم يرجحونه بالمسالك الآتية وإن كانت عبارة الشارح لا تساعد عليه

(٢) قوله : الذي رواه مالك ، . أقول : وأخرج أحمد وعبد بن حميد ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي وابن جرير وابن أبي داود ^(١) وابن الأنباري في المصاحف والبيهقي في سننه

(٣) قوله : وروى مالك أيضاً ، أقول وأخرجه أبو عبيد وعبد بن حميد وأبو يعلى وابن جرير وابن الأنباري في المصاحف والبيهقي في السنن ، وتماه : قالت : أشهد أني سمعتهما من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان يحسن من الشارح ذكره لثلاث يظن أنه موقوف ، ولعله اكتفى بأمرها بكتبته في المصحف ولا يكتب فيه إلا القرآن ، وقد عارض رواية حفصة ما أخرجه ابن الأنباري من طريق سليمان بن إبراهيم عن

(١) ابن أبي داود هو أبو بكر عبد الله بن أبي داود سليمان بن الأشعث ، والله صاحب السنن ، وكان كبار المحدثين يقدمونه على أييه في الحفظ والاتقان . له كتاب المصاحف وغيره . مات سنة ٣١٦

قال : كنت أكتب مصحفاً لحفصة أم المؤمنين ، فقالت : إذا بلغت هذه الآية فأذنى **(حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى)** فلما بلغت أذنتها . فأملت على : حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ، و صلاة العصر ، وقوموا لله قانتين ،

ووجه الاحتجاج منه أنه عطف « صلاة العصر ، على « الصلاة الوسطى ، والمعطوف والمعطوف عليه متغايران ^(١) . ويقع الكلام في هذا من وجهين ^(٢) :

أحدهما : أنه يتعلق بمسألة أصولية ، وهو أن ما روى من القرآن بطريق الأحاد - إذا لم يثبت كونه قرآناً ^(٣) - فهل يتنزل منزلة الأخبار في العمل به ؟ فيه خلاف بين

الحسن وابن سيرين وابن شهاب الزهري وفيه قصة ، وفيه أنها قالت حفصة « اكتبوا الصلاة الوسطى وهي صلاة العصر ، وإذا عرفت تعارض الروايات عن أمي المؤمنين فلا بد من أحد مسلكين : إما ترجيح رواية الصحيحين على كل معارض ، أو حمل رواية العطف عليها على العطف التفسيري ، وأن قولها « صلاة العصر تفسير للوسطى ، وبه يجتمع شمل الروايات . والتفسيري وإن كان قليلاً لكن ترجحه رواية على رضى الله عنه ، ولأن الجمع أولى من اطراح الروايات

(١) قوله « والمعطوف والمعطوف عليه متغايران » . أقول : يقال قد عارض رواية العطف في حديث عائشة ما أخرجه ابن جرير عن عروة قال : كان في مصحف عائشة « حافظوا على الصلوات وصلاة الوسطى وهي العصر » ، ومثله أخرج ابن أبي داود من حديث أبي قبيصة بن ذؤيب ، ومثله أخرج سعيد بن منصور وأبو عبيد عن زيادة ابن أبي مريم وفيه أن عائشة أمرت أن يكتب لها المصحف ، وأمرت أن يكتب فيه صلاة الوسطى صلاة العصر ، هذا ما عارض رواية عائشة

(٢) قوله « وهذا يقع الكلام فيه من وجهين ، أى يقع الكلام في بيان الاستدلال به ودفعه في الوجه الأول وتقرير صحة الاستدلال به وفي غرضه بيان كيفية الاستدلال . والوجه الثانى في تأويل الاستدلال على فرض تنزيه منزلة الأخبار في العمل به

(٣) قوله « إذا لم يثبت كونه قرآناً » . أقول : يشير إلى أن في شرطية تواتر

الأصوليين . والمنقول عن أبي حنيفة أنه يتنزل منزلة الأخبار في العمل به . ولهذا أوجب التابع في صوم الكفارة ، للقراءة الشاذة ، فصيام ثلاثة أيام متتابعات ، والذي اختاره غيره خلاف ذلك ، وقالوا : لا سبيل إلى إثبات كونه قرآناً بطريق الأحاد ، ولا إلى إثبات كونه خبراً ، لأنه لم يرو على أنه خبر ^(١)

الثاني ^(٢) : احتمال اللفظ للتأويل ، وأن يكون ذلك كالعطف في قول الشاعر :

إلى الملك القرم وابن الهما م ، وليث الكتيبة في المزدحم

أفراد الآيات خلافاً ، فالجمهور على أنه لا بد من التواتر ولا تواتر هنا لهذه القراءة فلا يثبت كونه قرآناً ، وقد أبان المحقق المقبل - في حواشيه على مختصر ابن الحاجب في الأصول وفي غيره من أبحاثه - بطلان هذا الذي قاله الجماهير وأن بالأحاديث يثبت القرآن ، واستدل بما يقوى به مدعاء عند الناظر ، فبقي هل تكون خبراً أحادياً ؟ فيه خلاف كما أشار إليه

(١) قوله : لأنه لم يرو على أنه خبر . . أقول : مثل هذا في مختصر المنتهى ، وشرحه للعضد . أى بل رواه الراوى على أنه قرآن ، قال ابن الحاجب : والخبر المقطوع بخطابه لا يعمل به ، قال العضد : إذا نقل قرآناً وليس بقرآن فارتفعت الثقة به أى بالمنقول . قال عليه السعد : فيه بحث ، لأن غايته أن يكون كونه قرآناً خطأ ، وهو لا يوجب أن يكون كونه خبراً خطأ ، لجواز أن يكون خبراً لم ينقل خبراً ، ولا نسلم أن هذا يوجب النقطع بخطئه انتهى . فعلى التقدير الأول أنها قرآن عند المحققين ، وعلى الثاني أنها خبر ، فالعمل به متعين ، فلا بد من النظر في توجيه ما يجمع بين هذه القراءة وبين حديث على رضى الله عنه . هذا وقول العضد كابن الحاجب « فارتفعت الثقة به » مشكل ، فانها قراءة ابن مسعود وغيره من الصحابة عدة قراءات انفردوا بها فيكونون غير ثقات

(٢) قوله : الثاني . . أقول : أى من وجهى الكلام في هذه القراءة المروية عن أمى المؤمنين ، وهو أنه على صحة كونها قرآناً أو خبراً فهي محتمة للتأويل بأن العطف لا يقتضى المغايرة ، بل يجوز أنه عطف الشيء على نفسه من باب التفسير له ،

فقد وجد العطف ههنا مع اتحاد الشخص . وعطف الصفات بعضها على بعض
موجود في كلام العرب

وربما سلك بعض من رجح ^(١) أن الصلاة الوسطى صلاة الصبح طريقة أخرى ،
وهو ما تقتضيه قرينة قوله تعالى ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ من كونها ، الصبح ، الذي فيه
القنوت . وهذا ضعيف من وجهين :

وذلك واقع في اللغة كما في عطف ابن الهمام ، وليث الكتيبة ، على ، الملك القرم ^(١) ،
فوصف الصلاة بأنها وسطى وأنها صلاة العصر ، وحيثئذ فيوافق حديث الصحيحين
عن علي رضي الله عنه وغيره من الأدلة التي سقناها ، ولا يقال هذا العطف خلاف
الظاهر لأننا نقول : اجمع بين القراءة المروية والحديث الصحيح صيره ظاهراً . ثم
لا يخفى أنه لو سلم لهم أن العطف يقتضى التغير وأن الوسطى غير العصر فمن أين أنها
الفجر ؟ لم لا تكون الظهر ؟ فقد أخرج عبد بن حميد من حديث مكحول أن رجلاً
سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الصلاة الوسطى [فقال] هي التي تأتيك بعد
صلاة الفجر . و [أخرجه] أحمد وابن منيع والنسائي وابن جرير والشاشي والضياء
وفيه : أن زيد بن ثابت قال : هي الظهر . ومثله عن أسامة بن زيد ، وروى عن زيد
ابن ثابت من طرق كثيرة ، ومثله عن عائشة أخرجه عبد الرزاق وعبد بن حميد وابن
المنذر ، وأخرجه ابن المنذر عن علي بن أبي طالب وابن جرير عن أبي سعيد

(١) قوله « وربما سلك بعض من رجح » أقول : هذا ترجيح الاستدلال على
أن الوسطى هي الفجر بما ذكر على الدليل الأول ، وكان السالك لهذه الطريق رأى
عدم تمام الدليل الأول بما ذكر فعدل إلى هذا وهو أن قوله تعالى ﴿ وقوموا لله
قانتين ﴾ يدل على أنه أريد بالوسطى ذات القنوت وهو الدعاء المعروف الذي تختص
به صلاة الفجر . وأخرج مالك في الموطأ بلاغاً عن علي وابن عباس أنهما كانا يقولان

(١) أى في بيت امرئ القيس :

على الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة في المختصر

أحدهما : أن القنوت ، لفظ مشترك يطلق على القيام ^(١) ، وعلى السكوت ، وعلى الدعاء ، وعلى كثرة العبادة . فلا يتعين حمله على القنوت الذى فى صلاة الصبح ^(٢)

الوسطى هى صلاة الصبح ، ، وأخرجه عنهما البيهقى فى سننه ، وأخرج عبد الرزاق وابن أبى شعبة فى المصنف وعبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر وغيرهم عن أبى رجاء العطاردى قال : صليت خلف ابن عباس الفجر فقلت فيها ورفع يديه ثم قال : هذه الصلاة الوسطى التى أمرنا الله تعالى أن نقوم فيها قانتين . ومثله عن ابن عمر وعن جابر وعن أبى أمامة

(١) قوله ، أحدهما أن القنوت لفظ مشترك يطلق على القيام ، . أقول : ومنه فى القرآن ﴿ وله من فى السموات والأرض كل له قانتون - أم من هو قانت آناه الليل ساجداً وقائماً - وصدقت بكلمات ربها وكتابها ﴾ ^(١) وكانت من القانتين ﴾ وفى الحديث ، أحصل الصلاة طول القنوت ، وفسر بالقيام

(٢) قوله ، فلا يتعين حمله على القنوت الذى فى صلاة الفجر ، . أقول : لأنه حمل للمشارك على أحد معانيه بلا دليل ، فيكون تحكما . والمراد بالقنوت فى صلاة الفجر هو الدعاء بعد الركوع من آخر ركعة ، على أنه لا يختص بالفجر ، بل قد روى البخارى من حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقنت فى الفجر والمغرب ، ورواه مسلم عن البراء ، وقد ورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قنت فى الصلوات الخمس : فأخرج ابن أبى شعبة ومسلم وأبو داود والترمذى والنسائى والدارقطنى والبيهقى عن البراء بن عازب : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يصلى صلاة مكتوبة إلا قنت فيها . وأخرج البخارى ومسلم وغيرهما عن أبى سلمة أنه سمع أبا هريرة يقول : والله لا قرس لكم ^(٢) صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقنت فى الركعة الأخرى من صلاة الظهر وصلاة المغرب وصلاة العشاء وصلاة الصبح وغيره ، على أن المراد بالقنوت فى الآيات المذكورة

(١) هى قراءة . والمشهورة (وكتبه)

(٢) كذا . ولعله لأقرن لكم صلاة الخ

الثانى : أنه قد يعطف حكم على حكم ، وإن لم يجتمعا معاً فى محل واحد (١) مختصين به ، فالقرينة ضعيفة

وربما سلكوا طريقاً أخرى (٢) ، وهو إيراد الأحاديث التى تدل على تأكيد أمر صلاة الفجر ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو يعلمون ما فى العتمة والصبح

قد عيته الروايات الصحيحة ، وقد أخرج وكيع وسعيد بن منصور وعبد بن حميد والبخارى ومسلم وأبو داود والترمذى وابن خزيمة والطحاوى وابن المنذر وابن أبى حاتم والطبرانى والبيهقى عن زيد بن أرقم قال : كنا نتكلم على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة ، يكلم الرجل منا صاحبه وهو إلى جنبه فى الصلاة ، حتى نزلت ﴿ وقوموا لله قانتين ﴾ فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام . ومثله عن ابن عباس وابن مسعود . فقد تعين المراد فلا يحمل على غيره

(١) قوله « وإن لم يجتمعا معاً فى موضع واحد » . أقول : على تسليم أنه أريد بالقنوت الدعاء فن أين أنه أريد به فى الفجر ؟ فانه عطف حكم - وهو هنا القيام لله قانتين - على حكم وهو المحافظة على الصلاة الوسطى لا يلزم على أن يتحد موضعهما ، فقرينة العطف قرينة ضعيفة . على أن لك أن تقول : وقوموا الخ معطوف على حافظوا على الصلوات ، فانه أحد وجهى العطف اللاحق على سابقته ، إما أن يعطف على الأول لأصالته أو على الثانى لقربه ، فان سلنا ما ادعوه من أن القنوت هذا الدعاء واتحاد موضع المتعاطفين لزم أنه أمر بالقنوت فى كل صلاة ، فلا يتم لهم الدليل ، وما دعواهم بعطفه على القريب بأولى من دعوى عطفه على البعيد

(٢) قوله « وربما سلكوا فيه » . أقول : أى فى الدليل على أن الوسطى هى الفجر ، طريقاً ، من الاستدلال غير ما سلف كأنهم أرادوا غير ما سلف من الأحاديث الدالة على تأكيد شأن أمر صلاة الفجر ، كحديث الشيخين وغيرهما عن أبى هريرة مرفوعاً « لو يعلمون ما فى العتمة والصبح . قلت ولا يخفى أنه يدل على مساواة العشاء للفجر ولا يتم به الاستدلال

لأتوهما ولو حبواً ، ولكونهم كانوا يعلمون ^(١) نفاق المنافقين بتأخرهم عن صلاة
العشاء والصبح . وهذا معارض بالتأكيديات الواردة في « صلاة العصر » كقوله ﷺ
« من صلى البردين دخل الجنة » ^(٢) ، وكقوله « فإن استطعتم أن لا تغلبوا على صلاة
قبل طلوع الشمس وقبل غروبها » ^(٣) ، وقد حمل قوله عز وجل ﴿ ٣٩ : ٥٠ ﴾ وسبح
بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ﴿ على صلاة الصبح والعصر . بل نزيد
فقول : قد ثبت من التشديد في ترك صلاة العصر ما لا نعلمه ورد في صلاة الصبح .
وهو قوله ﷺ « من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله »

(١) « ولكونهم كانوا يعلمون » . أقول : أى الصحابة ، كما أخرج البزار
والطبراني وابن خزيمة في صحيحه عن ابن عمر : كنا إذا فقدنا الرجل في العشاء والفجر
أسأنا به الظن . وقوله « كنا » ، ظاهر في جماعة من الصحابة ، ولا يخفى أن في الاستدلال
بهذا ما في الماضي

(٢) قوله « من صلى البردين » . أقول : هو حديث أخرجه مسلم من حديث
أبي موسى ، والبردين ^(١) الفجر والعصر ، لأنهما يوقعان في طرفي النهار ، ولا يخفى أن
الاستدلال به على التأكيدي في صلاة العصر على صلاة الفجر لا يتم كما عرفت

(٣) قوله « وكقوله وإن استطعتم الخ » ، أقول : هو حديث أخرجه البخاري
 وغيره ، وهو ظاهر في مساواة صلاة الفجر لصلاة العصر ، فلا يتم ما أراده المحقق
 من أنه قد عارض تأكيديات صلاة الفجر بالتأكيديات في صلاة العصر ، إلا أن يريد
 أنها قد ساوتها في ذلك فحسن ، لكنه خلاف ما يدور حوله من إقامة الدليل على
 أرجحية كون الوسطى صلاة العصر ، إلا أن يقال يريد أنها تكافأت أدلة التأكيديات
 فيهما وزادت صلاة العصر بالنصر على تعيينها الثابت من حديث علي رضي الله عنه ،
 ولما أتى في قوله « ونزيد » ، أى وزيد أدلة على تميز صلاة العصر بالفضيلة على صلاة
 الفجر ، والزيادة في الفضيلة ترجح أنها الصلاة الوسطى ، وإن تساويا في التأكيديات
 الماضية فقد زادت صلاة العصر بما أخرجه أحمد والبخاري والنسائي من حديث

وربما سلك من رجع الصبح طريق المعنى ، وهو أن تخصيص الصلاة الوسطى بالأمر بالمحافظة لأجل المشقة في ذلك . وأشق الصلوات صلاة الصبح لأنها تأتي في حال النوم والغفلة . وقد قيل : إن أذنة النوم إغفاءة الفجر . فناسب أن تكون هي المحثوث على المحافظة عليها . وهذا قد يعارض في صلاة العصر بمشقة أخرى ، وهي أنها وقت اشتغال الناس بالمعاش والنكسب ، ولو لم يعارض بذلك لكان المعنى الذي ذكره في صلاة الصبح ساقط الاعتبار ، مع النص على أنها العصر . وللفضائل والمصالح مراتب لا يحيط بها البشر . فالواجب اتباع النص فيها

بريدة ، من ترك صلاة العصر فقد حبط عمله ، ولم يرد مثل ذلك في صلاة الفجر كما قال الشارح ، إلا أن يقال ما أريد بترك العصر في الحديث هل تركها عمداً ؟ فلا فرق بينها وبين غيرها ، وبه استدل الخنابلة في أن تارك الصلاة عمداً يكفر في كل صلاة ، واستدل به الخوارج القائلون بتكفير أهل المعاصي ، وعلى التقديرين لا يتم ما أرادته الشارح ، وكأنه استدل به بناء على ما تأول به الجمهور ، وقد اختلفوا في تأويله : فمنهم من أول الترك بأنه أريد من تركها جاحداً لوجوبها أو معترفاً لكن مستهزئاً بمن أقامها . وتعقب بأن الذي فهمه الصحابي إنما هو التفريط ، وفهمه أولى من فهم غيره ، ذكره الحافظ ابن حجر . قلت : أحسن من هذا التعقيب بأن يقال : من ترك أى صلاة كذلك حبط عمله ، فلا خصوصية للعصر ، وقيل : من تركها متكاسلاً ، إلا أنه خرج الوعيد مخرج الزجر الشديد ، وظاهره غير مراد . ونقل الحافظ ابن حجر أقوالاً مدخولة وقال : وأقرب التأويلات قول من قال إن ذلك خرج مخرج الزجر الشديد ، وظاهره غير مراد . ونقل الحافظ ابن حجر (١) أقول فرجع كون

الوسطى الصبح بالمشقة التي فيها إذ هي في حالة لذة النوم ، وفيه شيان : الأول أنه قد سبق أن فضيلة العمل لا تلازم المشقة ، فإن كلمة الشهادة أفضل الأعمال وهي أخف الأقوال . الثاني أن لفظ النوم يختص بتأويل وقت الفجر ، والكلام أنها الوسطى عند القائل ولو أوقعت في أثنائها ، فالحق ما أشار إليه الشارح بأنه لا اعتبار بما ذكر مع النص

وربما سلك المخالف لهذا المذهب مسلك النظر في كونها وسطى ، من حيث العدد ^(١) . وهذا عليه أمران . أحدهما : أن الوسطى ، لا يتعين أن تكون من حيث الفضل ^(٢) ، كما يشير إليه قوله تعالى ﴿ ٢ : ١٤٣ ﴾ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ﴿

(١) قوله « في كونها وسطى من حيث العدد » . أقول : قال القاضي عياض إن نظرنا إلى العدد أدى إلى مذهب قبيصة بن ذؤيب أنها المغرب ، لأن أكثر أعداد الصلوات أربع وأقلها اثنتان وأوسطها ثلاث ، وإن راعينا الأوسط من الأزمان كان الآيين أن الصحيح أحد القولين إما الصبح وإما العصر ، لأننا إن قلنا : ما بين الفجر إلى طلوع الشمس ليس من الليل ولا من النهار ، كانت هي الوسطى ، لأن الظهر والعصر من النهار والمغرب والعشاء من الليل مطلقاً وبقى وقت الصبح مشتركاً ، فهي وسط بين الوقتين ، وعلى القول بأن ذلك الوقت من النهار يكون الأظهر أن الوسطى هي العصر لأن الفجر والظهر سابقان العصر ، والمغرب والعشاء متأخران عن العصر ، فهي إذاً وسطى بينهما ، وقد أشار الشارح إلى رد اعتبارها نظر آ إلى العدد

(٢) قوله « بل من حيث الفضل » . أقول : فإن الوسط جاء بمعنى الفضل كما في الآية ، فقوله كما يشير إليه أى إلى ثبوت هذا المعنى في نفسه لا إلى أن المراد من الآية ما هنا ، إلا أن يقال لا يعرف كونها فضلى حتى يعرف أنها الوسطى وهو دور ، قال السهيلي : الوسط من أوصاف المدح ، والتفضيل في موضعين في النسب والشهادة ، أما النسب فلأن أوسط القبيلة أعرفها وأولهاها ^(١) وأبعدها عن الأطراف ، وكان الوسط من هذا مدحاً ، وأما الشهادة فنحو قوله سبحانه ﴿ وكذلك جعلناكم أمة وسطاً ﴾ وكان هذا مدحاً في الشهادة لأن غاية العدالة في الشاهد أن يكون وسطاً لا يميل مع أحد بل يصمم على الحق . وظن كثير من الناس أن معنى الأوسط الأفضل على الإطلاق وقالوا : معنى الصلاة الوسطى الفضلى ، وليس كذلك ، بل هو في جميع الأوصاف لا مدح ولا ذم كما يقتضيه لفظ التوسط . ثم قال : وإذا ثبت هذا فلا يجوز أن يقال في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو أوسط الناس أى أفضلهم ،

أبى عدريلا . الثاني : أنه إذا كان من حيث العدد ، فلا بد من أن يتعين ابتداء في العدد يقع بسببه معرفة الوسط . وهذا يقع فيه التعارض . فمن يذهب إلى أنها « الصبح » ، يقول : سبقها المغرب والعشاء ليلا ، وبعدها الظهر والعصر نهاراً ، فكانت هي الوسطى . ومن يقول « هي المغرب »^(١) ، يقول : سبق الظهر والعصر وتأخر العشاء والصبح ، فكانت المغرب هي وسطى . ويترجح هذا بأن صلاة الظهر قد سميت الأولى

وعلى كل حال فأقوى ما ذكرناه حديث العطف الذي صدرنا به ، ومع ذلك فدلالته قاصرة عن هذا النص الذي استدل به على أنها « العصر » ، والاعتقاد المستفاد من هذا الحديث أقوى من الاعتقاد المستفاد من حديث العطف ، والواجب على الناظر المحقق أن يزن الظنون ، ويعمل بالأرجح منها

البحث الثاني قوله « ثم فصلها بين المغرب والعشاء » ، يحتمل أمرين^(٢)

أحدهما : أن يكون التقدير فصلها بين وقت المغرب ووقت العشاء

والثاني أن يكون التقدير فصلها بين صلاة المغرب وصلاة العشاء . وعلى هذا

ولا يوصف بأنه وسط في العلم ولا في الجود ولا في غير ذلك . انتهى

(١) قوله « ومن يقول هي المغرب » . أقول : قد ذهب إلى أن الوسطى هي المغرب قبيصة بن ذؤيب كما أشار إليه الشارح ، أخرجه عنه ابن جرير قال : الصلاة الوسطى صلاة المغرب ، ألا ترى إلى أنها ليست بأقلها ولا أكثرها ولا تقصر في السفر ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يؤخرها عن وقتها ولم يعجلها . وأخرج مثله ابن أبي حاتم في سنة حسنة عن ابن عباس . واعلم أنها قد بلغت الأقوال فيها أربعة عشر قولاً سردها القسطلاني في المواهب بادلها ، وفي القاموس سرد فيها ثمانية عشر قولاً

(٢) « يحتمل أمرين » . أقول : دار الاحتمال على احتمال لفظ المغرب والعشاء هل يراد بهما الوقت أو الصلاتان لإطلاقهما على كل منهما

التقدير يكون الحديث دالا على أن ترتيب الفوائت ^(١) غير واجب . لأنه يكون صلاها - أعنى العصر الفائتة - بعد صلاة المغرب الحاضرة . وذلك لا يراه من يوجب الترتيب ، إلا أن هذا الاستدلال يتوقف على دليل يرجح هذا التقدير ، أعنى قولنا بين صلاة المغرب وصلاة العشاء على التقدير الأول - أعنى قولنا : بين وقت المغرب ووقت العشاء - فإن وجد دليل على هذا الترجيح تم الاستدلال ، وإلا وقع الاحتمال . وفي هذا الترجيح ^(٢) الذى أشرنا إليه مجال للنظر على حسب قواعد علم العربية والبيان ^(٣) . وقد ورد التصريح بما يقتضى الترجيح للتقدير الأول ، وهو أن النبى ﷺ بدأ بالعصر وصلى بعدها المغرب ، وهو حديث صحيح ^(٤) . فلا يلتفت إلى غيره من الاحتمالات والترجيحات . والله أعلم

(١) قوله « على أن ترتيب الفوائت » . أقول : أى تقديمها على فريضة الوقت الذى يؤتى الفائتة فيه ، وأما الفوائت نفسها فلا دلالة على الترتيب بينها ولا على عدمه من هذا الحديث وعبارة الشارح

(٢) قوله « وفي هذا الترجيح » . أقول : الصواب التقدير كما لا يخفى

(٣) قوله « مجال للنظر على حسب قواعد علم العربية والبيان » . أقول : وهو أن هذا التقدير يتم على تقدير المضاف ، وتقديره لا يصلح فى كل مقام ، بل فى مقام يقوم عليه الدليل ، وهنا لا دليل يرجحه ، وقد يردد اللفظ بين التقدير وعدمه ، على أن تقدير الوقت يرد عليه أنه لا بينة متحققة بين وقتي المغرب والعشاء بل آخر جزء من وقت المغرب أول جزء من وقت العشاء ، فليس بينهما وقت يشار إليه بتحقيق فيه إيقاع الفائتة ، وإن جعلت إضافة « بين » ، بيانية أى بين هو وقت المغرب والعشاء فليس وقتاً للفريضتين بل لأحدهما وهو المغرب ، فيتعين الوجه الآخر وهو تقدير صلاة المغرب

(٤) قوله « وهو حديث صحيح » . أقول : هو حديث جابر بن عبد الله فى صحيح البخارى بلفظ « فزل النبى صلى الله عليه وآله وسلم إلى بطحان وأنا معه ، فتوضأ ثم صلى العصر بعد ما غربت الشمس ، ثم صلى بعدها المغرب ،

وحديث ابن مسعود الآتي عقيب هذا الحديث ^(١) يدل على أن الصلاة الوسطى صلاة العصر أيضاً ، كما في الحديث

وقوله فيه : حبس المشركون رسول الله ﷺ عن صلاة العصر حتى احمرت الشمس ، أو اصفرت ^(٢) ، وقت الاصفرار وقت الكراهة . ويكون وقت الاختيار خارجاً . ولا تؤخر الصلاة عن وقت الاختيار ، فقد ورد أن ذلك كان قبل نزول قوله تعالى ﴿ ٢ : ٢٣٩ ﴾ فإن خفتم فرجالاً أو ركبانا) والمراد بذلك أنه لو كانت الآية نزلت لأقيمت الصلاة في حالة الخوف على ما اقتضته الآية

وقوله : حتى اصفرت الشمس ، قد يتوهم منه مخالفة لما في الحديث الأول ، من صلاتها بين المغرب والعشاء . وليس كذلك ، بل الحبس انتهى إلى الوقت ، ولم تقع الصلاة إلا بعد المغرب ، كما في الحديث الأول . وقد يكون ذلك الاشتغال بأسباب الصلاة أو غيرها ^(٣) ، فسا فعله رسول الله ﷺ مقتض لجواز التأخير إلى ما بعد الغروب

وفي الحديث دليل على جواز الدعاء على الكفار بمثل هذا . ولعل قائلًا يقول : فيه متمسك لعدم رواية الحديث بالمعنى . فإن ابن مسعود تردد بين قوله « ملا الله » أو « حشا الله » ، ولم يقتصر على أحد اللفظين ، مع تقاربهما في المعنى ^(٤)

(١) قوله « عقيب هذا الحديث » . أقول : أى الآتى تفسير بعض الألفاظ منه عقيب هذا ، وإلا فقد تقدم سرد لفظه .

(٢) قوله « حتى اصفرت » . أقول تقدم الكلام عليه

(٣) قوله « أو غيرها » . أقول أى غير أسباب الصلاة ، وفيه تأمل ، لأن رواية جابر صريحة أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يشتغل إلا بالوضوء ، والنزول إلى بطحان من جملة الاشتغال بأسبابها ، وهو الموافق لحديث « فوقها حين يذكرها » ،

(٤) قوله « مع تقاربهما في المعنى » . أقول كان الأولى « مع اتحادهما في المعنى » ، ليم الجواب بأن من شرط الرواية بالمعنى ترادف اللفظين

وجوابه : أن بينهما تفاوتاً . فإن قوله « حشا الله » يقتضى من التراكم وكثرة أجزاء المحشو ما لا يقتضيه « ملأ » . وقد قيل : إن شرط الرواية بالمعنى ^(١) أن يكون اللفظان مترادفين ، لا ينقص أحدهما عن الآخر . على أنه وإن جوزنا الرواية بالمعنى ، فلا شك أن رواية اللفظ أولى . فقد يكون ابن مسعود تحرى لطلب الأفضل

*

٤٩ - الحديث السادس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : « أَعْتَمَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْعِشَاءِ ، خَرَجَ عُمرُ فَقَالَ : الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، رَقَدَ النَّسَاءُ وَالصَّبِيَّانُ . خَرَجَ وَرَأْسُهُ يَقْطُرُ يَقُولُ : لَوْلَا أَنْ أَشَقُّ عَلَى أُمَّتِي - أَوْ عَلَى النَّاسِ - لَأَمَرْتُهُمْ بِهَذِهِ الصَّلَاةِ هَذِهِ السَّاعَةَ ^(٢) » .

عبد الله بن عباس ، ابن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف أبو العباس ، رباني هذه الأمة ، ابن عم رسول الله ﷺ . أحد أكبر الصحابة وعلماهم . كان يقال له « البحر » لسعة علمه . مات بالطائف سنة ثمان وستين في أيام ابن الزبير . وولد قبل الهجرة بثلاث سنين ^(٣) في قول الواقدي . وفي الحديث مباحث :

(١) قوله « وقد قيل : إن شرط الرواية بالمعنى » . أقول : كأنه قد قيل بأنه لا يشترط ذلك بل إذا كان أكثر المعنى قد أفيد وإن لم يترادف اللفظان جازت الرواية ، فإن كان كذلك فلا يتم الجواب الذى ذكره إلا بعد تحقق كون المستدل برواية هذا الحديث قائلاً إنه لا بد فى الرواية بالمعنى من المترادف ، لا إذا كان قائلاً بأنه يكفى التقارب فيتم له الدليل

(٢) الحديث السادس . أقول : هذه الألفاظ فى هذا الحديث لم يتفقا عليها ، بل الحديث فى الصحيح بألفاظ مختلفة ، ولفظ العمدة بهذا السياق ليس لهما ولا لأحدهما ، بل هو مجموع من مجموع ما فيها

(٣) قوله « وولد قبل الهجرة بثلاث سنين » . أقول : عام الشعب وفى الشعب ،

الأول : يقال عتم الليل^(١) يعتم - بكسر التاء - إذ أظلم ، والعَتَمَةُ : الظلمة . وقيل :
إنها اسم لثلاث الليل الأول^(٢) بعد غروب الشفق ، نقل ذلك عن الخليل . وقوله
« أَعْتَمَ ، أى دخل فى العتمة ، كما يقال : أصبح ، وأمسى ، وأظهر . قال الله تعالى
(١٧ : ٣٠) حين تمشون وحين تصبحون - إلى قوله - وعشيأ وحين تظهرون^(٣) »

فتوفى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو ابن ثلاث عشرة سنة على هذا ، وقيل
ابن عشر وهو ضعيف ، وقيل ابن خمس عشرة ورجحه أحمد بن حنبل وغيره . وثبت
فى الصحيحين عن ابن عباس أنه قال : مررت فى حجة الوداع على أنان بين يدى الصف
والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلى بمنى ، وأنا غلام قد ناهزت الاحتلام . وتوفى
بالبائى سنة ثمان وستين ، وقيل سنة تسع ، وقيل سنة سبعين ، وحكى ابن الأثير
قولاً أنه سنة ثلاث وسبعين وضعفه ، وصلى عليه محمد بن الحنفية وقال : اليوم مات
ربانى هذه الأمة . وهو أحد العبادلة الأربعة^(٤) ، وعن أكثر الروايات عن رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم . وثبت فى الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
ضم ابن عباس إلى صدره وقال : اللهم علمه الكتاب ، وفى رواية للبخارى : والحكمة ،
وفى رواية لمسلم : اللهم فقهه ،

(١) قوله « يقال عتم » . أقول : هكذا فى نسخ الشرح ، وهو صحيح ، وإن كان
فى الحديث من المزيد

(٢) قوله « وقيل إنها اسم لثلاث الليل » . أقول : فى القاموس العتمة محركة
لثلاث الليل بعد غيوبة الشفق ، أو وقت صلاة العشاء الآخرة

(٣) قوله « وعشيأ وحين تظهرون » . أقول : قوله « وعشيأ » عطف على
« حين تمشون » وقد يقال : ما الحكمة فى مخالفة الأسلوب فى ألفاظ الآية ؟ فيقال :
قد نبه على هذا أبو السعود وغير الأسلوب لما أنه لم يبح منه الفعل بمعنى الدخول فى

(١) وهم عبد الله بن عباس ، وعبد الله بن عمر ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ،
وعبد الله بن الزبير . وليس منهم عبد الله بن مسعود لأنه مات قبل هذه التسمية

الثاني : اختلف الناس في كراهية تسمية العشاء ، بالعتمة ، فمنهم من أجازها ، واستدل بهذا الحديث . وفي الاستدلال به نظر . فان قوله « أتم » ، أى دخل في وقت

العشاء كالمساء والصبح والظهيرة ، ولعل السر في ذلك أنه ليس من الاوقات التي تختلف فيها أحوال الناس وتغير تغيراً ظاهراً ، مصححاً لوصفهم بالخروج عما قبلها والدخول فيها كالأوقات المذكورة فان كلامها وقت تتغير فيه الأحوال تغيراً ظاهراً ، أما في المساء والصبح فظاهر ، وأما في الظهيرة فلأنها وقت يعتاد فيه تجرد الناس من الثياب للقلولة كما في سورة النور انتهى . قلت : ولا يخفى عليك ما فيه من الركاكة ، والأحسن أن يقال : النكته في التغير بالاسم في قوله (عشيّاً) هو الإشارة إلى طلب التسبيح في وقت العشي جميعه لأن الأصل في اطلاق الاسم على مسماه شموله لأجزائه كلها ، ويرشد اليه ما ورد من الحث على ذكر الله طرفي النهار من الأحاديث ، بخلاف الفعل يعني حين يصبحون يدخلون في الصباح فيشمل ساعة الدخول وما بعدها ، فان هذه الاوقات فيها ظهور تصرفات الهيئه يستدعي التسبيح من هجوم المساء وهجوم الصباح وزوال الشمس عن كبد السماء ، فهي ساعة مبنية بوجودها على استدعاء التسبيح ، إذ من شأن من رأى أمراً عجيباً من آثار الفدرة أن يسبح الله عنده ، ولما كان وقت العشي وهو آخر النهار ليس فيه ظهور أمر خارق سيما أول وقت العشي وهو وقت العصر كان مظنة الغفلة عن التسبيح ، فاقضت الحكمة أن لا يضاع له فعل أصلاً ، ولما كان وقتاً فاضلاً من أفضل ساعات الذكر جاءت العبادة عنه باستدعاء التسبيح بلفظ الاسم المنطبق على جميع ساعاته ، ولا يقال ساعة الصبح ورد فيها من الحث على الذكر مثل ما ورد بعد العصر وآكد فلم يوث فيها مثل تلك العبادة ؟ لانا نقول ظهور انفلاق الصبح وذهاب ظلمة الليل يستدعي بنفسه التسبيح والذكر ، ولأنه وقت ليس فيه عوارض الاشتغال عن النفرغ للذكر فاكثى فيه بتلك العبادة ، بخلاف بعد العصر فهو وقت تحصيل المعاش وتمتة قضاء الأغراض النهارية ، فاقضى التأكيد . والله أعلم . قال أبو السعود : وتقديمه على (حين يظهرون) لمراعاة الفواصل . انتهى . وفي تفسير غيره أن تقديمه لبيان الاهتمام بالصلاة الوسطى فابتدأ بالعصر التي قولها أصح الأقوال . انتهى . ولم يتعرض له في الكشف

العتمة . والمراد صلى فيه ، ولا يلزم من ذلك أن يكون سمي العشاء عتمة ^(١) .
وأصح منه : الاستدلال بقوله ﷺ ^(٢) ، لو يعلمون ما في العتمة والصبح ، ومنهم من
كره ذلك . قال الشافعي ^(٣) : وأحب أن لا تسمى صلاة العشاء بالعتمة . ومستنده هذا
الحديث الصحيح عن ابن عمر : أن النبي ﷺ قال لا تغلبنكم الأعراب على اسم
صلاتكم ، ألا وإنها العشاء . ولكنهم يُعْتِمُونَ بالإبل ، أى يؤخرون حلها إلى
أن يظلم الظلام . وعتمة الليل : ظلمته ، كما قدمناه
وهذا الحديث يدل على هذا المقصود ^(٤) من وجوه . أحدها : صيغة التثنية .

(١) قوله ، أن يكون سمي العشاء بالعتمة . . أقول : إذ من فعل فعلا في وقت
من الأوقات لا يلزمه أن يسبق لذلك الفعل اسم من الأوقات ، ولا يقال قد سميت
صلاة الفجر صلاة الصبح ومثلها الظهر والعصر والمغرب والعشاء لإيقاعها في تلك
الأوقات ، بل هي أسماء لها ثبتت شرعاً من غير نظر إلى أفعالها ، إنما يتم هذا لو ورود
مثال أصح ^(١) لصلاة الفجر فأخذ تسميتها صلاة الصبح من ذلك أنا تأخذ تسمية العشاء
عتمه من قوله أعتم

(٢) قوله ، الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : تقدم أنه
أخرجه الشيخان ، وقد سلف الكلام في ذلك قريباً ، وحديث ابن عمر أخرجه
الشيخان أيضاً

(٣) قوله ، قال الشافعي . . أقول : ظاهر العبارة أن الشافعي يقول بكرامة
تسمية العشاء عتمة ، وسينقل الشارح عنه خلاف هذا

(٤) قوله ، يدل على المقصود ، أى كراهة إطلاق لفظ العتمة على صلاة العشاء ،
ثم عد وجوهاً ثلاثة كلها واضحة

(١) كذا ؛ ولعله : إنما يتم هذا لو ورد مثلاً أصح لصلاة الفجر فأخذنا منه صلاة
الصبح فنقيس عليها العتمة ونأخذها من أعتم

والثاني : ما في قوله « تغلبنكم » ، فان فيه تنفيراً عن هذه التسمية . فان النفوس تأنف من الغلبة ^(١) . والثالث : إضافة الصلاة إليهم في قوله « على اسم صلاتكم » ، فان فيه زيادة . ألا ترى أنا لو قلنا : لا تغلبن على مالك ، كان أشد تنفيراً من قولنا : لا تغلبن على مال ، أو على المال ؟ لدلالة الإضافة على الاختصاص به

ولعل الأقرب أن تجوز هذه التسمية ، ويكون الأولى تركها . وقد قدمنا الفرق بين كون الأولى ترك الشيء ، وبين كونه مكروهاً . أما الجواز فلفظ الرسول ﷺ ^(٢) . وأما عدم الأولوية فللحديث المذكور . ولفظ الشافعي - وهو قوله لا أحب - أقرب ^(٣) إلى ما ذكرناه من قول من قال من أصحابه : ويكره أن يقال لها العتمة

(١) قوله « فان النفوس تأنف من الغلبة » . أقول : فراهه لا تكونوا مغلوبين متهورين على اسم صلاتكم فتكونوا تبعاً للأعراب . قال القرطبي ناقلاً عن غيره : إنما نهى عن ذلك تنزيهاً لهذه العبارة الشرعية الدينية عن أن يطلق عليها ما هو اسم لفعلة دنيوية ، وهي الخلبة التي كانوا يحلبونها في ذلك الوقت ويسمون بها العتمة ، قال الحافظ ابن حجر : قلت ذكر بعضهم أن تلك الخلبة إنما كانوا يعتمدونها في زمن الجلب خوفاً من السؤال والصعاليك ، فعلى هذا فهي فعلة دنيوية مكروهة لا تطلق على فعلة دينية محبوبة

(٢) قوله « فلفظ الرسول ﷺ » . أقول : يريد قوله « لو يعلمون ما في العتمة » . ولك أن تقول ليس مراده صلى الله عليه وآله وسلم بالعتمة نفس صلاة العشاء ، بل الوقت الذي توقع فيه ، يريد لو يعلمون ما في هذا الوقت من الصلاة التي لها في الفضيلة ما يدعوهم إلى الإتيان فيه لها لكان قريباً ، ويراد بقوله « والصبح » ، الوقت أيضاً فلا يفرق القربتين فلا يكون فيها دليلاً على إطلاق لفظ العتمة عليها

(٣) قوله « أقرب » . أقول : للفرق بين كون ترك الشيء أولى وبين كونه مكروهاً ، فان قوله لا أحب لا يشعر بكون غير المحبوب مكروهاً ، غاية ما يدل عليه أنه ليس بمحسوب ، وهو متردد بين كون عدم محبته لكرهته ولكونه خلاف الأولى ،

أو نقول : المنهى عنه ^(١) إنما هو الغلبة على الاسم ، وذلك بأن يستعمل دائماً ، أو أكثرها . ولا يناقضه أن يستعمل قليلاً ^(٢) . فيكون الحديث من باب استعماله قليلاً . أعني قوله ﷺ « ولو يعلمون ما في العتمة والصبح ، ، ويكون حديث ابن عمر محمولا على أن تسمى بذلك الاسم غالباً أو دائماً »

الثالث ^(٣) : في الحديث دليل على أن الأولى تأخير العشاء . وقد قدمنا اختلاف العلماء فيه . ووجه الاستدلال : قوله ﷺ « لولا أن أشق على أمتي ، أو على الناس ، إلخ . وفيه دليل على أن المطلوب تأخيرها لولا المشقة ^(٤) »

الرابع : قد حكينا أن « العتمة » اسم لثلاث الليل بعد غيوبة الشفق ، فلا ينبغي أن

إلا أنه لو أراد الشافعي الكراهة لصرح بها ولما أتى بعبارة محتملة ، وكأنه وجه الأقربى كما قال الشارح ، ومن قال من أصحابه يكره فالكراهة خلاف الأولى فيتم الاشتراك في القرب الذي أفاده أقرب

(١) قوله « أو نقول المنهى عنه ، . أقول : عطفاً على قوله أن تجوز

(٢) قوله « ولا يناقضه أن يستعمل قليلاً ، . أقول : قد قدم أن الغلبة المراد بها التغلب الذي تأنف عنه النفوس ، وليس مقابلاً للقلة . وهذا يفوت تلك النكسة وهي أولى منه ، فالجواب الأول أحسن

(٣) قوله « الثالث ، . أقول : أي من المباحث الأصلية ، لا من الوجوه التي عرضت في البحث الثاني فقد مضى ثالثها

(٤) قوله « على أن المطلوب تأخيرها لولا المشقة ، . أقول : حاصلة أنه تعارض المانع والمقتضى ، فالمشقة منعت عن مقتضى المحافظة على تأخيرها ، وكأنه أثر المانع ، لأن المشقة توجب مع الأكثر من المصلين ذهاب النشاط والإقبال على الصلاة والخشوع الذي هو عمدتها ، فلا تقاوم فضيلة التأخير فضيلة ما فات مع عدم المانع على المقتضى

يحمل قوله « أتم » على أول أجزاء هذا الوقت ^(١) ، فإن أول أجزائه بعد غيبوبة الشفق . ولا يجوز تقديم الصلاة على ذلك الوقت . وإنما ينبغي أن يحمل على آخره ، أو ما يقارب ذلك . فيكون ذلك مخالفاً للعادة ، وسبباً لقول عمر رضي الله عنه « قد النساء والصبيان »

الخامس : قد كنا قدمنا في قوله وَالصَّيْبُ « لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة » أنه استدل بذلك على أن الأمر للوجوب . فلك أن تنظر : هل يتساوى هذا اللفظ مع ذلك في الدلالة ، أم لا ؟ فأقول :

لقائل أن يقول : لا يتساوى مطلقاً ^(٢) . فإن وجه الدليل ^(٣) : أن كلمة « لولا » تدل على انتفاء الشيء لوجود غيره . فيقتضي ذلك انتفاء الأمر لوجود المشقة . والأمر المنتقى ^(٤) ليس أمر الاستحباب لثبوت الاستحباب ، فيكون المنتقى هو أمر الوجوب . فثبت أن الأمر المطلق للوجوب . فإذا استعملنا هذا الدليل في هذا المكان ، وقلنا : إن الأمر المنتقى ليس أمر الاستحباب - لثبوت الاستحباب - توجه المنع هنا ^(٥) عند من يرى أن تقديم العشاء أفضل بالدلائل الدالة على ذلك ، اللهم

(١) قوله « على أول أجزاء هذا الوقت » . أقول : فإن أول أجزائه بالنظر إلى أنه وقت للعشاء هو غيبوبة الشفق وهو أول وقت صلاة العشاء الذي كان يحافظ عليه غالباً فيناسب سياق الحديث كلام عمر

(٢) قوله « مطلقاً » . أقول : بل إذا قيدناه بالدلائل الدالة على استحباب التأخير كما يأتي

(٣) قوله « ثم » . أقول : أى في حديث السواك

(٤) قوله « والأمر المنتقى » ، أقول : أى في حديث السواك

(٥) قوله « توجه المنع هنا » . أقول : هو جواب « إذا » ، أى إذا كانت الحرمة في حديث السواك ما ذكر من أنه قد ثبت الاستحباب له بأدلة ثانية غير حديث « لولا أن أشق » توجه الأمر في قوله « لأمرتهم بالسواك » أى أمر الإيجاب إذ لا يصح

إلا أن تضم إلى هذا الاستدلال الدلائل الخارجية ^(١) الدالة على استحباب التأخير ،
فيترجح على الدلائل المقتضية للتقديم . ويجعل ذلك مقدمة . ويكون المجموع دليلا
على أن الأمر للوجوب ^(٢) . فحينئذ يتم ذلك بهذه الضميمة

حملة على أمر الاستحباب فقد ثبت ، بخلاف حديث تأخير العشاء فإنه لم تثبت فيه أدلة
دالة على استحباب تأخير ، بل الأدلة دلت على أن تقديمه هو الأفضل المستحب ، فلا
يكون الأمر في قوله « لأمرتهم بهذه الصلاة » ، إلا للاستحباب ، وقد نفاه السياق فلا
يتم أنه للاستحباب ، كما أنه لم يتم أنه للوجوب ، وحينئذ فلا يبقى دليل على استحباب
تأخير صلاة العشاء

(١) قوله « اللهم إلا أن تضم إلى هذا الاستدلال الدلائل الخارجية » . أقول :
هذا بيان لما أشار إليه بلفظ مطلقا فيما سلف ، ومراده أن للقائل أن يقول : قد ثبت
على استحباب التأخير للعشاء أدلة خارجية عن هذا المستفاد من حديث ابن عباس
راجحة على أدلة استحباب تقديمه ، وإذا ثبت استحبابه بوجه النفي في الأمر إلى نفي
الوجوب لا إلى الاستحباب لثبوته بأدلة فيفيد هذا النفي استحباب التأخير أيضا ، هذا
مراده وهو تحرير حسن ، إلا أنه يبقى النظر في أدلة استحباب التأخير وأدلة استحباب
التقديم وبيان أرجحية أدلة التأخير ويحتاج إلى بسط في الكلام

(٢) قوله « ويكون المجموع دليلا على أن الأمر للوجوب » . أقول : أي الأمر
في الحديث عند جعله مقدمة أي أصلا مسلما حملة بورود الاستدلال والنفي على
ما يقتضيه ، فالقائلون باستحباب التأخير يستدلون على أن الأمر فيه للوجوب فيتوجه
النفي إليه ويبقى الاستحباب ، والقائلون باستحباب التقديم يقولون الأمر للندب فيتنبى ،
وهذا مع الاغماض عن الترجيح بكون الأصل في الأمر للوجوب وقوع الخلاف فيه
فلا يتم الاستدلال على فرض عدم التسليم ، فإن قلت جعل من ذلك ترجيح الأدلة
المقتضية للتقديم وكون الأمر للإيجاب لا يقتضى إلا وجود أدلة الاستحباب للتأخير
لا غير لأنه بوجودها يتوجه النفي إلى الإيجاب ، ولا يفتر إلى أرجحيتها على أدلة
التقديم ، قلت : الأمر كما ذكرت ، وكأنه يريد أنها إذا كانت مرجوحة فهي كالعدم
لعدم العمل بها

السادس : في الحديث دليل على تنبيه الأكابر : إما لاحتمال^(١) غفلة ، أو لاستثارة فائدة^(٢) منهم في التنبيه . لقول عمر « رقد النساء والصبيان ،

السابع : يحتمل أن يكون قوله « رقد النساء والصبيان ، راجعاً إلى من حضر المسجد منهم ، لقلة احتمال المشقة في السهر . فيرجع ذلك إلى أنهم كانوا يحضرون المسجد لصلاة الجماعة . ويحتمل أن يكون راجعاً إلى من خلفه المصلون^(٣) في البيوت من النساء والصبيان . ويكون قوله « رقد النساء ، إشفافاً عليهن من طول الانتظار

•

٥٠ - الحديث السابع : عن عائشة رضي الله عنها : أن النبي ﷺ قال

« إِذَا أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ ، وَحَضَرَ الْعَشَاءُ ، _____ أَوْ (٤) »

(١) قوله « إما لاحتمال ، . أقول : لشغله عنها كما في يوم الخندق ، أو لنسيان

(٢) قوله « أو لاستثارة فائدة ، . أقول : كما وقع هنا من باب أفضلية التأخير

لولا المشقة

(٣) قوله « ويحتمل أن يكون راجعاً إلى من خلفه المصلون ، . أقول : ويحتمل

أن يراد الكل : من في المسجد ، ومن في البيوت ، وهو أتم في بيان المشقة . واقتصر الحافظ في الفتح على الأول ولم يذكر الآخر ولا ذكر للاقتصار مرجحاً ، وكأنه رجحه بأن الذين في المسجد هم الذين يشاهدون عمر ويخبر عنهم . ولك أن تقول : ويدل للثاني ما عرفه من عادة الناس أنه لا يأتي ذلك الوقت إلا وغالهم راقدين فيراد الأمران

(٤) (الحديث السابع) قال « وحضر العشاء ، أقول : في حديث ابن عمر عند

البخاري « إذا وضع عشاء أحدكم ، وهي أخص من لفظ العمدة ، فيحمل العشاء في هذه الرواية على عشاء من يريد الصلاة فلو وضع عشاء غيره لم يدخل في ذلك . ويحتمل أن يقال : النظر إلى المعنى يقتضي أنه لو كان جامعاً واشتغل خاطره بطعام غيره كان كذلك ، وسيله أن ينتقل من ذلك المكان أو يتناول ما كولا ليزيل شغل خاطره

فَابْدَأُوا^(١) بِالْعِشَاءِ ،

وعن ابن عمر نحوه

لا ينبغي حمل الألف واللام في « الصلاة » على الاستغراق ، ولا على تعريف الماهية . بل ينبغي أن تحمل على المغرب . لقوله « فابدأوا بالعشاء » ، وذلك يخرج صلاة النهار^(٢) . وبين أنها غير مقصودة . ويبقى التردد بين المغرب والعشاء فيترجح حمله

فيدخل في الصلاة وقلبه فارغ . ويؤيد هذا الاحتمال لفظ حديث عائشة عند مسلم « لا صلاة بحضرة الطعام » ،

(١) قال « فابدأوا » . أقول : في الفتح استدل بعض الشافعية والحنابلة بهذا اللفظ على تخصيص ذلك بمن لم يشرع في الأكل ، وأما من شرع ثم أقيمت الصلاة فلا يتبادى بل يقوم للصلاة . قال النووي : وصنيع ابن عمر يبطل ذلك . قلت : أراد بصنيع ابن عمر ما علقه عنه البخارى من قوله « وكان ابن عمر يبدأ بالعشاء » ، وقال ابن بطال : إن ابن عمر كان يقدم له عشاؤه ثم تقام الصلاة وهو يسمع فلا يترك ولا يعجل ، ورد أن هذا اختيار ابن عمر والمعنى يقتضى خلافه ، لأنه قد يكون أخذ من الطعام ما يدفع به سورة الجوع . ويؤيده ما في الحديث الصحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يختار ذراعاً يأكل منه فدعى إلى الصلاة فتركه وقام إليها . قلت : الأحسن الاستدلال بحديث البخارى وفيه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فلا يعجل حتى يقضى حاجته » ، أى يفرغ من طعامه لما يأتى من رواية مسلم بهذا اللفظ ، وأما إلقاؤه صلى الله عليه وآله وسلم للذراع فيحتمل أنه قضى منه حاجته ، وقيل : بل أخذ في حق نفسه بالعزيمة فقدم الصلاة ، وفي حق غيره أمر بالرخصة . واعلم أن هذا ليس من تقديم حق العبد على حق الله ، بل هو صيانة لحق الحق لئلا يدخل في عبادته بقلب غير مقبل على مناجاته

(٢) قوله « وذلك يخرج صلاة النهار » . أقول : فإن العشاء يسمى طعام العشى كما في القاموس ، فيخرج طعام النهار ، إلا أن فيه العشى والعشية آخر النهار وآخر

على المغرب ، كما ورد في بعض الروايات ، إذا وضع العشاء وأحدم صائم فأبدأوا به قبل أن تصلوا ، وهو صحيح ^(١) . وكذلك أيضا صح ، فأبدأوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب ، والحديث يفسر بعضه بعضا ^(٢) . والظاهرية أخذوا بظاهر الحديث في تقديم الطعام على الصلاة . وزادوا - فيما نقل عنهم - فقالوا : إن صلى فصلاته باطلة

وأما أهل القياس والنظر ^(٣) فانهم نظروا إلى المعنى ، وفهموا أن العلة التشویش ، لأجل التشوف إلى الطعام . وقد أوضحت تلك الرواية التي ذكرناها ، وهي قوله ، وأحدم صائم ^(٤) ، ، فتبعوا هذا المعنى ، فحيث حصل التشوف المؤدى إلى عدم

النهار يصدق على وقت العصر ، إلا أن يقال إن ثمة عرفاً أن العشاء لما يؤكل ليلاً ، ويدل لكونها صلاة المغرب أحد ألفاظ البخارى ، إذا قدم العشاء فأبدأوا به قبل أن تصلوا صلاة المغرب ، وهو الحديث الذى سيشير إليه الشارح

(١) قوله « وهو صحيح » . أقول : أخرجه ابن أبى حاتم فى صحيحه من حديث أنس مرفوعاً بلفظ « إذا أقيمت الصلاة وأحدم صائم فليبدأ بالعشاء قبل صلاة المغرب ولا تعجلوا عن عشاءكم »

(٢) قوله « والحديث يفسر بعضه بعضاً » . أقول : وأما حديث جابر « كان لا يليه صلى الله عليه وآله وسلم عن صلاة المغرب طعام ولا غيره » ، أخرجه الدارقطنى فالمراد إذا لم يحضر الطعام أو فى غير الصوم ، وهذا الأخير بناء على قصر ذلك على الصائم ، أو أنه كان يأخذ فى حق نفسه بالعزيمة كما سلف

(٣) قوله « وأما أهل القياس والنظر » . أقول : هذه العلة قد فهمها أبو الدرداء كما فى البخارى عنه أنه قال : من فقه المرء إقباله على حاجته حتى يقبل على صلاته وقلبه فارغ ، ومثله قال ابن عباس لمن أراد أن يقيم الصلاة : لا تعجل ، لئلا تقوم وفى أنفسنا منه شيء . أى من الطعام الذى يريدون أكله . وقال الحسن بن على رضى الله عنهما : العشاء قبل الصلاة يذهب النفس اللوامة

(٤) قوله « وهى قوله وأحدم صائم » . أقول : فإن الصائم مظنة التشوف إلى الطعام ،

الحضور في الصلاة قدموا الطعام^(١) . واقتصروا أيضاً على مقدار ما يكسر سورة الجوع^(٢) . ونقل عن مالك : يبدأ بالصلاة ، إلا أن يكون طعاماً خفيفاً

واستدل بالحديث على أن وقت المغرب موسع^(٣) . فإن أريد به مطلق التوسعة فصحيح ، لكن ليس بمحل الخلاف المشهور ، وإن أريد التوسعة إلى مغيب الشفق ففي الاستدلال نظر . لأن بعض من ضيق وقت المغرب جعله مقدراً بزمان يدخل فيه مقدار ما يتناول لقيمت يكسرها سورة الجوع . فعلى هذا لا يلزم أن لا يكون وقت المغرب موسعاً إلى غروب الشفق

على أن الصحيح الذي نذهب إليه أن وقتها موسع إلى غروب الشفق . وإنما الكلام في وجه هذا الاستدلال من هذا الحديث

ويتشوش الخاطر لأجله ، ويلحق به من في حكمه

(١) قوله « قدموا الطعام » . أقول : قال النووي هذا إذا كان في الوقت سعة ، فإن ضاق صلى على حالة محافظة على حرمة الوقت فلا يجوز التأخير ، وحكى المتولى وجهاً أنه يبدأ بالأكل وإن خرج وقت الصلاة ، لأن مقصود الصلاة الخشوع فلا تقوية^(١) . قال الخافظ في الفتح : هذا إنما يجي . على قول من يوجب الخشوع وفيه نظر ، لأن المفسدين إذا تعارضتا اقتصر على أخفهما ، وخروج الوقت أشد من ترك الخشوع بدليل صلاة الخوف ونحوها ، وإذا صلى لمحافظة الوقت صحت مع الكراهة وتستحب الإعادة عند الجمهور

(٢) قوله « على مقدار ما يكسر سورة الجوع » . أقول : بفتح السين المهمة وسكون الواو وراء : شدة الجوع ، ويؤيده ما في بعض ألفاظ مسلم وفيه « لا يعجلن حتى يفرغ منه ، وفي لفظ « لا تعجلوا عن عشائكم »

(٣) قوله « على أن وقت المغرب فيه توسعة » . أقول : هذا بناء على أنه لا يؤخرها لذلك إن خيف خروج الوقت كما سلف ثمة ، واستدل بهذا التامضي عياض

وقد استدل به أيضاً على أن صلاة الجماعة ليست فرضاً على الأعيان في كل حال . وهذا صحيح إن أريد به أن حضور الطعام - مع التشوف إليه - عذر في ترك الجماعة . وإن أريد به الاستدلال على أنها ليست بفرض من غير عذر لم يصح ذلك .

وفي الحديث دليل على فضيلة تقديم حضور القلب في الصلاة على فضيلة أول الوقت ، فإنهما لما تزامنا قدم صاحب الشرع الوسيلة إلى حضور القلب على أداء الصلاة في أول الوقت . والمنشوفون إلى المعنى أيضاً قد لا يقصرون الحكم على حضور الطعام ، بل يقولون به عند وجود المعنى ^(١) ، وهو التشوف إلى الطعام

والتحقيق في هذا أن الطعام إذا لم يحضر ، فإما أن يكون متيسر الحضور عن قريب حتى يكون كالحاضر ، أو لا ؟ فإن كان الأول فلا يبعد أن يكون حكمه حكم الحاضر . وإن كان الثاني وهو ما يتراخى حضوره فلا ينبغي أن يلحق بالحاضر . فإن حضور الطعام يوجب زيادة تشوف وتطلع إليه . وهذه الزيادة ^(٢) يمكن أن يكون الشارع اعتبرها في تقديم الطعام على الصلاة . فلا ينبغي أن يلحق بها ما لا يساويها ^(٣)

والنوى ، وتقدم الكلام في أدلة توسع وقت المغرب

(١) قوله « على حضور الطعام بل يقولون به عند وجود المعنى » . أقول : لا يخفى أن هذا الاستنباط للعلّة عاد على النص بالإبطال ، إذ ألفاظ النص دارت على الحضور أو الوضع ، والشارح تقدم له مثل هذا في رد بعض ما قابل هذا ويأتى قريباً ، وهنا رد القول بين ما ينزل منزلة الحاضر وما ليس كذلك ، وهذا حسن ، ونفسر ما هو بمنزلة الحاضر بأنه إن عرف أنه يحضر قبل الخروج من الصلاة إن دخل فيها ، ويفسر القرب الذي أراده بهذا ، ويفسر ما يتراخى بما يعرف أنه يفرغ من الصلاة ولما يحضر

(٢) قوله « وهذه الزيادة » . أقول : وهي اعتبار حضور الطعام يمكن أن يكون اعتبرها الشارع في تقديمه على الصلاة لما عرف من أن حضور الطعام يوجب زيادة تشوف

(٣) قوله « فلا ينبغي أن يلحق بها » . أقول : أى بهذه الزيادة وهي حضور

للقاعدة الأصولية ، إن محل النص إذا اشتمل على وصف ^(١) يمكن أن يكون معتبراً لم يبلغ ،

٥١ - الحديث الثامن : ولمسلم ^(٢) عن عائشة رضي الله عنها قالت : سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول « لا صلاة » بحضرة طعام ، ولا وهو يدافعُ الأخبثان ^(٣) ،

الطعام ، ما لا يساويها ، وهو التشوف إلى الطعام ، وهذا يقتضى أنه لا يلحق بها ما قرب حضوره ، وهو خلاف التحقيق الذى قدمه ، وكأنه يقول قرب حضوره كحضوره .

(١) قوله « على وصف » . أقول : كالحضور هنا ، وإمكان اعتباره يدل له اختيار الشارع لهذه العبارة ، يعنى اعتباره لها

(٢) (الحديث الثامن) قال : « ولمسلم » أقول : أفاد أنه من أفراد مسلم ، وهو كذلك لم يخرج به البخارى

(٣) قوله « لا صلاة » . أقول تحمله الظاهرية على نفي الصحة ، وهو الظاهر كما أفاده الشارح فى أول حديث من أحاديث العمدة فى حديث « إنما الأعمال ، ولا يعدل عنه إلا لدليل ، ومن قال بصحتها قيدها بكاملة ونحوه

(٤) قوله « ولا وهو يدافع الأخبثان » . أقول : أتى به من باب المفاعلة لأنهما يريدان الخروج وهو يدفعهما عنه ، فكل مدافع للآخر كما مر . والمراد بالأخبثين معاً أو أحدهما ، لحديث عبد الله بن الأرقم ، إذا أراد أحدكم الغائط فليبتدىء به قبل الصلاة ، رواه مالك وغيره . وإن كان الغائط لا ينفك عن البول غالباً ، ولكن قد يدافع معه وقد لا يدافع له

هذا الحديث أدخل في العموم ^(١) من الحديث الأول ، أعني بالنسبة إلى لفظ « الصلاة » ، والنظر إلى المعنى يقتضى التخصيص ببعض الصلاة والنظر إلى اللفظ يقتضى التعميم ، وهو الأليق بمذهب الظاهرية ، وقد قدمنا ما يتعلق بحضور الطعام و « الأخبات » ، الغائط والبول . وقد ورد مصرحاً به في بعض الأحاديث . ومداغة الأخبتين إما أن تؤدي إلى الإخلال بركن ، أو شرط ، أو لا . فإن أدى إلى ذلك امتنع دخول الصلاة معه ^(٢) . وإن دخل واختل الركن أو الشرط فسدت بذلك الاختلال . وإن لم يؤد إلى ذلك فالمشهور فيه الكراهة

ونقل عن مالك أن ذلك مؤثر في الصلاة بشرط شغله عنه ^(٣) ، وقال : يعيد في الوقت وبعده . وتأوله بعض أصحابه على أنه إن شغله - حتى إنه لا يدرى كيف صلى -

(١) قوله « هذا الحديث أدخل في العموم » . أقول : أى بالنظر إلى الصلاة بحضور الطعام ، لأنه هنالك قيد بحضور العشاء ، ووقته مخصوص يتعين إرادة صلاة خاصة وهى صلاة الوقت ، وهنا أتى بالصلاة نكرة في سياق النفي فعمت ، إلا أنه نظر إلى المعنى - وهو الوقت الذى اعتيد فيه تقارب الصلاة والطعام غالباً - خص به بهذا ، ويكون تخصيصاً بالعادة ، أو نظراً إلى المعنى وهو الحاجة إلى الطعام فيخص به ، وعلى رأى من يأخذ بظاهر الألفاظ يبقيه عاماً ، فلو خص الطعام وهو شعبان أو في غير أوقانه كانت الصلاة منهاياً عنها

(٢) قوله « فإن أدى إلى ذلك امتنع دخول الصلاة معه » . أقول : اختلال الشئ فرع وجوده صحيحاً ، وقد جعله هنا متقدماً على الصلاة ، فيحمل على أن يتعلق الاختلال بمقدمات الصلاة التى قد أوجدها ، كأن تؤدي المدافعة إلى اختلال الطهارة بعد وجودها أو تمام القيام كذلك « امتنع دخول الصلاة معه » . أقول : يريد دخول من يعتد بها ويراهما مسقطاً للطلب ، لا مجرد الدخول مع عدم الاعتداد بها فإن الظاهر أنه لا يحرم عليه مجرد الدخول

(٣) قوله « بشرط شغله عنها » . أقول : وإن لم يختل ركن وشرط ، ولكن قدر الشغل لا يوقف له على حقيقة فانه أمر غير معلوم ، ولذا قال أصحابه : المراد به الشغل

فهو الذى يعيد قبل وبعد . وأما إن شغله شغلا خفيفاً لم يمنعه من إقامة حدودها ،
وصلى ضمناً بين وركبته ، فهو الذى يعيد فى الوقت ^(١)

وقال القاضى عياض : وكلهم يجمعون على أن من بلغ به ما لا يعقل به صلاته ولا
يضبط حدودها أنه لا يجوز ، ولا يحل له الدخول كذلك فى الصلاة ، وأنه يقطع
صلاته إن أصابه ذلك فيها

وهذا الذى قدمناه من التأويل ^(٢) ، وكلام القاضى عياض فيه بعض إجمال ^(٣) .
والتحقيق : ما أشرنا إليه أولاً ، أنه إن منع من ركن أو شرط امتنع الدخول فى
الصلاة معه ، وفسدت الصلاة باختلال الركن والشرط ، وإن لم يمنع من ذلك فهو
مكروه إن نظر إلى المعنى ، أو تمتع إن نظر إلى ظاهر النهى . ولا يقتضى ذلك
الإعادة على مذهب الشافعى ^(٤)

الذى يحمل به كيفية صلاته أى هل سرأ أو جهرأ ^(١) وجماعة أو فرادى ، ولو قيل
هذا غير مصل بل غافل شغله قلبه بما يدافعه فتسميته ما يأتى بعد ذلك إعادة تسامح ، إلا
أن الشارح سيأتى له أن غاية هذا أنه فاتته الخشوع ، وفيه تأمل

(١) قوله « فهذا الذى يعيد فى الوقت » . أقول : حيث أتى بها كاملة الحدود ،
وغايته أنه حافظ بضم ركه على استمرار الطهارة ، ولا ينبغى لإيجاب الإعادة عليه ، بل
غايته صلاته مكروهة ، وما أحسنهم لو أجروا الحديث على ظاهره وأن صلاته مع
مدافعة الآخبتين غير صحيحة لأنها منهى عنها ، والنهى فى العبادات يقتضى الفساد ،
وسبشير الشارح إلى هذا قريباً

(٢) قوله « وهذا الذى قدمناه من التأويل » . أقول : الذى نقله عن بعض
أصحاب مالك

(٣) قوله « وكلام القاضى فيه إجمال » . أقول : كما فى هذه العبارة التى أول بها
مراد مالك ، ويأتى للشارح ترديدها بين أمرين

(٤) « ولا يقتضى ذلك الإعادة على مذهب الشافعى » . أقول : اسم الإشارة

(١) أى هل يصل سرأ أو جهرأ

وأما ما ذكر من التأويل من أنه ، لا يدري كيف صلى ، أو ما قال القاضى عياض ، وإن من بلغ به ما لا يعقل صلاته ، فإن أريد بذلك الشك فى شئ من الأركان فحكمه حكم من شك فى ذلك بغير هذا السبب ، وهو البناء على اليقين ^(١) . وإن أريد به أنه يذهب الخشوع بالكلية فحكمه حكم من صلى بغير خشوع . ومذهب جمهور الأمة أن ذلك لا يبطل الصلاة ^(٢)

وقول القاضى ، ولا يضبط حدودها ، إن أريد به أنه لا يفعلها كما وجب عليه

عائد على الصلاة المكروهة ، لأنها قد أسقطت ما فى ذمته مع الكراهة ، ولا يصح عوده إلى قوله ، إذ يمتنع ، وإن كان الأقرب ، لأن ما يمتنع الدخول فيه لا يجزئه (١) قوله ، وهو البناء على اليقين ، . أقول : لا الإعادة قبل وبعد كما قاله ذلك القائل ، . هذا الطرف الأول ، والطرف الآخر من كلامه أنه يريد بعدم درايته بكيف صلى أنه فاته الخشوع ، فهذا ليس الحكم فيه إعادة الصلاة عند الجمهور ، فهذا الترديدان فى مراد ذلك الذى تأول كلام مالك لم يتم مهما ^(١) الحكم الذى ذكره . وكلام القاضى دار على ترديدين ما لهما ما لهما ^(٢)

(٢) قوله ، ومذهب جمهور الأمة أن ذلك لا يبطل الصلاة ، . أقول : اختلف فى تفسير الخشوع ، فقال الإمام الرازى : قيل الخوف ، وقيل السكون ، وقيل المجموع منهما وهو الأولى . وقال غيره : هو معنى يقوم بالنفس يظهر منه سكون فى الأطراف يلائم مقصود العبادة . واختلف فى كونه شرطاً تبطل الصلاة بتركه ، فقال الغزالى : إنه لا يبعد أن يدعى الاجماع على شرطيته . قال عبد الواحد بن زيد : أجمع العلماء على أنه ليس للعبد من صلاته إلا ما عقل منها . وعن بشر بن الحارث : من لم يخشع فسدت صلاته . وعن الحسن أنه قال : كل صلاة لا يحضر فيها القلب فهى إلى العقوبة أسرع . وعن معاذ : من عرف من على يمينه وشماله متمعداً فلا صلاة له . ولما ذهبوا إليه أدلة من الأخبار والآيات قال تعالى ﴿ أقم الصلاة لذكري ﴾ وقال ﴿ ولا

فهو ما ذكرناه مبيناً ، وإن أريد به أنه لا يستحضرها ، فإن أوقع ذلك شكاً في فعلها ، فحكمه حكم الشاك في الإتيان بالركن ، أو الإخلال بالشرط من غير هذه الجهة . وإن أريد به غير ذلك من ذهاب الخشوع فقد بيناه أيضاً

تكن من الغافلين ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأتمسكوا ﴾ قيل من كثرة الهم ، وقيل من حب الدنيا ^(١) فإن المراد ظاهر ، فإنه قد نبه على سكر الدنيا إذ عين فيه العلة فقال ﴿ حتى تعلبوا ما تقولون ﴾ وكمن من مصل لا يشرب الخمر لا يعلم ما يقول في صلاته . وأخرج ابن ماجه والحاكم وصححه مرفوعاً : إنما فرضت الصلاة لإقامة ذكر الله ، فإذا لم يكن في قلبك للذكر عظمة وهيبة فاقيمة ذكرك ، وأخرج أيضاً وصححه الحاكم مرفوعاً : إذا صليت فصل صلاة مودع لنفسه ، أى مودع لهواه مودع لعمره سائر إلى مولاه . وأخرج الأزدي في الضعفاء مرسله لا ينظر الله إلى صلاة لا يحضر العبد فيها قلبه مع بدنه . ثم الصلاة مناجاة لله فكيف تكون مع الغفلة ؟ وأخرج أبو داود والنسائي وابن حبان مرفوعاً : إن العبد ليصلي الصلاة لا يكتب له عشرها ولا سدسها ، وإنما يكتب للعبد من صلاته ما عقل منها ، هذا ونقل النووي الإجماع على أن الخشوع ليس شرطاً في صحة الصلاة ، وقال الغزالي : الحق الرجوع إلى أدلة الشرع ، وإن أدلة الشرع من الأخبار والآيات ظاهرة في هذا الشرط ، إلا أن مقام الفتوى في التكليف الظاهر يتقيد بقدر صورة مكانة الخلق ، فلا يمكن أن يشترط على الناس إحضار القلب في جميع الصلاة فإن ذلك يعجز عنه الخلق إلا الأقلين ، وإذا لم يكن الاستيعاب للضرورة فلا مرد له ، إلا أن يشترط ما ينطلق عليه الاسم ولو في اللحظة الواحدة ، وأولى اللحظات به لحظة النية وقد شرطها الفقهاء في صحة الصلاة . واعلم أن حضور القلب هو تفرغه عن غير ما هو ملابس له ومتكلم به ، ويكون العلم بالفعل والقول مقرونين معاً ، ولا يكون الفكر جارياً في غيرهما ، وغية القلب عن المناجاة والغفلة عن الصلاة ليس لها سبب إلا الخواطر الواردة

(١) يياض بالأصل . وقد صرف المحشى رحمه الله الآية إلى غير المقصود منها وهو سكر الخمر ، وأما الغفلة عن الصلاة بأمور الدنيا فلا تسمى سكرأ ، بل هو من وسوسة الشيطان وهو منهى ، مع أن من لم يعقل في صلاته لا أجر له لكنه لا يؤمر بالإعادة

وهذا الذى ذكرناه ^(١) إنما هو بالنسبة إلى إعادة الصلاة ، وأما بالنسبة إلى جواز الدخول فيها ، فقد يقال : إنه لا يجوز له أن يدخل فى صلاة لا يتمكن فيها من تذكر إقامة أركانها وشرائطها ^(٢)

على القلب ، فالعلاج فى إحضار القلب دفع الخواطر ، وتدفع بدفع أسبابها ، والخواطر تكون أموراً خارجية أو أموراً باطنية ، والخارجية والباطنية موارد المشاعر الخمس ، فإذا حفظها اندفع الخاطر الناشئ عنها ، فانه قد ينتظر الشئ فيشغل قلبه التفكير فيه ، ثم يغيب عند صورته مرتسمة فى قلبه تشغله عما هو فيه فيدفع هذا بحفظ البصر ، وقس عليه غيره . وقد أخرج الشيخان أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما صلى فى الخيصة التى عليها أعلام نزعها بعد صلاته وقال : انها ألهتنى عن صلاتى ، وأخرج ابن المبارك مرسلًا بإسناد صحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم جدد شرك فعله ثم نظر إليه فى الصلاة إذ كان جديداً فأمر أن ينزع منها ويرد الشرك الخلق . وأخرج النسائي بإسناد صحيح أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم فى يده خاتم من ذهب قبل التحريم وكان على المنبر ، فرماه اليهم فقال : شغلنى هذا ، نظرة اليه ونظرة إليكم ، وبالحلة حب الدنيا هو أساس هذه الخواطر . وهذا الكلام لقدرة هذه التعليقة كاف

(١) قوله : وهذا الذى ذكرناه . . أقول : من الحكم الذى قاد اليه الترديدان

إنما هو بالنسبة إلى إيجاب الإعادة

(٢) قوله : من إقامة أركانها وشرائطها . . أقول : وذلك أنه ليس الصلاة المأمور

بها إلا ما كانت بأركانها وشرائطها ، فإذا علم عدم تمكنه من ذلك حرم عليه الدخول معتدّاً بها فانه يلعب بالعبادة . وقال بعض الناظرين من شراح العمدة يعارض الشارح بمثل ما عارض به القاضى عياض فيقال : هذا الذى ذكره ليس خاصاً بهذه المسألة بل كل ما أدى إلى ذلك يلزم أن يكون بالحكم كذلك . انتهى . وهذا قصور فهم عن مراد الشارح ، فانه لم يعترض القاضى بسبب أنه خص هذه المسألة بالحكم من الإعادة ، بل بأن ما ذكره داخل تحت القواعد الكلية ولا يقتضى إعادة الصلاة مطلقاً كما قاله القاضى ، فهو اعتراض عليه بطلان ما حكم به . وأما كلام الشارح فانه يستلزم أن كل

وأما ما أشار إليه بعضهم من امتناع الصلاة مع مدافعة الأخبثين ، من جهة أن خروج النجاسة عن مقرها يجعلها كالبارزة ^(١) ، ويوجب انتقاض الطهارة ، وتحريم الدخول في الصلاة ، من غير التأويل الذي قدمناه ، فهو عندي بعيد . لأنه إحداث سبب آخر في انتقاض الطهارة ^(٢) من غير دليل صريح فيه . فإن استند إلى هذا الحديث ، فليس بصريح في أن السبب ما ذكره . وإنما غاية أنه مناسب أو محتمل . والله أعلم

* * *

٥٢ — الحديث التاسع : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال :
« شَهِدَ عِنْدَ _____ دِي ^(٣) »

ما كان الدخول فيه يؤدي إلى التلعب بالصلاة أنه لا يجوز الدخول فيها ، لأنه خاص بهذه المسألة . ويستدل للشارح بقوله تعالى ﴿ ولا تقربوا الصلاة وأتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ﴾

(١) قوله « عن مقرها يجعلها كالبارزة » . أقول : أى من محل استقرارها في المعدة والمجارى

(٢) قوله « لأنه إحداث سبب آخر في انتقاض الوضوء » . أقول : ولأنه لا يقين أنه قد خرجت النجاسة من مقرها ، فانها دعوى بلا دليل . على أنها لا تصير نجاسة ولا يطلق عليها اسم النجاسة من بول ولا غائط إلا بعد خروجها وانفصالها عن الانسان ، وأما مثل قوله « بين هذين تحمل العذرة » ، فانه مجاز عما يؤول اليه ، وإلا فان الذى فى باطنه لا يقال لها عذرة ، بل غذاء وطعام وشراب

(٣) (الحديث التاسع) قال « شهد عندي » . أقول : أى أعلمنى وأخبرنى ، ولم يرد شهادة الحكم ، ولفظ « شهد » ، تأتى لثلاثة معان : الأول بمعنى حضر ﴿ فن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ فسروه بأحد معنيين : من شهد الشهر فى المصر ، أو من شهد المصر فى الشهر وهما متلازمان . والثانى بمعنى الخبر كما فى الحديث . والثالث الاطلاع

رِجَالٌ مَرْضِيُونَ^(١) - وَأَرْضَانِ عِنْدِي عُمرُ - أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنِ الصَّلَاةِ
بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ ، وَبَعْدَ الْعَصْرِ حَتَّى تَغْرُبَ ،

٥٣ - الحديث العاشر : عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن رسول

الله ﷺ قال « لَا صَلَاةَ بَعْدَ الصُّبْحِ حَتَّى تَرْتَفِعَ الشَّمْسُ » ، وَلَا صَلَاةَ بَعْدَ الْعَصْرِ
حَتَّى تَغِيبَ الشَّمْسُ »

في الحديث الأول : رد على الروافض^(٢) فيما يدعونه من المباينة بين أهل
البيت^(٣) وأكابر الصحابة رضي الله عنهم

على الشيء ، ومنه ﴿ والله على كل شيء شهيد ﴾ ، ومن هنا قيل : إذا كان خبر شهادة
فليس مع من اشترط لفظ الشهادة فيها من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس
صحيح ، وللمسألة بسط في محلها

(١) قوله « مرضيون » . أقول : قال في الفتح : لا أشك في صدقهم ودينهم .
ثم قال : ولم يقع لنا تسمية الرجال المرضيين الذين حدثوا ابن عباس هذا الحديث .
وبلغني أن بعض من تكلم على العمدة تجاسر وزعم أنهم المذكورون فيها عند قول
المصنف : وفي الباب عن فلان وفلان ، ولقد أخطأ هذا المتجاسر خطأ بينا ، فلا حول
ولا قوة إلا بالله

(٢) قوله « الروافض » . أقول : في القاموس أنهم فرقة من الشيعة بايعوا زيد بن
علي ثم قالوا : تبرأ من الشيخين . فأبى وقال : كانا وزيري جدي ، فتركوه ورفضوه
وارفضوا عنه

(٣) قوله « بين أهل البيت » . أقول : يتم الرد بعد معرفة كلام الرافضة في
تعيين أهل بيته صلى الله عليه وآله وسلم وأنهم يعدون العباس وأولاده منهم ، ولعل
رأيهم أن أهل البيت أخص من ذلك فلا يتم الرد

وقوله « نهى عن الصلاة بعد الصبح ، أى بعد صلاة الصبح ^(١) » وبعد العصر ، أى بعد صلاة العصر ، فإن الأوقات المكروهة ^(٢) على قسمين منها : ما يتعلق الكراهة فيه بالفعل ^(٣) ، بمعنى أنه إن تأخر الفعل لم تكره الصلاة قبله ، وإن تقدم في أول الوقت كرهت . وذلك في صلاة الصبح وصلاة العصر ^(٤) .

(١) قوله « أى بعد صلاة الصبح » . أقول : يحتمل أنه تقدير للمضاف للدليل الدال عليه وهو ما يأتى له ، ويحتمل أنه بيان لكونه أريد بلفظ الصبح والعصر الصلاة ، فانهما يطلقان عليها

(٢) قوله « فإن الأوقات المكروهة » . أقول : الفاء تعليلية إبانة لعلّة التقدير ، ووصف الأوقات بالمكروهة من الوصف بحال المتعلق ، أى المكروهة الصلاة فيها ، لا أن الوقت نفسه مكروه بل الكراهة بما يقع فيه من الصلاة ، والنهى الأصل فيه التحريم فالكراهة من آدابها التحريم والعبارة النبوية لم يأت بلفظها في العمدة

(٣) قوله « بالفعل » . أقول : أى بفعل الصلاة التى علق النهى بتعديّه فعلها

(٤) قوله « وذلك في صلاة الصبح وصلاة العصر » . أقول : في المنار أما القصر فلا نعلم خوفاً في عدم الكراهة أى بعد دخول الوقت قبل فعل الصلاة ولا ورد تصريح بذلك ، وأما الفجر ففيه خلاف : قال بالكراهة جماعة من السلف والخلف والحنابلة . وقال الريمى : إنه الأظهر من مذهب الشافعية . ويدل له قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا صلاة بعد طلوع الفجر إلا ركعتي الفجر » أخرجه الطبرانى وأبو داود والترمذى والنسائى والبيهقى من حديث ابن عمر ، وأخرجه البيهقى أيضاً من حديث أبى هريرة وابن عمر ، وأخرجه أيضاً عن سعيد بن المسيب مرسل . وعلى هذا فرواية « بعد الفجر » تحمل على ظاهرها بلا حذف مضاف ، فلا شك في رجحان الكراهة والله أعلم . انتهى . قلت : حديث ابن عمر مقدوح في سنده ، قال الترمذى : غريب لا نعرفه إلا من حديث قدامة بن موسى . قال الحافظ ابن حجر : وقد اختلف في اسم شيخه : قيل أيوب بن حصين . وقيل محمد بن حصين ، وهو مجهول . انتهى . هذا وقد ثبت في

وعلى هذا يختلف وقت الكراهة في الطول والقصر^(١). ومنها : ما يتعلق فيه الكراهة بالوقت ، كطلوع الشمس إلى الارتفاع ، ووقت الاستواء . ولا يحسن أن يكون^(٢) الحكم في هذا الحديث معلقاً بالوقت ، لأنه لا بد من أداء صلاة الصبح وصلاة العصر . فتعين أن يكون المراد بعد صلاة الصبح ، وبعد صلاة العصر^(٣) وهذا الحديث معمول به عند فقهاء الأمصار ، وعن بعض المتقدمين والظاهرية

البخارى عن حفصة بلفظ « بعد صلاة الصبح » ، ورواه أحمد وأبو داود . وعلى صحة حديث ابن عمر يتعارض مفهوم حديث حفصة ومنطوق حديث ابن عمر لكان المنطوق مقدماً^(١) . ثم أخرج أحمد وأبو داود من حديث يسار مولى ابن عمر قال : رأيت ابن عمر وأنا أصلي بعدما طلع الفجر فقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خرج علينا ونحن نصلي هذه الساعة فقال « ابلغ شاهدكم غائبكم أن لا صلاة بعد الصبح إلا ركعتين » ، فهذا يؤيد حديث ابن عمر ، ويراد بالركعتين نافلة الفجر كما في حديث الطبراني وأبي داود الذي سلف آنفاً

(١) قوله « وعلى هذا يختلف وقت الكراهة في الطول والقصر » . أقول : أى من جهة فعل الصلاتين يحصل الاختلاف طولاً إن قدمها أول وقتها ، وقصراً إن أخرهما عنه

(٢) قوله « أن يكون » . أقول : أى النهى في هذا الحديث أى حديث ابن عباس رضى الله عنه وحديث أبي سعيد

(٤) قوله « فتعين أن يكون المراد بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر » ، أقول : هذا التعيين معلوم قطعاً من دون تقدير مضاف ولا إرادة صلاة الصبح بلفظ الصبح ، فإنه معلوم من ضرورة الدين أن فريضة الوقتين غير داخلية في النهى وأنه إنما وجه إلى النوافل ، ولذا استثنى ركعتي الفجر التي هي نافلته

فيه خلاف من بعض الوجوه ^(١) ، وصيغة النفي ^(٢) إذا دخلت على الفعل في ألفاظ الشارع فالأولى حملها على نفي الفعل الشرعي ^(٣) ، لا على نفي الفعل الوجودي ، فيكون قوله « لا صلاة بعد الصبح » نفيًا للصلاة الشرعية لا الجنسية ، وإنما قلنا ذلك لأن الظاهر أن الشارع يطلق ألفاظه على عرفه وهو الشرعي . وأيضاً ^(٤) فإنا إذا حملناه على الفعل الجنسي - وهو غير متف - احتجنا إلى إضمار لتصحيح اللفظ وهو المسمى بدلالة الاقتضاء ^(٥) ، ويبقى النظر ^(٦) في أن اللفظ يكون عاماً ، أو بجملاً ، أو ظاهراً

(١) قوله « فيه خلاف من بعض الوجوه » . أقول : هذا اللفظ في الفتح ، ولم يبين الخلاف المشار إليه ، إلا أنه ذكر عند تعقب النووى لما ادعى الاجماع أنه حكى عن طائفة من السلف الاباحة مطلقاً وأن أحاديث النهي منسوخة ، وبه قال داود وغيره من أهل الظاهر ، وبذلك جزم ابن حزم انتهى . ولعل هذا مراد الشارح

(٢) قوله « وصيغة النفي » . أقول : هذا كلام على عبارة حديث أبي سعيد

(٣) قوله « فالأولى حملها على نفي الفعل الشرعي » . أقول : حرف النفي في أصله موضوع لنفي الذات نحو لا إله إلا الله ، ويرد لنفي الذات على الصفة ، ويرد لنفي الصفة ، فهنا يحمل على نفي الذات على صفة ولا يحتاج إلى تقدير ، لأن كلام الشارع إذا ورد النفي فيه على فعل توجه النفي إلى عرفه فيما تطلق عليه ألفاظه

(٤) قوله « وأيضاً » . أقول : عطف على قوله « لأن الظاهر » ، يريد إذا حملناه على المعنى الجنسي ، ومعلوم أنه غير منفي إذ قد يقع ، فلا بد من تقدير يصدق به الكلام

(٥) قوله « وهو الذي سمي دلالة الاقتضاء » . أقول . أى الإضمار ، يقال له دلالة الاقتضاء أى إضمار دل عليه اقتضاء المقام له ، فيصدق الكلام مثلاً ، فالمقتضى اسم فاعل والكلام المقتضى اسم مفعول وهو ما يقدر لصحته ^(١)

(٦) قوله « ويبقى النظر » . أقول : أى إذا حملناه على هذا فانه يدور بين ثلاثة

(١) المقتضى باسم المنعول هو ما يدل عليه سابقه من الكلام فيفهم من حوى المقتضى باسم الفاعل وهو مقدر لصحته كما ذكره

في بعض المحامل . أما إذا حملناه على نفي الحقيقة الشرعية لم نحتاج إلى إضمار ، فكان أولى

ومن هذا البحث يطالع على كلام الفقهاء في قوله وَيُحِلُّهُ « لا نكاح إلا بولي »^(١) ، فانك إذا حملته على الحقيقة الشرعية لم نحتاج إلى إضمار ، فانه يكون نفيًا للنكاح الشرعي ، وإن حملته على الحقيقة الجنسية - وهي غير متفية عند عدم الولي حساً - احتجت إلى إضمار ، فحينئذ يضرر بعضهم الصحة^(٢) وبعضهم الكمال . وكذلك قوله وَيُحِلُّهُ « لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل »^(٣) .

أقول : أن يعم جميع [الأفراد] فنقدر كلها ، أو يقال إنه غير عام بتقدير أحدها ، فإن كان عن دليل فهو ظاهر فيه ، وإن كان لا عن دليل كان مجملين أفراد ما يصدق عليه ، وهذا إشارة إلى الخلاف في المسألة . وهو معروف في الأصول

(١) قوله « في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا نكاح إلا بولي . . أقول : أخرجه أبو داود الطيالسي من حديث أبي موسى ، وفيه مقال . والكلام في المعنى الذي أراده الشارح واضح ، وكلامه مبني على الحقيقة الشرعية ، وفيه خلاف في الأصول وكلامه يطول

(٢) قوله « يضرر بعضهم الصحة » . أقول : وهو من يجعل الولي شرطاً لصحة عقد النكاح وهم الخفية ، ولعله يأتي في كتاب النكاح ذكر الحق في المسألة

(٣) قوله « في قوله لا صيام » . أقول : الحديث عن حفصة بلفظ « لا صيام لمن لم يجمع الصيام » أخرجه أهل السنن الأربعة وابن خزيمة في صحيحه والدارقطني ، قال الحافظ ابن حجر : اختلفت الأئمة في رفعه ووقفه ، فقال ابن أبي حاتم : الوقف أشبه ، وقال أبو داود : لا يصح رفعه ، وقال الترمذي : الموقوف أصح ، ونقل في العلل عن البخاري أنه خطأ ، وهو حديث فيه اضطراب ، والصحيح عن ابن عمر موقوفاً ، وقال النسائي : الصواب عندى موقوف ولم يصح رفعه ، وقال أحمد : ما له

وأما حديث أبي سعيد الخدري ^(١) وهو أبو سعيد سعد بن مالك بن سنان ^(٢) ،
وخدرة في الأنصار ، فالكلام في قوله ، لا صلاة ، قد تقدم . وفي هذا الحديث زيادة
على الأول ، فانه مد الكراهة إلى ارتفاع الشمس ^(٣) ، وليس المراد مطلق الارتفاع ^(٤)

عندى ذلك الإسناد ، وقال الحاكم في الأربعين : صحيح على شرط الشيخين ، وقال في
المستدرک : صحيح على شرط البخارى ، وقال الدارقطنى : رواه ثقات إلا أنه روى
موقوفاً ، وقال الخطابى : أسنده عبد الله بن أبي بكر والزيادة من الثقة مقبولة ، وقال
ابن حزم : الاختلاف فيه يزيد في الخبر قوة ، وقال الدارقطنى : كلهم ثقات . انتهى .
إلا أنه قد تعقب كلام الدارقطنى بأن فيهم عبد الله بن عباد اتهمه غير واحد بهذا
الحديث ، وقال ابن حبان : يقلب الأخبار ، وعنده نسخة موضوعة ، ذكر ذلك
المنائوى

(١) قوله ، وأما حديث أبي سعيد ، . أقول : هكذا في النسخ ، وقاعدة الشارح
التكلم على الصحابي الراوى قبل التكلم على ألفاظ الحديث ، وهنا قد تقدم الكلام
على لفظه كما عرفت ، فكان هذا تفنن من الشارح ، أو وقع ذلك عن استملى عنه

(٢) قوله ، ابن سنان ، ابن ثعلبة بن عبيد بن الأبرج بفتح الهمزة وسكون
الموحدة وفتح الجيم هو خدرة بضم الخاء المعجمة وسكون الدال المهملة ، وهو أخو
خدادة : وخدرة وخدادة بطنان من الأنصار . كان أبو سعيد من الحفاظ المكثرين ،
روى ألف حديث ومائة وسبعين حديثاً ، وكان من العلماء الحفاظ ، أول مشاهده
الحدائق لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رده في أحد وكان ابن ثلاث عشرة سنة ،
توفي سنة أربع وستين على ما رجحه النووى وعمره أربع وسبعون ، ودفن بالبقيع

(٣) قوله ، فانه مد الكراهة إلى ارتفاع الشمس ، . أقول : بخلاف حديث ابن
عباس فانه غياه بطولوع الشمس ، فهذا الحديث مقيد لما أطلقه الأول

(٤) قوله ، مطلق الارتفاع ، . أقول : الذى فى الأحاديث لفظ الارتفاع ،
وأما ذكر مقداره بالرح أو الرخين فقد ذكره فى شرح نظم الهدى من حديث عمرو
ابن عبسة عند مسلم والنسائى وأبى داود والطبرانى

عن الأفق ، بل الارتفاع الذى تزول عنده صفرة الشمس أو حرمتها ، وهو مقدر بقدر
ريح أو رعين

فائدة : قال ابن عبد السلام فى القواعد الكبرى : لم أقف على معنى كراهة الصلاة
فى الأوقات الخمس ، ولا على معنى التعليل بطلوها بين قرنى الشيطان ^(١) ومقاربتها لإياه
فى الاستواء والتضييف للغروب ، وقد علل ذلك بأن عبادة يصلون فى هذه
الأوقات وهذا لا يصح ، فإن تعظيم الله فى الأوقات التى يسجد فيها لغيره أولى لما فيه
من إرغام أعدائه . ولست أتكلف الكلام فيما لا أعليه ولا الجواب بما لا أفهمه ،
والموفق من رأى المشكل مشكلا والواضح واضحا ، ومن تكلف ذلك لم يخل عن
جهل أو كذب . انتهى . وفى شرح السنة للبعوى أن النهى عن الصلاة فى الأوقات المنهى
عنها غير معقول المعنى ، وسبقه إلى ذلك الخطابى . وتعقب بأن فى بعض الأحاديث
الصحيحة الإشارة إلى علة النهى وهى أنها تطلع بين قرنى الشيطان ، ويسجد لها حيثئذ
الكفار ، فالنهي لترك مشابهة الكفار ، قيل : وهى علة قاصرة لا تشمل الأوقات ،
قلت : أخرج مسلم حديث عمرو بن عبسة وفيه : حتى يستقل الظل بالريح ، ثم أقصر
عن الصلاة فإنها حيثئذ تسجر فيه جهنم ، ثم قال : ثم أقصر عن الصلاة حين تغرب ،
فإنها تغرب بين قرنى الشيطان ، وحيثئذ يسجد لها الكفار . فأشار إلى علة النهى فى
الثلاثة الأوقات ، فأما عند الطلوع والغروب فللبعد عن التشبه بالكفار ، وقد لاحظ
الشارع ذلك فى محلات عديدة ، وأما وقت الزوال فإنها تسجر فيه جهنم ، وكان ابن
عبد السلام لا يجهل ما ورد ، إنما رأى الحكمة خفية فى النهى عن العبادة لله الواحد
القهار عند عبادة الكفار ، وأنه كان النظر يقتضى بأنه يحسن أن يشرع عند عبادتهم
إظهار عبادة الله مضادة لهم وإرغاماً ، فإن أراد هذا فله وجه ، وجوابه الرجوع إلى
الحكمة المطلقة . نعم النهى عن الصلاة عند تسجير جهنم قد يقال فيه إن الصلاة سبب

(١) لا أدري لماذا لم تظهر العلة ، مع أن حديث عمرو بن عبسة صريح فى أنه ﷺ علل
النهي بـوجود الكفار لها ، وأنها تطلع بين قرنى شيطان ، فإذا صلى أحد فى تلك الأوقات
شابه الكفار فورد النهى منه ﷺ عن التشبه بهم ، وسيوضحه المحقق قريباً

وقوله « لا صلاة » ، في الحديثين عام في كل صلاة ، وخصه الشافعي ومالك رحمهما الله بالنوافل ^(١) ، ولم يقلوا به في الفرائض الفوائت ، وأباحاها في سائر الأوقات .

الرحمة فيكون وقت عبادة لدفع شر العذاب بالرحمة ^(١) ، وليس فيه شبه بالكفار . وأجاب أبو الفتح اليعمرى بأن التعليل إذا جاء من جهة الشارع وجب قبوله وإن لم يفهم معناه . وقال ابن المنير : وقت ظهور أمر الغضب لا ينجح فيه الطلب إلا من أذن له ، والقول بحديث الشفاعة حيث اعتذر الأنبياء سوى نبينا لكونه أذن له . انتهى . وقر من بعده وفيه تأمل . وفي الفتح تنبيه ، قال بعض العلماء المراد بحصر الكراهة في الأوقات الخمسة إنما هو بالنسبة إلى الأوقات الأصلية ، وإلا فقد ورد أنه يكره التنفل وقت إقامة الصلاة ووقت صعود الإمام لخطبة الجمعة وفي حال الصلاة جماعة لمن لم يصلها . وعند المالكية كراهية التنفل يوم الجمعة حتى ينصرف الناس ، وعند الحنفية كراهية التنفل قبل صلاة المغرب ^(٢) . قلت : وعند المالكية أيضاً ، ونقلوا عن مالك أنه قال : كراهة النفل لحماية للذرائع عن كثرتة فيها ، فتأخر المغرب عن وقتها المختار أو عن أوله

فائدة : قوله « بين قرني الشيطان » ، قال الهروي : قيل قرناه جانباً رأسه ، وقيل معنى القرن القوة أى يطلع عند قوته ، والراجح عند جماعة من المحققين الأول ، وهو أن المراد جانباً رأسه ، ومعناه أنه يدنو رأسه إلى الشمس في هذه الأوقات ليصير الساجد لها كالساجد له

(١) قوله « بالنوافل » . أقول : يدل له ما في بعض الأحاديث « إلا ركعتين ،

(١) إنما منعت الصلاة وقت تسجير جهنم لأن الكفار الذين يعبدون النار يسجلونها ثم يسجدون لها ، فنهى ﷺ عن ذلك إبعاداً للأمة عن التشبه بهم ، وإذا ورد النص فلا حاجة بنا إلى البحث عن العلة ، فكيف إذا كانت صريحة

(٢) قد ورد عن أنس رضي الله عنه قال : كنا نبتدر السوراء بعد أذان المغرب حتى يظن من دخل أن الصلاة قد أقيمت وذلك عملاً بقوله ﷺ كما في أبي داود « صلوا قبل المغرب » . ثم قال في الثانية « لمن شاء » ،

وأبو حنيفة يقول بالامتناع ، وهو أدخل في العموم ، إلا أنه قد يعارض بقوله وكانت من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها ، . وكونه جعل ذلك وقتاً لها ، وفي رواية « لا وقت لها إلا ذلك » ، إلا أن بين الحديثين عموماً وخصوصاً من وجه ، فحديث

أخرجه أحمد وأبو داود ، وحديث ابن عمر « أى نافلة » ، فانه يدل أنه أريد النوافل إذ الأصل في الاستثناء الإيصال ، وليس المراد بالركعتين فريضة الوقت إذ هو معلوم طلبها وفعلها في ذلك الوقت من ضرورة الدين ، فلا يلزم أنه عام للصلاة ، ويؤيد ما ذهب إليه مالك أن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم التي نام عنها في الوادي وصلاتها بعد الخروج منه ، وذكر العلة في عدم إتيانها بها في محل نومه بأنه واد حضر فيه الشيطان ، لو كانت العلة في تأخيرها الوقت المكروه لأبان ذلك لهم ، إلا أنه قد يقال : ما اتقوا من النوم إلا وقد خرج وقت الكراهة ، لما في الرواية من أنه ما أيقظهم إلا حر الشمس ، ولا يدرك حرها إلا بعد خروجه . والشارح المحقق لم يزد على بيان تعارض الدليلين ولم يرجح أحدهما ، فالأظهر أنه لا تعارض ، وأن حديث النهي موجه إلى النافلة بدليل استثناء ركعتي نافلة الفجر ، والأصل في الاستثناء الاتصال كما مر ، ولئن سلم فالنهي من باب دفع المفسدة ، والأمر من باب جلب المصلحة ، ودفع المفسدة أرجح فيترجح النهي كما عرف في الأصول . ويجرى هذا البحث أصلاً ورداً في مثل تعارض عموم أحاديث النهي عن الصلاة في الأوقات المكروهة ، وعموم حديث « إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يركع ركعتين » ، رواه ابن عدى والعقيلي والبيهقي في الشعب من حديث أبي هريرة ، فيقال : ترجح تلك العمومات لكونها نهيًا ، ولا يقال هذا نهى أيضاً عن الجلوس لأننا نقول هو غير مراد لذاته بل لغايته فهو في قوة فليصل قبل جلوسه ، فهو نهى مقيد بالغاية فهي المرادة فهي من المأمورات ، وأما تعبيرهم بذوات الأسباب واستدلالهم بقضائه صلى الله عليه وآله وسلم نافلة الظهر بعد العصر واستمراره عليها فعبارتهم بذوات الأسباب شاملة لكل نافلة ، إذ ما من نافلة إلا لها سبب أقله نذبا الدال عليه عموم « الصلاة خير موضوع » ، فمن أراد أن يستكثر فليستكثر ، رواه الطبراني في الأوسط عن أبي هريرة ، فيلزم إن قلنا بذلك أن لا يبقى لأحاديث النهي عن الأوقات محل بوجه إليه ، وإن أرادوا

النهى عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر خاص في الوقت عام في الصلاة ، وحديث
النوم والنسيان خاص في الصلاة الفائتة عام في الوقت ، فكل واحد منهما بالنسبة إلى
الآخر عام من وجه وخاص من وجه ، فليعلم ذلك

بالأسباب أموراً خاصة كتجية المسجد فلا وجه لتخصيص بسبب عن سبب ، ونجبة
المسجد من التخصيص على بعض أفراد العام وهو لا يقتضى تخصيصه ، فالحق أن ذوات
الأسباب داخلة تحت النهى لعمومه لها ، ولا يقوى القياس على قضائه صلى الله عليه
وآله وسلم للنافلة لاحتمال اختصاصه بذلك ^(١) بدليل فعلها في منزله دائماً ، فانه يحتمل
أنه لا يقتدى به . ولئن سلمنا صحة القياس فالحكم في المقيس عليه هو القضاء فيلحق
به الحكم في الفرع ، ويقال يجوز قضاء نافلة فاتت في وقتها في وقت الكراهة ولا يقال
تصلى ذات السبب أداء في ذلك الوقت ، إذ هذا غير الحكم في المقيس عليه . والعجب
من الاستدلال بذلك لأداء ذوات الأسباب ، وكأنه يقول : من أجاز تأدية ذوات
الأسباب مستدلاً بفعله صلى الله عليه وآله وسلم ، إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان
فعله في أول يوم قضاء لما فاتت من نافلة الظهر ، لكنه استمر على ذلك ، وهذا الذي
استمر عليه ليس بقضاء بل تأدية نافلة فالقياس عليها ، وقد يقال : هذا الفعل خاص به
كما أشار إليه الراوى بقوله : وكان عمله ديمة ، إذا فعل شيئاً أثبتته ، ولئن سلمناه فهذه
الصلاة التي استمر فيها ليست ذات سبب خاص بل نافلة مطلقة داخلة تحت عموم
فضائل النوافل المطلقة فما بالكم جعلتم الحكم فعل ذات السبب الخاص بل يلزمكم إلحاق
مطلق النافلة وأنه يرفع أحاديث النهى بالكلية وأتم لا تقولونه ، ثم إنه قد تقرر أنها
إن تعارضت الأفعال والأقوال فالأقوال أرجح ، وهذا مرجح آخر مضاف إلى
أرجحية النهى ، فان مرجح النهى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما ورد في حديث
عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من لم يصل ركعتي الفجر

(١) لا سيما وقد نهى أم سلة عن مثلها كما أخرجه الترمذى وغيره عنها قالت : صلى
رسول الله ﷺ ركعتين بعد العصر ، فبعثت الجارية تسأله عن ذلك وكان عندي نساء من
الأنصار فقال : هما ركعتا الظهر ، فسأله أنقضيهما اقتداء بك ؟ فقال : لا

قال المصنف رحمه الله : وفي الباب ^(١) عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي هريرة وسمره بن جندب وسليمان بن الأكوع وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وكعب بن مرة وأبي أمامة الباهلي وعمرو بن عبسة السلمي وعائشة رضي الله عنهم والصنابحي ولم يسمع من النبي ﷺ وحديثه مرسل ^(٢)

فليصلها بعد طلوع الشمس ، أخرجه الترمذي ، وهذا هو الموافق لما عند مسلم من تعليق النهي بعد الصلاة في قوله ، لا صلاة بعد صلاة الفجر حتى تطلع الشمس ، فيعم النهي الأشخاص والصلاة ذات الأسباب وغيره فتأمل ^(١)

(١) قوله « وفي الباب ، . أقول : قال الزركشي هذا تابع فيه الترمذي ، لكن المصنف قد يشعر كلامه بأن الباب متفق عليه كله ، وليس كذلك إنما المتفق عليه حديث ابن عمر وأبي هريرة ، وانفرد مسلم بحديث عائشة وابن عبسة - وهو بفتح المهملة بينهما باء موحدة ثم سين مهملة مفتوحة بلا خلاف - قال في الإمام ^(٢) : ومن ضعفة الفقهاء والطلبة من يدخلوننا بين العين والباء ، وهو خطأ كبير وتصحيح شديد . وأخرج أبو داود والنسائي حديث علي ، وأخرج ابن ماجه حديث الصنابحي - بضم الصاد المهملة ثم نون وبعد الألف موحدة مكسورة ثم حاء مهملة بعدها ياء النسبة - نسبة إلى الصنابح بطن من مراد

(٢) قوله « ولم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم وحديثه مرسل ، انتهى . ولما رأى المصنف حديثه في النهي عن الأوقات في سنن النسائي من جهة مالك وسماه أبا عبد الله قطع بأن حديثه مرسل ، لكن جاء في مسند أحمد التصريح بالسماع ، ويأتي

(١) قد جمع بعض العلماء بين حديث « إذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصل ركعتين ، وحديث النهي عن الصلاة في أوقات النهي أن النهي خاص بالأوقات القصيرة وهي ما قبل الغروب وبعد الطلوع حتى ترتفع وقبل الزوال ، أما في الوقتين الطويلين فلا

(٢) الإمام الجامع أحاديث الأحكام لابن دقيق العيد ، انظر ج ١ ص ٢٧

أما عليّ فهو علي بن أبي طالب أمير المؤمنين أبو الحسن ^(١) واسم أبيه أبي طالب عبد مناف ، وقيل اسمه كنيته . وعلى رضى الله عنه ذو الفضائل الجمّة التي لا تحصى ^(٢) ، قيل أسلم وهو ابن ثلاث عشرة ^(٣) ، أو اثنتى عشرة ، أو خمس عشرة ،

تحقيق ذلك قريباً . فهؤلاء عشرة من الذين عدم المصنف خرجنا أحاديثهم ، وينظر في تخرّيج حديث معاذ بن عفراء

(١) قوله « أبو الحسن » . أقول : وكناه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبا تراب لما جاء إلى بيته فلم يجده فقال لفاطمة : أين ابن عمك ؟ قالت : كان بينى وبينه شيء . ففاضني ولم يقل عندى . فقال لإنسان : انظر أين هو ؟ فجاء فقال : هو في المسجد راقد ، فجاءه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو مضطجع قد سقط رداؤه عن شقه فأصابه تراب ، فقام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمسحه عنه ويقول : قم يا أبا تراب . رواه مسلم . قال سهل : وما كان لعلّ اسم أحب إليه من أبي تراب وإنه كان ليفرح إذا دعى به . وذكر الزمخشري في ربيع الأبرار في تسميته بعلي أنه ولد على رضى الله عنه وأبوه غائب ، فسمته أمه حيدرة ، فلما قدم أبوه حوله وسماه علياً

(٢) قوله « ذو الفضائل الجمّة التي لا تحصى » . أقول : قد أفرد الذهبي ترجمته في مجلد ، قال : وهى في تاريخ ابن عسّاكر أرجح من مجلد ونصف . قلت : وقد ألفت في فضائله عدة كتب ، وقد ذكرنا شرطاً صالحاً من أحواله في الروضة الندية ^(١)

(٣) قوله « أسلم وهو ابن ثلاث عشرة » . أقول : قال البرماوى هو أول من أسلم من الصحابة ^(٢) في قول كثير من أهل العلم كابن عباس وزيد بن أرقم وغيرهما ، واختلف في سنه حين أسلم على سبعة أقوال أدناها ثمان سنين وأعلىها ست عشرة سنة ، وصح

(١) شرح التحفة العلوية . ذكرت في مصنفاته في ترجمته أول الكتاب ج ١ ص ٤٠

(٢) الصحيح أن أول من أسلم من الصحابة أبو بكر الصديق رضى الله عنه . وقد يقال إن علياً أول من أسلم من الفتيان

أوست عشرة، أو عشر، أو ثمان. أقوال. وقتل رضى الله عنه بالكوفة^(١) سنة أربعين من الهجرة في رمضان

وأما عبد الله بن مسعود بن شمش^(٢)، فهو أبو عبد الرحمن، أحد علماء الصحابة وأكبرهم. مات بالمدينة سنة اثنتين وثلاثين

ابن عبد البر فيها ثلاث عشرة، وأشار الشارح إلى الأقوال كلها إلا القول بأنه أسلم سنة تسع وهو سابعها، وفي المستدرک قال: صحيح على شرط الشيخين أنه قال على: أنا عبد الله وأخو رسوله، وأنا الصديق الأكبر^(٣) لا يقولها بعدى إلا كاذب، صليت قبل الناس سبع سنين

(١) قوله «وقتل بالكوفة». أقول: قتله عبد الرحمن بن ملجم، ضربه بسيف مسموم في جبهته فأوصله دماغه ليلة الجمعة سابع وعشرين شهر رمضان، وتوفي يوم الأحد تاسع وعشرين، كانت خلافته أربع سنين وسبعة أشهر وأياماً، وقيل غير ذلك في الكسور، وأعقب من الولد أربعين إلا ولداً، وعدهم البرماوى بأسمائهم إحدى عشرة من الإناث والبقية من الذكور، روى له عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خمس مائة حديث وثمانون حديثاً

(٢) قوله «ابن شمش». أقول: هو بالشين المعجمة مفتوحة وسكون الميم وخاء معجمة، ومنهم من يقول: عبد الله بن مسعود بن غافل بالغين المعجمة والفاء ابن شمش، وقيل: ابن حبيب، وقيل ابن قار بالقاف والراء وقيل بالفاء والراء ابن شمش، وقيل غير ذلك. أسلم قديماً قبل عمر بن الخطاب بزمان، قيل: كان سادساً في الاسلام، وأسلفت أمه أم عبد. وجاء عنه: لقد رأيتني سادس ستة، وما على الأرض غيرنا، رواه الطبرانى. وهو الذى قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «اقرأ على»، فقرأ عليه سورة النساء كما فى الصحيحين. هاجر إلى الحبشة وشهد بدرأ وما بعدها من

(١) هذا لا يصح عن على، فان الصديق الأكبر هو أبو بكر، صدق الرسول حين كذبه الناس، وآواه حين طرده الناس

﴿وأما عبد الله بن عمر : فهو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب بن نفيل^(١) بن عبد العزى بن رياح^(٢) بن عبد الله بن قرط^(٣) بن رزاح^(٤) بن عدى ابن كعب بن مرة العدوى . ورياح في نسه بكسر الراء وبعدها ياء آخر الحروف . ورزاح بفتح الراء المهملة ، بعدها زاي مفتوحة ، وتوفى رحمه الله في سنة ثلاث وسبعين^(٥)

المشاهد وصلى القبلتين وشهد له صلى الله عليه وآله وسلم بالجنة . كان يشبه به صلى الله عليه وآله وسلم في هديه وسمته كما في صحيح البخارى . ولى القضاء بالكوفة وبيت المال بها لعمر وصدرأ من خلافة عثمان ، ثم سافر إلى المدينة ومات بها قاله ابن الأثير . وقال النووى في التهذيب : إنه مات بالكوفة . وقيل : إنه عاد إلى المدينة ودفن بالبقيع . واتفقوا أنه مات وهو ابن أربع وستين سنة . روى له عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثمان مائة حديث وثمانية وأربعون حديثاً

(١) قوله : ابن نفيل . . أقول : بضم النون وفتح الفاء

(٢) قوله : رياح . . أقول : بكسر الراء المهملة وبالمثناة من تحت وآخره حاء مهملة

(٣) قوله : قرط . . أقول : بضم القاف وسكون الراء وآخره طاء مهملة

(٤) قوله : رزاح . . أقول : بفتح الراء وبعدها زاي وآخره حاء مهملة ، كذا قيده ابن الأثير والنووى ، لكن في الروض أن الشيخ أبا بجر قيده بكسر الراء . وكلام الشارح يوافق الأولين . أسلم عبد الله مع أبيه بمكة صغيراً ، وهاجر قبل أبيه وشهد بدراً ، واختلفوا في أحد . وأول مشاهده الخندق على الصحيح . كان عبد الله من أهل العلم والورع والزهد ، شديد التحرى والاحتياط في فتواه . روى له عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ألفا حديث وستمائة حديث وثلاثون حديثاً

(٥) قوله : توفى سنة ثلاث وسبعين . . أقول : بعد قتل ابن الزبير بثلاثة أشهر

وأما عبد الله بن عمرو فهو أبو محمد - وقيل : أبو عبد الرحمن ، وقيل أبو نصير ^(١) ، بضم النون وفتح الصاد - عبد الله بن عمرو بن العاص بن وائل بن هاشم بن سعيد - بضم السين وفتح العين ^(٢) - ابن سهم ، السهمي . أحد حفاظ الصحابة للحديث ، والمكثرين فيه عن رسول الله ﷺ . قيل : إنه مات ليالى الحرّة ^(٣) ،

وقيل سنة ، وقيل سنة أربع وسبعين ، ودفن بذي طوى في مقبره ، وقيل دفن بفتح ^(٤) وله أربع وثمانون سنة ، وقيل ست

(١) قوله « أبو نصير » . أقول : وقيل أبو عبد الرحمن ، وقيل أبو محمد ورجحه النووي

(٢) قوله « ابن سعيد بضم السين وفتح العين » . أقول : وقال البرماوى ابن سعيد بضم السين وفتح العين المهملة . ثم قال : ابن سعد بن سهم . وفي رابع الجامع لابن الأثير : ابن هاشم بن سعيد بضم السين وفتح العين ابن سعد بن سهم ، فوسطها سعد بين سعيد وسهم . وكان أبوه أكبر منه بثلاث عشرة سنة ، وقيل باثنتي عشرة ورجحه النووي ، وقيل ياحدى عشرة . كان عبد الله ^(٢) عالماً حافظاً عابداً ، استأذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يكتب حديثه فأذن له ، روى سبع مائة حديث . قال البرماوى : إنما قلت الرواية عنه مع كثرة ما حمله لأنه سكن مصر وكان الواردون إليها قليلا ، بخلاف أبي هريرة فإنه سكن المدينة والمدينة مقصد المسلمين من كل جهة

(٣) قوله « ليالى الحرّة » . أقول : بفتح الحاء المهملة وتشديد الراء ، هى حرّة واقم التى كانت فيها واقعة مسلم بن عقبة بأهل المدينة ، وكان أميراً ليزيد بن معاوية ،

(١) فج موضع قرب المدينة بينها وبين مكة يقال له « فج الروحاء » ، كان طريق النبي ﷺ عليه عام الفتح

(٢) هو عبد الله بن عمرو بن العاص ، وسبق له ترجمة

وكانت الحرة يوم الأربعاء لليلتين بقيتا من ذى الحجة سنة ثلاث وستين . وقيل :
مات سنة ثلاث وسبعين . وقيل : غيره ^(١)

وأما أبو هريرة : فقد تقدم الكلام عليه

وأما سمرة : فأبو عبد الرحمن - وقيل : أبو عبد الله ، أو أبو سليمان ، أو
أبو سعيد - سمرة بن جندب - بضم الدال ^(٢) ، وقد يقال بفتحها - ابن هلال .
فزارى ^(٣) ، حليف الأنصار . قاله الواقدي . توفي بالبصرة ^(٤) في خلافة معاوية سنة
ثمان وخمسين

بمنه لحرب أهل المدينة ^(١) وهي واقعة مشهورة . ورجح هذا القول في وفاة عبد الله
النوى

(١) قوله « وقيل غيره » . أقول : فقيل توفي بفلسطين سنة خمس وستين ، وقيل
في مكة سنة سبع وستين ، وقيل ثمان وستين وهو ابن اثنتين وسبعين سنة ، وقيل
بالطائف سنة خمس وخمسين ، وقيل مات بمصر سنة خمس وستين

(٢) قوله « بضم الدال » . أقول : وضم الجيم

(٣) قوله « فزارى » . أقول : بفتح الفاء وبالألف ، توفي أبوه وهو
صغير ، فقدمت به أمه على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدينة ، تزوجها
أنصارى وكان في حجره حتى كبر ، قيل أول مشاهدته أحد ، روى له عن النبي صلى
الله عليه وآله وسلم مائة وثلاثة وستون حديثاً

(٤) قوله « توفي بالبصرة » . أقول : وذلك أنه سقط في قدر مملوء ماء حاراً كان
يتعاج بالصعود عليها من كزاز شديد أصابه ، فكان ذلك مصداق قوله صلى الله عليه

(١) عندما استأثروا عليه دعاة ابن الزبير وعلى رأسهم ابن مطيع ، واستنكر هذه
الفتنة وما انطوت عليه من نقض البيعة أعلام الإسلام يومئذ وفي طليعتهم عبد الله بن عمر
وعبد الله بن عباس ومحمد بن علي بن أبي طالب وزين العابدين علي بن الحسين وأضرابهم
(انظر المنتقى من منهاج الاعتدال ص ٢٩٢ - ٢٩٤)

وأما سلمة بن الأكوع ^(١) : فهو سلمة بن عمرو بن الأكوع ، منسوب إلى جده
الأكوع سنان بن عبد الله . وسلمة أسلى ، يكنى أبا مسلم . وقيل : أبا إلياس . وقيل :
أبا عامر . أحد شجعان الصحابة ^(٢) وفضلاهم . مات سنة أربع وسبعين ^(٣) . وهو
ابن ثمانين سنة

وآله وسلم لأبي هريرة وثالث معهما ، آخركم موتاً بالنار ، ^(٤) ذكره البرماوى
(١) قوله سلمة . . أقول بفتح اللام ، والأكوع بفتح الهمزة وسكون الكاف ،
كان سلمة من بايع تحت الشجرة ، وبايع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاث مرات
في أول الناس وأوسطهم وآخرهم وبايعه على الموت ، ويقال إنه الذى كلبه الذئب ،
قال سلمة : رأيت الذئب قد أخذ ظلياً ، فطلبته حتى نزعته منه ، فقال لى : ويحك ما لى
ومالك ^(٢) إلى رزقى ، ومالك نزعته منى ؟ قال فقلت يا عباد الله إن هذا لعجيب ،
ذئب يتسكلم . قال : أعجب من هذا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى أصول النخل
يدعوكم إلى عبادة الله وتابون إلا عبادة الأوثان . قال : فلحقته برسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فأسلمت

(٢) قوله : وكان من شجعان الصحابة . . أقول : وكفى قضيته فى غزاة ذى قرد ،
وهى مسرودة فى كتب السيرة

(٣) قوله : مات سنة أربع وسبعين ، ولم يذكر فى ذلك خلافاً ، وكانت
وفاته بالمدينة ، ومسكنه بالربذة ، فدخل المدينة فتوفى بها ، روى له سبعة وسبعون
حديثاً

(١) قاله عليه السلام لأناس فيهم أبو هريرة والرجال ، وكان أبو هريرة شديد التخوف من
هذا الحديث حتى قتل الرجال مرتداً مع مسيلة الكذاب . قال أبو هريرة ففرج عني . وبه
يظهر أن المقصود نار جهنم لا نار الدنيا ، لأن فى بعض ألفاظه لضرر أحدكم
(٢) يياض ولعله : تعدد

وأما زيد بن ثابت : فهو أبو خارجة ^(١) زيد بن ثابت بن الضحاك بن زيد ، أنصاري نجاري . وقيل : يكنى أبا سعيد . وقيل : أبا عبد الرحمن . يقال : إنه كان حين قدم رسول الله ﷺ المدينة ابن إحدى عشرة سنة ^(٢) . وكان رضى الله عنه من أكابر الصحابة ، متقدماً في علم الفرائض ^(٣) . قيل : مات سنة خمس وأربعين . وقيل : اثنتين . وقيل : ثلاث . وقيل : غير ذلك

وأما معاذ بن عفراء ^(٤) فهو معاذ بن الحارث بن رفاعه بن سواد - في قول ابن إسحاق . وقال ابن هشام : هو معاذ بن الحارث بن عفراء بن الحارث بن سواد بن غنم بن مالك بن النجار . وقال موسى بن عقبة : معاذ بن الحارث بن رفاعه بن الحارث

(١) قوله « وهو أبو خارجة » . أقول : بالخاء المعجمة والراء والجيم

(٢) قوله « ابن إحدى عشرة سنة » . أقول : وكان أول مشاهدته الخندق ، وأعطاه صلى الله عليه وآله وسلم يوم تبوك راية بنى النجار وقال : بالقراءة تقدمه

(٣) قوله « متقدماً في علم الفرائض » ، أقول : ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « أفرضكم زيد » ، وكان أحد فقهاء الصحابة ، وأحد من جمع القرآن وكتبه في خلافة أبي بكر ، ونقله من المصحف في زمن عثمان . روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم اثنتين وسبعين حديثاً

(٤) قوله « وأما معاذ بن جبل » . أقول : هكذا في نسخ الشرح ، ومعاذ بن جبل ليس من رجال الباب بل من رجاله معاذ بن عفراء ، وهو ملحق في بعض نسخ الشرح ^(١) بلفظ « وأما معاذ بن عفراء فهو معاذ بن الحارث بن رفاعه بن سواد في قول ابن إسحاق ، وقال ابن هشام : هو معاذ بن الحارث بن عفراء بن الحارث بن

(١) ومن هذه النسخ المصححة الاصلان المعتمدان في الطبعين لشرح ابن دقيق العيد ، فقد ورد فيهما « معاذ بن عفراء » ، على الصواب . غير أن الطبعة المنيرية ألحقت به الأسطر الخاصة بترجمة معاذ بن جبل ، وقد أثبتنا ذلك أيضاً في الشرح بين هاتين العلامتين [] لأن المحشى علق على ما ورد فيها

[وأما معاذ بن جبل فهو أبو عبد الرحمن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس ، أنصاري خزرجي يكنى أبا عبد الرحمن ، أحد أكابر العلماء من الصحابة ^(١) ، مات بالشام ^(٢) وهو إذ ذاك شاب في طاعون عَمَّوَس ^(٣) وهو ابن ثمان وثلاثين ، وقيل ابن ثمان وعشرين]

سواد بن مالك بن غنم بن مالك بن النجار ، وقال موسى بن عقبة : معاذ بن الحارث ابن رفاعة بن الحارث ، انتهى . قال البرماني : عفراء بفتح العين المهملة وسكون الفاء أمه ، اشتهر بالنسبة إليها ، وهي عفراء بنت عبيد بن ثعلبة من بني النجار ، شهد يوم بدر فمات بالمدينة من جراحته ، وقيل عاش إلى زمن عثمان ، وقيل مات في خلافة علي ابن أبي طالب رضي الله عنه

(١) قوله « أحد أكابر الصحابة ^(١) » . أقول : أسلم وهو ابن ثمان عشرة سنة ، شهد بدرًا والمشاهد كلها ، وهو أحد الذين جمعوا القرآن على عهدده صلى الله عليه وآله وسلم وهم أربعة : معاذ ، وأبي بن كعب ، وزيد بن ثابت ، وابن زيد متفق عليه . روى أبو داود والنسائي وابن حبان والحاكم من صحيحهما - وقال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين - أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « يا معاذ إني أجبك . قال : وأنا والله أجبك يا رسول الله . قال : فلا تدع دبر كل صلاة : اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك » . وبعثه صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن قاضياً ومعلماً ، وجعل إليه قبض الصدقات

(٢) قوله « مات بالشام » ، أقول : وذلك أنه أرسله عمر أميراً على الشام بعد أبي عبيدة بن الجراح

(٣) قوله « عَمَّوَس » ، أقول : بفتح العين المهملة والميم ، قرية بين الرملة وبيت المقدس ، نسب الطاعون إليها لأنه أول ما بدأ منها . روى له عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مائة وسبعة وخمسون حديثاً

وأما كعب بن مُرّة : فبهزري ، سلى - فيما قيل - مات بالشام ^(١) سنة تسع وخمسين وقيل غيره .

وأما أبو أمانة الباهلي : فاسمه مُصدى بن عجلان . وصدى - بضم الصاد المهملة ، وفتح الدال ، وتشديد الياء - من المكثرين في الرواية ^(٢) . مات بالشام ^(٣) سنة إحدى وثمانين . وقيل : سنة ست وثمانين . وهو آخر من مات بالشام من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في قول بعضهم ^(٤) .

وأما عمرو بن عبسة : فهو أبو نجيج ^(٥) . ويقال : أبو شعيب ، عمرو بن عبسة - بفتح العين والباء معا ، والباء تلى العين - ابن عامر بن خالد السلي ^(٦) . لقي النبي ﷺ قديما في أول الإسلام ^(٧) . وروى عنه أنه قال : لقد رأيتني وأنا رُبّع الإسلام ، ثم لقيه بعد الهجرة

(١) قوله « مات بالشام » . أقول سكن البصرة أولا ثم سكن الأردن من الشام ومات بها . روى له عن شرحبيل بن السمط وأبو الأشعث الصنعاني وغيرهما .
(٢) قوله « من المكثرين في الرواية » ، أقول : روى له مائتا حديث وخمسون حديثا .

(٣) قوله « مات بالشام » . أقول : سكن بمصر ثم حمص وبها توفي .
(٤) قوله « في قول بعضهم » . أقول : هو فيه آخر من مات بالشام . وقال ابن الأثير : وقيل إن آخر من مات منهم بالشام عبد الله بن بشر .
(٥) قوله « أبو نجيج » . أقول : بفتح النون وكسر الجيم ثم مثناة من تحت ثم حاء مهملة .

(٦) قوله « السلي » . أقول : بضم السين نسبة إلى سليم بضم السين .
(٧) قوله « أول الإسلام » . أقول : ثم رجع إلى قومه بني سليم ، وقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إذا سمعت بأني قد خرجت فاتبعني ، فلم يزل مقبلا عند قومه حتى انقضت خيبر ، فقدم بعد ذلك إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأقام بالمدينة . روى له ثمانية وأربعون حديثا .

وأما عائشة رضى الله عنها : فقد تقدم الكلام فى أمرها
وأما الصنابجى ^(١) فهو عبد الرحمن بن عسيلة ، منسوب إلى قبيلة من اليمن ، كنيته
أبو عبد الله . كان مسلماً على عهد رسول الله ﷺ وقصده ، فلما انتهى إلى الجحفة
لقى الخبر بموته ﷺ ^(٢) . وكان فاضلاً

* * *

٥٤ - الحديث الحادى عشر : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما ،
« ان عمرَ بن الخطاب رضى الله عنه جاء يومَ الخندقِ بعدَ ما غرَبَتِ » ^(٣)

(١) قوله « وأما الصنابجى ، أقول : قدما ضبطه قزيبا ، وعسيلة بضم العين
وفتح السين المهملتين وسكون المثناة التحتية

(٢) قوله « لقيه الخبر بموته » . أقول : هذا كما قال المصنف ، ولم يسمع منه ،
وتقدم فيه ما أسلفناه . وقال البرماوى قال شيخنا شيخ الإسلام أبو جعفر سراج
الدين عمر البلقينى أطال الله بقاءه : إنهما اثنان ، أحدهما عبد الرحمن بن عسيلة جاء
ليأتى النبی صلى الله عليه وآله وسلم فقبض النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو فى
الطريق ، وليس هذا هو المذكور فى حديث « لا صلاة بعد الشمس حتى ترتفع
الشمس » كما توهمه من توهم . والثانى عبد الله الصنابجى صحابى ، وهو المذكور فى هذا
الحديث ، ونقل البيهقى فى سننه الكبرى عن ابن عباس الدورى سمعت يحيى بن معين
يجعلهما اثنين . وإلى هذا مال أبو الحسن بن القطان انتهى . قلت : على ثبوت أنهما
اثنان صحابى وتابعى فالجزم بوهم البخارى ومن تبعه لا يتم إلا بدليل أن هذا المذكور
فى الباب هو الصحابى ، ولم يذكروا دليلاً

(٣) (الحديث الحادى عشر ^(١)) قال « بعد ما غربت » ، أقول : قال الزركشى
هو بفتح الراء ، وقد تقوله العامة بضمها وهو خطأ ، قال الله تعالى ﴿ وإذا غربت
تقرضهم ذات الشمال ﴾ . قلت : وكان هذا فى « عامة ، بلاد »

(١) فى الأصل : العاشر . وقد تقدم الحديث العاشر فى ص ٧٥ عن أبى سعيد الخدرى

الشمس، فجعل يسب كفار قريش، وقال: يا رسول الله، ما كدت^(١) أصلي العصر حتى كادت الشمس تغرب، فقال النبي ﷺ: والله ما صليتُها. قال: فقننا إلى بطنحان، فتوضأ للصلاة، وتوضأنا لها، فصلى العصر بعد ما غربت الشمس. ثم صلى بعدها المغرب،

حديث عمر فيه دليل على جواز سب المشركين^(٢) لتقرير رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عمر على ذلك، ولم يعين في الحديث لفظ السب. فينبغي - مع إطلاقه - أن يحمل على ما ليس بفحش^(٣)

وقوله يا رسول الله ما كدت أصلي العصر، يقتضى أنه صلاها قبل الغروب، لأن النبي إذا دخل على كاد، يقتضى وقوع الفعل في الأكثر^(٤) كما في قوله

(١) قوله ما كدت، . أقول: هو بكسر الكاف، قال ابن طريف في الأفعال: أكثر العرب على كدت

(٢) قوله فيه دليل على جواز سب المشركين، . أقول: وتقدم في حديث على وابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا عليهم بقوله ملائكة الله يوتهم ناراً، الحديث في فوات صلاة العصر

(٣) قوله على ما ليس بفحش، . أقول بضم الفاء وحاء مهملة وشين معجمة هو من القول البذيء، وفي القاموس: الفحش العدوان في الجواب انتهى. وكان الأغلب إتيانه في الجواب وإلا فلا يختص به، وإنما قال الشارح ذلك لما ثبت من النهي عن الفحش، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعائشة لا تكوني فاحشة، ولا يقرر صلى الله عليه وآله وسلم على ما ينهى عنه، على أنه لو ثبت لفظه وأنه فحش وقرر صلى الله عليه وآله وسلم عليه لجاز أن يخص عموم النهي بذلك

(٤) قوله في الأكثر، . أقول: يحتمل أن يريد بها في أكثر استعمالاتها، أو في أكثر أقوال العلماء. وهذا قول لبعض النحاة، وفيه قولان آخران معروفان في

عز وجل (٢: ٧١): ﴿وما كادوا يفعلون﴾ ، وكذا في الحديث (١)

النحو ، إلا أن كلام الجمهور على ثبوت القرينة . قال نجم الدين : وقال البعض إثباتها نفي ونفيها إثبات ، قال : إن أرادوا أن إثبات كاد دال على نفي مضمون خبره فهو صحيح وحق ، لأن قربك من الفعل لا يكون إلا مع انتفاء الفعل ، إذ لو حصل الفعل منك لكنت آخذاً فيه لا قريباً منه ، وغلط قولهم إن كاد زيد يقوم ، نفي ، بل فيه إثبات القرب بلا ريب ، كما غلط من جعل نفيه إثباتاً إن أريد أن القرب إثبات له في قولك ما كدت أقوم ، أو أريد أن نفي القرب من مضمون الخبر إثبات لذلك المضمون ، فهو أخش غلطاً لأن نفي القرب من الفعل أبلغ في انتفاء ذلك الفعل من نفي الفعل نفسه (١) ثم قال : قد يحى مع قولك ما كاد زيد يخرج ، قرينة تدل على ثبوت الخروج بعد انتفائه وبعد انتفاء القرب منه فتكون تلك القرينة دالة على ثبوت مضمون خبر كاد في وقت آخر بعد وقت انتفائه وانتفاء القرب لالفاظ كاد فلا يكون إذا نفي كاد مفيداً لثبوت مضمون خبره ، بل تلك القرينة المقيدة كما في قوله تعالى ﴿فذبوها وما كادوا يفعلون﴾ أى ما كادوا يذبحون قبل الذبح ولا قربوا منه ، إشارة إلى ما سبق من تعنتهم ، وهذا التعنت دأب من لا يفعل ولا قارب الفعل ، وإن لم تقم قرينة نفي مضمون خبر كاد على انتفائه وعلى انتفاء القرب منه نحو قوله ﴿لم يكديراها﴾ إذ ليس في هذا ما يدل على حصوله بعد انتفائه ، ومثل هذه القرينة هي الشبهة لمن قال : إن نفي كاد إثبات . فهذا بيان لما أشار إليه المحقق ، وكلامه غير ناظر إلى القرينة ، وقوله في ألاكثر ، فيه تأمل ، إذ وروده من غير قرينة ربما يكون مساوياً أو أقل ، هذا إن أريد بالأكثر في الاستعمال ، وإن أريد في أقوال العلماء فالأكثر أنها كالأفعال ، فاذكره الشارح مكشور على التقديرين جميعاً

(١) قوله « وكذا في الحديث » . أقول : والقرينة هنا على إثبات الصلاة حتى

(١) وقد ألزبها بعضهم فقال :

أحجاج بيت الله ما هي لفظة جرت في لساني جرم وممود
ثبتت للفعل المضارع إن تمت وإن أثبتت قامت مقام جحود

وقوله ﷺ « والله ما صليتها ، قيل : في هذا القسم اشفاق ^(١) منه ﷺ على من تركها ، وتحقيق هذا أن القسم تأكيد للقسم عليه ، وفي هذا القسم إشعار ببعد وقوع المقسم عليه حتى كأنه لا يعتقد وقوعه ، فأقسم على وقوعه . وذلك يقتضى تعظيم هذا الترك . وهو مقتضى للاشفاق منه ، أو ما يقارب هذا المعنى

وفي الحديث : دليل على عدم كراهية قول القائل « ما صلينا ، خلاف ما يتوهمه قوم من الناس ^(٢) . وإنما ترك النبي ﷺ هذه الصلاة لشغله بالقتال ، كما ورد مصرحاً به في حديث آخر ، وهو قوله ﷺ « شغلونا عن الصلاة الوسطى ، فتمسك به بعض المتقدمين في تأخير الصلاة في حالة الخوف إلى حالة الأمن . والفقهاء على إقامة الصلاة في حالة الخوف ^(٣) . وهذا الحديث ورد في غزوة الخندق . وصلاة الخوف - فيما قيل -

كادت الشمس تغرب فانه عنى النفي بقرب الغروب ، فدل على أنه مضمون خبر كاد المنفية ، إذ لو لم يفعل الصلاة لما كان للغاية معنى

(١) قوله « اشفاق » . أقول : أى خوف نشأ من الترك ، وقد قرر الشارح وجهه أحسن تقرير ، وإلا فانه غير واضح في بادىء الرأى

(٢) قوله « ما يتوهم قوم من الناس » . أقول : وقد ترجم البخارى في صحيحه لصحة هذا الإطلاق مستدلاً بهذا الحديث ، قال الحافظ : إنه أشار إلى الرد على من كره ذلك وهو إبراهيم النخعى ، إلا أنه قال الحافظ : إن كراهية النخعى إنما هي في حق منتظر الصلاة ، وقد صرح ابن بطال بذلك ، ومنتظر الصلاة في صلاته كما ثبت بالنص ، فإطلاق المنتظر « ما صلينا » يقتضى نفي ما أثبتته الشارع فلذلك كرهه ، والإطلاق في حديث الباب إنما كان من ناس لها أو مشغل عنها بالحرب فافترق حكمهما فتعابراً . قال : والذي ظهر لى أن البخارى أراد أن ينبه أن الكراهية المحكية عن النخعى ليست على إطلاقها ، لما دل عليه حديث الباب . وكذلك كره ابن سيرين أن يقال « فاتت الصلاة » ، وترجم البخارى للرد عليه بأنه قد ثبت قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وما فاتكم فاقضوا »

(٣) قوله « والفقهاء على إقامة الصلاة في حالة الخوف » . أقول : كأنهم يريدون

شرعت في غزوة ذات الرقاع^(١) . وهي بعد ذلك . ومن الناس من سلك طريقاً آخر . وهو أن الشغل إن أوجب النسيان ، فالترك للنسيان . وربما ادعى الظهور في الدلالة على النسيان . وليس كذلك ، بل الظاهر : تعليق الحكم بالمذكور لفظاً وهو الشغل

وقوله « فقمنا إلى بطحان ، اسم موضع ، يقوله المحدثون بضم الباء وسكون الطاء ، وذكر غيرهم فيه الفتح في الباء والكسر في الطاء دون الضم »
وقوله « فتوضاً للصلاة وتوضأنا لها ، قد يشعر بصلاتهم معه ﷺ جماعة ، فيستدل به على صلاة الفوائت جماعة^(٢) »

صلاة الخوف ، فإنها شرعت لتقام فيه ، وكأنه أورد عليهم تركه صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة في هذه الواقعة فأجاب عنهم بأنها لم تكن صلاة الخوف قد شرعت إذ ذاك فلا دليل في تركه صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : وهذا بناء على أن صلاة الخوف تقام في الحضر عند وجود الخوف ، وقد ذهب إليه ابن تيمية ، والجمهور على شرطية السفر في وجوب إقامتها

(١) قوله « شرعت في غزوة ذات الرقاع » . أقول : يأتي استيفاء الكلام على ذلك في ذلك^(١) صلاة الخوف إن شاء الله تعالى

(٢) قوله « فيستدل به على صلاة الفوائت بجماعة » . أقول : ترجم له البخاري باب من صلى بالناس جماعة بعد ذهاب الوقت ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إنما قال « بعد ذهاب الوقت » ولم يقل من صلى صلاة فائتة للإشعار بأن إيقاعها كان قرب خروج وقتها ، كالفوائت التي جهل يومها أو شهرها . وقال الكرماني : فإن قلت كيف دل الحديث على الجماعة ؟ قلت : يحتمل أن في السياق اختصاراً ، أو أجرى الراوى الفائتة مجرى الحاضرة وهي المغرب مجرى واحداً ، فإن المغرب جماعة بلا شك لما عرف من عاداته . قال الحافظ : الاحتمال الأول هو الواقع في نفس الرواية ،

وقوله ، فصلی العصر ، فيه دليل على تقديم الفاتة على الحاضرة في القضاء . وهو واجب في القليل من الفوائت عند مالك ^(١) ، وهي ما دون الخمس ، وفي الخمس خلاف . ويستحب عند الشافعي مطلقاً . فإذا ضم إلى هذا الحديث الدليل على اتساع وقت المغرب إلى مغيب الشفق لم يكن في هذا الحديث دليل على وجوب الترتيب في قضاء الفوائت . لأن الفعل بمجرد لا يدل على الوجوب ، على المختار عند الأصوليين . وإن ضم إلى هذا الحديث الدليل على تضيق وقت المغرب كان فيه دليل على وجوب تقديم الفاتة على الحاضرة عند ضيق الوقت ، لأنه لو لم يجب لم يخرج الحاضرة عن وقتها ، لفعل ما ليس بواجب . فالدلالة من هذا الحديث على حكم الترتيب ^(٢) تنبني على ترجيح أحد الدليلين على الآخر في امتداد وقت المغرب ، أو على القول بأن الفعل للوجوب

وقد وقع في رواية الإسماعيلي ما يقتضي أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم جماعة (١) قوله ، وهو واجب عند مالك . . أقول : هذا الخلاف فيما إذا كان الوقت موسعاً ، وأما إذا ضاق وقت الحاضرة ففيه ثلاثة أقوال : هل يبدأ بالفاتة وإن خرج وقت الحاضرة ، أو يبدأ بالحاضرة ، أو يخير ؟ قال بالاول مالك ، وقال بالثاني الشافعي ^(١) وأصحاب الرأي وأكثر أصحاب الحديث ، وقال بالثالث أشهب . وقال عياض : محل الخلاف إذا لم تكثر الفوائت ، وأما إذا كثرت فلا خلاف أنه يبدأ بالحاضرة ، وحدث القليل قبل صلاة يوم ، وقيل أربع صلوات

(٢) قوله ، فالدلالة من هذا الحديث على حكم الترتيب . . أقول : المراد أنه لا تتم دلالة حديث الباب على وجوب تقديم الفاتة ، إذ لا يجوز خروج صلاة عن وقتها إلا لما هو أقدم بالوجوب منها ، ولكنه قدم المحقق أن المغرب موسع إلى ذهاب الشفق ، وقدما الأدلة عليه ، فالبناء على هذه المقدمة منهدم . والمقدمة الثانية أن مجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدل على الوجوب . وهذه مسألة خلاف في

باب فضل الجماعة ووجوبها^(١)

٥٥ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أن

الأصوليين^(١) الجمهور على عدم دلالة على ذلك

(١) (باب فضل الجماعة) أقول : أى باب الأدلة على فضل الجماعة في المكتوبات والأدلة على وجوبها ، ولو اقتصر على الترجمة للوجوب وأدلته لأفاد فضلها ، لما تقرر من أن الواجب أفضل من غير الواجب ، ولعل وجه ما فعله أن يريد أن فضلها ثابت متفق عليه وإن لم يقل بوجوبها . والجماعة اسم لجماعة الناس ، وجمعه جموع . والجماعة في الصلاة يحصل أجراها بالاثنتين : الإمام وواحد معه ، قال البخارى : وتسمى جماعة . وترجم لذلك بقوله : باب . اثنان فما فوقهما جماعة ، وهو لفظ حديث أخرجه ابن ماجه من حديث أبى موسى ، والبخارى في معجمه من حديث الحكم بن عمير ، والدارقطنى في أفراد من حديث ابن عمر ، والبيهقى من حديث أنس ، والطبرانى في الأوسط من حديث أبى أمامة إلا أنه قال الحافظ : إنها طرق ضعيفة ، فليس على شرط البخارى ، إنما جعله ترجمة لما استدل به بحديث مالك بن الحويرث وفيه . فاذا حضرت الصلاة فأذنا وأقيا وليؤمكما أكبركما ، فاستبطل البخارى أن الاثنتين جماعة من الأمر بالإمامة ، لأنها لو استوت صلاتهما معاً مع صلاتهما منفردين لا كنتى بأمرهما بالصلاة كان يقول أذنا وأقيا . كذا وجه الحافظ ترجمة البخارى واستدلالة . ولا يخفى أنه لا دليل على تسمية الاثنتين جماعة من قصة مالك بن الحويرث ، بل دل على أن صلاة الاثنتين أفضل من صلاة كل واحد منفرداً ، فانه الذى يفيد قوله . وليؤمكما أكبركما ، كما يفيد ما أخرجه أبو داود والترمذى من وجه صحيح من حديث أبى أمامة أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلاً يصلى وحده فقال : ألا رجل يتصدق على هذا المصلى فيصلى معه ؟ فقام رجل فصلى معه ، فان هذا الحث لمن يتصدق لأجل أن يحصل المنفرد أجر الجماعة

(١) يعنى عند الأصوليين ، والجمهور على عدم الخ

رسول الله ﷺ قال : صلاة الجماعة أفضل ^(١) من صلاة الفرد ^(٢) بسبع وعشرين درجة ،

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : استدل به على صحة صلاة الفرد ، وأن الجماعة ليست بشرط . ووجه الدليل منه أن لفظة « أفضل » تقتضي وجود الاشتراك في الأصل مع التفاضل في أحد الجانبين . وذلك يقتضي وجود فضيلة في صلاة الفرد . وما لا يصح فلا فضيلة فيه . ولا يقال : إنه قد وردت صيغة « أفضل » من غير اشتراك في الأصل ، لأن هذا إنما يكون عند الإطلاق ، وأما التفاضل بزيادة عدد ^(٣) فيقتضي بياناً ، ولا بد أن يكون

(١) قوله « أفضل » أقول : لفظه في البخاري « تفضل » وفي لفظ أبي هريرة « تضعف » .

(٢) قوله « الفرد » أقول : بالفاء والذال المعجمة : الفرد

(٣) قوله « وأما التفاضل بزيادة عدد » أقول : ^(١) كما هنا ، فانه أريد أن عدد الجماعة في الدرجات يزيد على عدد درجات المفرد لوجود المعداد نفسه فانه هو ثابت ، ووجهه أنه لو كان أصل المعداد غير ثابت وهو الفضل هنا لكان الواجب إثباته أولاً ثم ذكر الزيادة للأجر ثانياً ، فاثبات التفاضل في العدد دال على ثبوت المعداد قطعاً كما مثله بقوله « يزيد » فانه إنما سبق لإفادة الزيادة لا إفادة وجود العدد . قال القرطبي وغيره : لا يقال لفظة « أفضل » قد ترد لإثبات صفة الفعل في إحدى الجهتين كقوله (وأحسن مقيلاً) ، لأننا نقول : إنما يقع ذلك مع قلته حيث ترد صيغة « أفضل » مطلقة غير مقيدة بعدد معين ، فإذا قلنا : هذا العدد أزيد من هذا بكذا فلا بد من وجود أصل العدد . انتهى ما مثله في الفتح وسكت عليه . ولا يخفى ما في المثال من الاختلال ، فان التفضيل في لفظ أزيد لا في لفظ المعداد ، فالمتعين أن

يقول: فلا بد من وجود الزيادة في الجهتين، ويكون في إحدهما أزيد، وعبرة الشارح المحقق لا ترد عليها لأنه أتى بالمضارع في قوله يزيد

(١) قوله ، فلا بد من وجود أصل العدد وجزء معلوم في الآخر ، . أقول :
 أى وجوده فيهما في الزائد والمزيد عليه ويزيد به جزء المنسوب اليه الزيادة ، والفرق
 بين أزيد ويزيد أن الأول على أنهما اشتركا في الزيادة ولأحدهما فضل ، والثاني دل
 على أن أحدهما اختص بالزيادة على الآخر

(٢) قوله ، الرواية الأخرى : تزيد على صلاته وحده ، . أقول : أخرجها بهذا اللفظ أحمد والشيخان وأبو داود وابن ماجه من حديث أبي هريرة

(٣) قوله ، أو تضاعف ، . أقول : هو أحد ألفاظ البخارى من حديث أبى هريرة ، وأما حديث ابن عمر فلم يره إلا بلفظ ، تفضل ، ولم نجده فى الصحيحين بلفظ ، أفضل ، ولا نه عليه الزركشى

(٤) قوله « بغير عذر » . أقول : قال الحافظ ابن حجر : وأيضاً بفضل الجماعة حاصل للمعذور كما يأتي في هذا الكتاب من حديث أبي موسى مرفوعاً ، إذا مرض العبد أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحاً مقيماً ، ، وحينئذ فلا يتم أن يراد بالقد المعذور

ويجاب عن هذا بأن ، الفذ ، معرف بالآلف واللام . فإذا قلنا بالعموم دل ذلك على فضيلة صلاة الجماعة على صلاة كل فذ ، فيدخل تحته الفذ المصلي من غير عذر الثاني : قد ورد في هذا الحديث التفضيل ، بسبع وعشرين درجة ، وفي غيره التفضيل ، بخمس وعشرين جزءاً ^(١) ، فقليل في طريق الجمع : إن الدرجة أقل من

(١) قوله ، وفي غيره التفضيل بزيادة خمس وعشرين جزءاً . . أقول : فالاختلاف في العدد وفي المميز الأول ، قال الترمذي : عامة من رواه قالوا خمساً وعشرين إلا ابن عمر فقال سبعاً وعشرين ، قال الحافظ ابن حجر : لم يختلف على ابن عمر في ذلك إلا في رواية ضعيفة ورواية شاذة فانه وقع فيها عنه خمس وعشرون ، ووقع عند مسلم بضع وعشرون ولكنها لا تخالف رواية سبعاً ^(١) وعشرين لصدق البضع عليهما ، ووقع لأبي هريرة رواية فيها سبع وعشرون إلا أن فيها من في حفظه ضعف ، وفي رواية لأبي ^(٢) قال أربع أو خمس على الشك ، فرجعت الروايات كلها إلى الخمس والسبع ولا أثر لتلك ، والروايات عن سبعة من الصحابة ، ثم بعد ثبوتها اختلف في الأرجح منهما فقليل : رواية الخمس لكثرة روايتها ، وقيل رواية السبع لأنه زيادة من عدل حافظ . فهذا الاختلاف في المعداد ، والثاني الاختلاف في المميز ، ففي الروايات كلها التعبير بقوله درجة أو حذف المميز ، إلا طريق أبي هريرة ففي بعضها أربع روايات جزءاً ضعفاً درجة صلاة فاختلف في توجيه ذلك ، وأشار الشارح إلى التوجيه بثلاثة أرجح فقليل إن الدرجة أقل من الجزء ، أقول : وتعقب بأن الذي روى عنه الجزء روى عنه الدرجة وهي في طرق حديث أبي هريرة فلا يتم ^(٣) وقيل : إن ذلك من تصرف الرواة ، ويحتمل أنه من التفتن في العبارة

(١) سبعاً على الحكاية (٢) يياض ولعله لأبي داود

(٣) ذكر العلامة ابن القيم في البدائع أن المفاضلة بين سبع وعشرين وخمس وعشرين ترجع إلى فضائل الأعمال في الصلاة . فثلاث صلاة الجماعة لها فضل ، والصف الأول كذلك ، ويمتد الصف كذلك ، والقرب من الإمام كذلك ، فتحصل المضاعفة من خمس وعشرين إلى سبع وعشرين

الجزء ، فتكون الخمس والعشرون جزءاً سبعةً وعشرين درجة ^(١) ، وقيل : بل هي تختلف باختلاف الجماعات ^(٢) ، وأوصاف الصلاة . فما كثرت فضيلته عظم أجره ^(٣) . وقيل : يحتمل أن يختلف باختلاف الصلوات ^(٤) . فاعظم فضله منها عظم أجره ، وما نقص عن غيره نقص أجره . ثم قيل بعد ذلك : الزيادة للصبح والعصر . وقيل :

(١) قوله . درجة ، قال ابن الأثير : إنما قال درجة ولم يقل جزءاً ولا نصيباً ولا حظاً ولا نحو ذلك لأنه أراد الثواب من جهة العلو والارتفاع وأن تلك فوق هذه بكذا وكذا درجة لأن الدرجات إلى جهة فوق ، وهو مبنى على أن الأصل لفظ درجة وما عداها من تصرف الرواة ، ولكن ورود الضعف والجزء متحقق فلا يتم ما قاله ، وهذا كله ناظر إلى الطرف الأول وهو اختلاف المميز ، وأما الطرف الثاني وهو اختلاف العدد فقد أجيب عنه بوجوه

(٢) قوله . وقيل بل هي تختلف ، أقول : هذا أول الوجوه للجمع بين اختلاف العددين ، وهذا الوجه اختاره الماوردي كما ذكره القاضي عياض في الإكمال

(٣) قوله . فما كثرت فضيلته كان أكثر مضاعفة ، أقول : وهذا وجه يدخل تحته عدة وجوه : قرب المسجد ، وحال الإمام بأن يكون أعظم وأخشع ، مع تأديتها في المسجد أو غيره ، أدركها كلها في جماعة أو بعضها ، وغير ذلك مما يلاحظ في الجماعة

(٤) قوله . وقيل يحتمل أن يختلف باختلاف الصلوات ، أقول : خلاصته أن الزيادة تختص بالفجر ، أو به وبالعصر ، لما ثبت من فضيلتهما ، قال القاضي عياض : واستدل من ذهب إلى هذا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث أبي هريرة بعد ذكر خمس وعشرين درجة قال . ويجتمع ملائكة الليل والنهار في صلاة الفجر ، فجاء تفضيل مستأنف لصلاة الصبح . وقد جاء مثله في صلاة العصر ، وقد قيل : يحتمل أن تكون السبع والعشرون لصلاة العشاء لما جاء من أن من صلى العشاء في جماعة فكأنما قام ليلة ، ويقول . ولو تعلمون ما في العتمة والصبح ، هذا لفظه ، والاستدلال بهذا للعشاء هو في الاستدلال به للصبح أظهر

للصبح والعشاء . وقيل : يحتمل أن يختلف باختلاف الأماكن ^(١) كالمسجد مع غيره .

(١) قوله : وقيل : يختلف باختلاف الأماكن ، أقول : أى بالنظر إلى الصلاة جماعة في المسجد ، فتكون الزيادة له بالنسبة إلى جماعة البيت . فهذه أوجه عددها الشارح المحقق ، وزاد الحافظ في الفتح : أن السبع تختص بالجمهرية ، والخمس تختص بالسرية ، قال : وهذا الوجه عندى أوجهها وأنه أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالقليل أولاً ثم أخبرنا بالكثير ثانياً . وتعقب بأنه يفتر إلى معرفة التاريخ ، وبأن دخول النسخ في الفضائل مختلف فيه ، أو أن ذكر القليل لا يبنى الكثير ، قال : وهذا قول من لا يعتبر مفهوم العدد . قلت : وعلى اعتباره فالمنطوق مقدم عليه . واعلم أن الحكمة في هذا العدد الخاص غير متحققة المعنى ، ونقل في الفتح أقوالاً تخمينية غير ناهضة . وقد تعقب بعضها قال : وقرأت بخط شيخنا البلقيني فيما كتب على العمدة ، وظهر لى في هذين العديدين شيء لم أسبق إليه ، لأن لفظ ابن عمر : صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد ، ومعناه الصلاة في جماعة كما وقع من حديث أبي هريرة : صلاة الرجل في جماعة ، وعلى هذا فكل واحد من المحكوم له بذلك صلى في جماعة ، وأدنى الأعداد التى تحقق فيها ذلك ثلاثة حتى يكون كل واحد صلى في جماعة وكل واحد منهم أتى بحسنة وهى بعشر فيحصل من مجموعه ثلاثون فاقصر في الحديث على الفضل الزائد وهو سبعة وعشرون دون الثلاثة التى هى أصل ذلك انتهى . وأفره الحافظ . قلت : ولا يتم إلا بدعوى أن الجماعة لا تكون إلا بثلاثة ، ويرد عليه أن الاثنين جماعة كما بوب له البخارى وسلف الحديث الوارد فيه . ثم أخذ ابن حجر من كلام شيخه وجهاً آخر فقال : وظهر لى في الجمع بين العديدين أن أقل الجماعة لإمام ومأموم ، ولولا الإمام ما سمي المأموم مأموماً ، وكذا عكسه ، فإذا تفضل الله على من صلى في جماعة بزيادة خمس وعشرين درجة حمل الخبر الوارد بفضله على الفضل الزائد ، والحث الوارد بلفظ سبع وعشرين على الأصل والفضل انتهى . وهذا مأخوذ من كلام شيخه ، ويرد عليهما أن هذا لا يتم إلا بناء على أنه يراد بالميز من الجزء والصلاة والدرجة والصف الحسنة المطلقة غير المضاعفة ، ومعلوم أنه غير مراد إذ لو أريد لصرح به ، بل المراد أمر فوق ذلك

الثالث : قد وقع بحث في أن هذه الدرجات ، هل هي بمعنى الصلوات ؟ فتكون صلاة الجماعة بمثابة خمس وعشرين صلاة ، أو سبع وعشرين ، أو يقال : إن لفظ الدرجة ، و« الجزء » ، لا يلزم منهما أن يكون بمقدار الصلاة ؟ والأول هو الظاهر لأنه ورد مبيناً في بعض الروايات ^(١) ، وكذلك لفظة « تضاعف » مشعرة بذلك ^(٢)

الرابع : استدل به بعضهم على تساوى الجماعات في الفضل . وهو ظاهر مذهب مالك . قيل : وجه الاستدلال به : أنه لا مدخل للقياس في الفضائل . وتقريره : أن الحديث إذا دل على الفضل بمقدار معين ، مع امتناع القياس ، اقتضى ذلك الاستواء في العدد الخصوص . ولو قرر هذا ^(٣) بأن يقال : دل الحديث على فضيلة صلاة الجماعة

(١) قوله « والأول هو الأظهر » لأنه ورد مبيناً في بعض الروايات ، أقول : قال الحافظ بعد نقل كلام الشارح : هذا كأنه يشير إلى ما عند مسلم في بعض طرقه بلفظ « صلاة الجماعة تعدل خمساً وعشرين من صلاة الفذ » ، وفي آخر « صلاة مع الإمام أفضل من خمس وعشرين صلاة يصليها وحده » ، ولأحمد من حديث ابن مسعود رجال ثقات وفيها كلها مثل « صلاته »

(٢) قوله « وكذلك لفظة تضاعف تشعر بذلك » . أقول : أى الواردة في لفظ أبي هريرة ، تدل على أن المراد بمقدار الصلاة ، لأن الضعف المثل ، أى فما زاد ليس بمقصود على المثلين ، يقول هذا ضعف الشيء مثله أو مثله يضاعفه لكن لا يزداد على العشرة كما قاله الأزهري ، فالمراد أن صلاة الجماعة تساوى صلاة المنفرد ويزيد عليها العدد المذكور فيكون للصلى جماعة ثواب ست أو ثمان وعشرين من صلاة المنفرد ، فالمراد بالضعف هنا المثل لا ما فوقه . قال الزركشي : حكى أهل اللغة أضعفت الشيء أى جعلته مثلين ، فعلى هذا يكون بخمسين ، وجاء ذلك في سنن أبي داود

(٣) قوله « ولو قرر هذا » . أقول : يريد أنه لا حاجة إلى إدخال امتناع القياس في الفضائل ، فإنه أدخل لدعوى تفقير إلى الدليل ، والاستدلال على هذا المدعى يتم به وبها بأن يقال : دل الحديث في فضيلة صلاة الجماعة بأى عدد حصل ، وهو معنى

بالعدد المعين ، فتدخل تحته كل جماعة ، ومن جملتها : الجماعة الكبرى والجماعة الصغرى - والتقدير فيهما واحد بمقتضى العموم - كان له وجه . ومذهب الشافعى : زيادة القضية بزيادة الجماعة وفيه حديث مصرح بذلك ذكره أبو داود ^(١) ، صلاة الرجل مع الرجل أفضل من صلاته وحده . وصلاته مع الرجلين أفضل من صلاته مع الرجل ، الحديث فان صح من غير علة فهو معتمد ^(٢)

قوله بالعدد المعين أى الذى عينه لفظ جماعة ، وان عين ما يصدق عليه ذلك فتدخل فيه الجماعة الصغرى والكبرى على حد سواء لاستوائهما فيما دل عليه لفظ جماعة . هذا وجه قول مالك ، وأيده حديث ابن أبى شيبه عن إبراهيم النخعى بإسناد صحيح . إذا صلى الرجل مع الرجل جماعة لها التضعيف خمسة وعشرون ، وهو فى مسلم فى نفس الحصول

(١) قوله : ذكره أبو داود ، أقول : وأحمد وأصحاب السنن من حديث أبى ابن كعب مرفوعاً ، وصححه ابن خزيمة وغيره بلفظ : صلاة الرجل مع الرجل أزكى من صلاته وحده ، وصلاته مع الرجلين أزكى من صلاته مع الرجل ، وما كثر فهو أحب إلى الله تعالى ، وله شاهد قوى فى الطبرانى من حديث قباث بفتح القاف والموحدة وبعد الألف مثله ابن أشيم بالمعجمة بعدها تحية بوزن أحر ، قال الحافظ : وفائدة الخلاف بين القولين تظهر فى استحباب إعادة الجماعة ، فعلى القول الآخر تستحب إعادة الجماعة مطلقاً بتحصيل الأكثرية ، وعلى القول الأول لا تستحب ، كذا قال الحافظ ، وفيه نظر لأن الأولى هى الفريضة وما بعدها نفل إذ لا فريضة فى يوم ، فالإعادة لا تأتى بزيادة فى عددها ولا إعادة إلا أن ^(١) هب إلا أن غير الأولى هى الفريضة ، وفيه تأمل أيضاً

(٢) قوله : إن صح من غير علة ، أقول . كأنه يشير إلى ما ذكره القاضى عياض فى الإكمال من أن هذه الأحاديث الواردة فى هذا المعنى غير ثابتة ، وكأنه مراده عنده وإلا فقد أسلفنا أن ابن خزيمة وغيره قد صححوا حديث أبى بن كعب

٥٦ - الحديث الثاني : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : صلاة الرجل في الجماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه خمسا وعشرين ضعفاً^(١) ، وذلك : أنه إذا توضأ فأحسن الوضوء ، ثم خرج إلى المسجد لا يخرج له إلا الصلاة لم يخط خطوة إلا رفعت له بها درجة ، وخط عنه بها خطيئة . فإذا صلى لم تزل الملائكة تضي عليه ، ما دام في صلاة^(٢) : اللهم صل عليه ، اللهم اغفر له ، اللهم ارحمه ، ولا يزال في صلاة ما انتظر الصلاة .

الكلام عليه من وجوه :

أحدهما : أن لقائل أن يقول : هذا الثواب المقدر لا يحصل بمجرد صلاة الجماعة في البيت^(٣) . وذلك بناء على ثلاث قواعد

(١) (الحديث الثاني) قال : خمسا وعشرين ، أقول : لفظ البخارى : خمسة وعشرين ، وهو الذى يطابق الميز^(١) مذكر قال الحافظ ابن حجر : إن خمسة هو الذى فى الروايات التى وقعت عليها . قال وقال الكرماني وغيره : ان فيها أى الروايات خمسا وعشرين ، ووجهها تأويل الضعف بدرجة أو بصلاة انتهى . ولم ينه عليه الزركشى .

(٢) قوله : فى مصلاه . . أقول : أى المكان الذى أوقع الصلاة فيه . قال فى الفتح : كأنه خرج مخرج الغالب وإلا فلو قام إلى بقعة أخرى من المسجد مستمرأ على بية انتظار الصلاة كان كذلك انتهى . قلت : وينظر فى دليل هذا ، وأما بقاؤه فى بيته فى مصلاه فلا يكون له هذا أعنى دعاء الملائكة

(٣) قوله : فى البيت . . أقول : أى وفى السوق ، لكنه تركها لأنها إذا لم

الأولى : أن اللفظ - أعنى قوله ، وذلك ، - أنه يقتضى تعليل الحكم السابق ^(١) . .
وهذا ظاهر ، لأن التقدير : وذلك لأنه ، وهو ممتنع للتعليل . ونساق هذا اللفظ في
نظائر هذا اللفظ يقتضى ذلك

الثانية : أن محل الحكم لا بد أن تكون علته موجودة فيه ^(٢) . وهذا أيضاً متفق
عليه . وهو ظاهر أيضاً . لأن العلة لو لم تكن موجودة في محل الحكم لكانت أجنبية
عنه ، فلا يحصل التعليل بها

الثالثة : أن ما رتب على مجموع ^(٣) لم يلزم حصوله في بعض ذلك المجموع إلا

تحصل في البيت فعدم حصولها في السوق بالأولى ، إذ هو دون البيت لكونه من
مواضع الشياطين كما يأتي

(١) قوله « تعليل الحكم السابق » . أقول : وهو قوله تضعف في بيته وفي سوقه
خمساً وعشرين ضعفاً ، فانه حكم على صلاة الجماعة ود ^(١) . وهذا ، أقول أى كونه قوله
وذلك تعليلاً أمراً ظاهراً فانه بتقدير حرف العلة وهى اللام إذ هى تحذف مع إن
كثيراً فهو فى قوة ذلك لأنه ^(٢) واللام نص فى التعليل ، وإنما الظهور لاقضاء السياق
كون الحكمة تعليلاً

(٢) قوله « أن تكون علته موجودة فيه » . أقول : العلة هى الأمر الباعث على
إيقاع الحكم فى وجوبها فيه أمر لا بد منه فانها كما قال لو لم تكن موجودة فى محل
الحكم كانت أجنبية فلا تبعث على الحكم ، وهو المراد من قوله : فلا يحصل التعليل

(٣) قوله « إن ما رتب على مجموع » . أقول : وهو هنا الوضوء فى البيت ،
وإحسانه ، والخروج إلى المسجد لأجل الصلاة ، إلى آخر ما فى الحديث . والمضاعفة
قد رتب على ما ذكرناه ، فالعلة مركبة والمعتبر المجموع ، فلو خلا عنه جزء لم يرتب
عليه ما ذكر من الأجر ، إلا أن المركب قد يكون بعض أجزائه غير معتبر فى ثبوت

(١) كذا ولعله : وجودى

(٢) أى الشأن أن اللام نص فى التعليل

إذا دل الدليل على إلغاء بعض ذلك المجموع ، وعدم اعتباره . فيكون وجوده كعدمه ^(١) ويبقى ما عداه معتبراً . ولا يلزم أن يترتب الحكم على بعضه ^(٢)

فإذا تقررت هذه القواعد ، فاللفظ يقتضى أن النبي ﷺ حكم بمضاعفة صلاة الرجل في الجماعة على صلاته في بيته وسوقه بهذا القدر المعين . وعلل ذلك ^(٣) باجتماع أمور . منها الوضوء في البيت ^(٤) ، والإحسان _____ أن فيه ،

الحكم بدليل يقوم على عدم اعتباره ، وهو المعروف بالوصف الطردى عند الأصوليين ، ويأتى للشارح المحقق أن وصف الرجولية غير معتبر بالنسبة إلى ثواب الأعمال ^(١) وكذلك وصف الوضوء بكونه في البيت غير معتبر ، وسيأتى أن الوضوء وإحسانه معتبر على التفصيل في اعتبار الوضوء

(١) قوله « فيكون وجوده كعدمه » . أقول : كوصف الرجولية ، ولا يقال إنه لم يأت التقييد به إلا في الحكم حيث قال « صلاة الرجل » لا في أجزاء العلة ، لأننا نقول قوله وذلك أنه الضمير للرجل ، فهو كما لو قال : وذلك أن الرجل إذا توضأ فقد جعله جزءاً من العلة

(٢) قوله « على بعضه » . أقول : أى على بعض المعتبر ، بل لا بد من أن ترتب عليه جميعاً

(٣) قوله « وعلل ذلك » . أقول : أى الحكم بالمضاعفة والمحكوم عليه صلاة الرجل في جماعة والمحكوم به المضاعفة

(٤) قوله « الوضوء في البيت » . أقول : لم يصرح الحديث بمحل الوضوء ، لكنه لما قال وذلك أنه الخ أى لما جعل الخروج إلى المسجد مرتباً على تقديم الوضوء على أن المراد إيقاع الوضوء في محل يخرج منه إلى المسجد والبيت غالب ما يخرج منه الإنسان إليه وإلا فالموقع وضوءه في سوقه وغيره ثم أتى المسجد داخل فيما ذكر ،

(١) يعنى وصف الفردية للرجل ليست معتبرة ، فلو صلى رجلان في بيت وصلى آخران في المسجد حصل التفاضل

والمشى إلى الصلاة لرفع الدرجات ^(١) . وصلاة الملائكة عليه ما دام في مصلاه ^(٢) . وإذا علل هذا الحكم باجتماع هذه الأمور ، فلا بد أن يكون الاعتبار من هذه الأمور موجوداً في محل الحكم ^(٣) . وإذا كان موجوداً فكل ما أمكن أن يكون معتبراً منها ، فالأصل : أن لا يترتب الحكم بدونه . فن صلى في بيته في جماعة لم يحصل في صلاته بعض هذا المجموع ، وهو المشى الذي به ترفع له الدرجات وتخط عنه الخطيئات . فقتضى القياس ^(٤) : أن لا يحصل هذا القدر من المضاعفة له . لأن هذا الوصف - أعنى المشى إلى المسجد ، مع كونه رافعاً للدرجات ^(٥) ، حائطاً للخطيئات - لا يمكن إلغاؤه . وهذا مقتضى القياس في اللفظ ، إلا أن الحديث الآخر ^(٦) - وهو

وكلمة « من ، في قوله منها ليست للتبويض بل للبيان ، فإن أجزاء العلة هي هذه الأربعة المذكورة ، فكأنه قال : باجتماع أمور هي الوضوء الخ

- (١) قوله « لرفع الدرجات » . أقول : ولخط الخطيئات ، وحذفه للعلم به
- (٢) قوله « ما دام في مصلاه » . أقول : بعد فعله الصلاة ، وأما قوله « ولا يزال في صلاة ما انتظر الصلاة » . فليس من أجزاء العلة ، بل جملة مستأنفة مبشرة أن منتظر الصلاة له حكم من هو فيها
- (٣) قوله « موجوداً في محل الحكم » . أقول : وهي صلاة الرجل في جماعة ، إذ الحكم التضعيف ، ومحل المحكوم عليه وهو ما ذكرناه
- (٤) قوله « فقتضى القياس » . أقول : أى القاعدة المطردة المعلومة من أن كل ما ترتب على مجموع لا يحصل إذا فقد جزء من أجزائه
- (٥) قوله « مع كونه رافعاً للدرجات » . أقول : إشارة إلى المعنى الذى لأجله صار هذا الأمر جزءاً من العلة ، فانه بذلك صار معنى مناسباً لاعتباره من أجزائها وعدم إلغائه

(٦) قوله « إلا أن الحديث الآخر » . أقول : يريد حديث عبد الله بن عمر ، وهو الحديث الأول في الكتاب ، يقتضى أن هذا الحكم - وهو التضعيف - حاصل لمن صلى في جماعة مطلقاً

الذى يقتضى ترتيب هذا الحكم على مطلق صلاة الجماعة - يقتضى خلاف ما قلناه ، وهو حصول هذا المقدار من الثواب ^(١) لمن صلى جماعة في بيته . فيتصدى ^(٢) النظر في مدلول كل واحد من الحديثين بالنسبة إلى العموم والخصوص . وروى عن أحمد رحمه الله رواية أنه ليس يتأدى الفرض في الجماعة بإقامتها في البيوت ^(٣) ، أو معنى ذلك . ولعل هذا نظراً إلى ما ذكرناه

البحث الثانى : هذا الذى ذكرناه أمر يرجع إلى المفاضلة بين صلاة الجماعة في المساجد والافتقار ^(٤) ،

(١) قوله : « وهو حصول هذا المقدار من الثواب » . أقول : بل حصوله مع زيادة على هذا المقدار ، فإن المذكور هنا خمس وعشرون وهناك سبع وعشرون
(٢) قوله : « فيتصدى » . أقول : فى القاموس تصدى له تعرض ، أى يتعرض للنظر فى مدلول كل واحد من الحديثين ، فإن الأول أعم لشموله كل جماعة فى أى مكان ، والثانى خاص بصلاة الجماعة فى المسجد . والتحقيق أن اللفظين من صيغ العموم فى الحديثين : الأول صلاة الجماعة ، والثانى صلاة الرجل فى جماعة ، والكل اسم جنس مضاف ، وهو من صيغ العموم ، لكن الأول باق على عمومه والثانى مقيد خص ، فيتصدى النظر هل يحمل المطلق على المقيد بكون الحكم واحداً وهو التضعيف وإن اختلف مقداراً ، ومن يقول بالحل لا يبقى عليه إشكال ويجتمع شمل الحديثين ، ومن لا يقول به افتقر إلى النظر فى وجه الجمع

(٣) قوله : « بإقامتها فى البيوت » . أقول : سيأتى أنه يقول إنها فرض على الأعيان ، فهذا الفرض لا بد من فعله فى المسجد ، ويأتى تحقيق مذهبه

(٤) قوله : « فى المساجد والافتقار » ، أقول : فى نسخة « فى البيوت والافتقار » ، والأولى أولى . وقوله « الافتقار » ، أى فى المساجد أو مطلقاً ؟ عبارته محتملة ، والأولى حملها على الأول لأن صلاة المنفرد فى البيت يأتى الكلام عليها ، والاحسن أن يحمل كلامه أن المراد أن صلاة المنفرد فى المسجد ، الذى قد فعل المقدمات - من الوضوء وإحسانه والمشى - هى التى تفضل عليها الجماعة فى المسجد ، لأنها فضلت على المنفرد فى

وهل يحصل للبصلي في البيوت جماعة ^(١) هذا المقدار من المضاعفة أم لا ؟ والذي يظهر من إطلاقهم حصوله . ولست أعنى أنه لا تفضل صلاة الجماعة في البيت على الانفراد فيه ، فإن ذلك لا شك فيه ^(٢) . إنما النظر في أنه هل يتفاضل بهذا القدر الخصوص أم لا ؟ ولا يلزم من عدم حصول هذا القدر الخصوص من الفضيلة عدم حصول مطلق الفضيلة . وإنما تردد أصحاب الشافعي في أن إقامة الجماعة في غير المساجد هل يتأدى بها المطلوب ^(٣) ؟ فمن بعضهم أنه لا يمكن إقامة الجماعة في البيوت في إقامة الفرض ، أعنى إذا قلنا : إن صلاة الجماعة فرض على الكفاية . وقال بعضهم : يكفي إذا اشتر ، أى كما إذا صلى صلاة الجماعة في السوق مثلاً . والاول عندى أصح ، لأن أصل المشروعية إنما كان في جماعة المساجد . هذا وصف معتبر لا يتأتى إلغاؤه . وليست هذه المسألة هي التي صدرنا بها هذا البحث أولاً . لأن هذه نظر في أن إقامة الشعار هل تأدى بصلاة الجماعة في البيوت أم لا ؟ والذي بحثناه أولاً هو أن صلاة الجماعة في البيت هل تتضاعف بالقدر الخصوص أم لا ؟

بيته لأنه معلوم أن رتبته أنقص من رتبة الأولى ، وعبارته فيها بعض انغلاق

(١) قوله « وهل يحصل للبصلي في البيوت جماعة » . أقول : هل يحصل لمن صلى جماعة في منزله ما ذكر من المضاعفة على المنفرد فيه بأن تفضل صلاة الجماعة في البيت بخمس وعشرين صلاة على صلاة المنفرد في البيت

(٢) قوله « فإن ذلك لا شك فيه » ، أقول : لعموم أحاديث فضل الجماعة مطلقاً ، وحاصله أربعة أطراف : جماعة في البيوت جماعة في المسجد ، فرادى في المسجد فرادى في البيوت ، فرادى المسجد أفضل من فرادى البيوت ، وجماعة المسجد أفضل من جماعة البيوت ، وجماعة البيوت أفضل من فرادىها ومن فرادى المسجد . لكن لا بالقدر الخصوص من المضاعفة ، إذ ذلك القدر اعتبر فيه أمور أخرى لا توجد في جماعة البيوت - وهذا لا يتم إلا إذا قيدنا حديث ابن عمر بحديث أبي هريرة

(٣) قوله « هل يتأدى بها المطلوب » . أقول : هل تسقط فريضة الكفاية ؟ فقيل لا ، وقيل إن أشهر فعلها جماعة في البيوت فقد حصل الشعار المطلوب . ورجح

البحث الثالث : قوله ﷺ ، صلاة الرجل في جماعة تضعف على صلاته في بيته وفي سوقه ، يتصدى النظر هنا هل صلاته في جماعة في المسجد تفضل على صلاته في بيته وسوقه جماعة ، أو تفضل عليها منفرداً ؟ أما الحديث ففقتضاه أن صلاته في المسجد جماعة تفضل على صلاته في بيته وسوقه جماعة وفرادى ^(١) بهذا القدر . لأن قوله ﷺ ، صلاة الرجل في جماعة ، محمول على الصلاة في المسجد ، لأنه قوبل بالصلاة في بيته وسوقه ^(٢) . ولو جرينا على إطلاق اللفظ ^(٣) لم نحصل المقابلة . لأنه

الشارح المحقق الأول قال : لأن أصل المشروعية إنما كانت في جماعة المسجد ، أي أنها بنيت لها المساجد وأمر بالنداء لإنيان السامعين إليها ، وهو وصف مناسب لا ينبغي إناؤه ، هذا مراده . إلا أنه قد يقال إن الجماعة شرعت لاجتماع الناس على العبادة وإظهار شعار الدين ، وذلك ملاحظ في المساجد وغيرها فلا يختص بالمساجد ، وإن كانت المساجد هي الأحق بالاجتماع على العبادة ، لكن كونها تصوير وصفاً معتبراً في إقامة الشعار محل تردد ^(١)

(١) قوله ، جماعة وفرادى ، . أقول : ولا يلزم منه مساواة الفرادى للجماعة في البيت ، إذ ليس في كلامه إلا أن جماعة المسجد أفضل منهما ، ولا يلزم تساويهما في أنفسهما ، إذ من المعلوم أن الجماعة أفضل مطلقاً

(٢) قوله ، لأنه قوبل بالصلاة في بيته وسوقه ، . أقول : ولأنه قال : ثم خرج إلى المسجد

(٣) قوله ، ولو جرينا على إطلاق اللفظ ، . أقول : ولم نحمله على المسجد اختل التركيب في الحديث ، لأنه قسم الصلاة إلى قسمين : إلى صلاة الرجل جماعة وإلى صلاته في بيته وسوقه ، الأول مضاعف والثاني مضاعف عليه ، فلو يحمل الأول

(١) ليس من شك في أن المساجد هي أعظم شعائر الدين لأنها لم تؤسس إلا لذلك ، فلو خلا منها موضع أو قرية فما هو حكمتنا عليهم ونحن لا نرى لهم مساجد يصلون فيها حتى ولو صلوا في بيوتهم جماعة . قال حذيفة : إنكم لو صليتم في بيوتكم لتركتم سنة نبيكم ، ولو تركتم سنة نبيكم لضللتم ، فالضلال لا يحصل إلا لمن ترك شعيرة من شعائر الدين

يكون قسم الشيء قسماً منه وهو باطل . وإذا حمل على صلاته في المسجد ، فقله **صَلَاتُهُ** ، صلاته في بيته وسوقه ، عام يتناول الأفراد والجماعة . وقد أشار بعضهم إلى هذا ^(١) بالنسبة إلى الانفراد في المسجد والسوق من جهة ما ورد أن ، الأسواق

على أنه أريد صلاته جماعة في المسجد للزم أن يكون المراد في صلاته جماعة في بيته وسوقه وغيرهما ، فيكون في بيته قسم من صلاته في جماعة ، والتركيب مفيد أنه قسم له مقابل له محكوم له بغير ما حكم لمقابلته . فإن قلت : إذا حملنا الآخر على صلاته في بيته وسوقه فرادى كان قسماً للأول لا قسماً منه ، ويكون الحكم بالتضعيف للجماعة مطلقاً على الفرادى مطلقاً ^(٢) ولا حاجة إلى تقييد الجماعة بالمسجد بل المقابلة بين الفرادى والجماعة ، وإنما عبر عنها بالبيت والسوق لأن غالب صلاتهما فرادى . ويؤيد هذا قوله في الأول ، تفضل صلاة الفذ ، فإنه نص أن التفاضل بين الجماعة والفرادى ، قلت : التعليل بقوله : وذلك لأنه إلى آخره دال على أنه أريد صلاة الجماعة في المسجد وأن صلاته في بيته أعم لتناول الجماعة والفرادى في البيوت . والحاصل أنه إن نظر إلى حديث ، صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة ، وحديث ، صلاة الرجل في جماعة تفضل - تضاعف - على صلاته في بيته وسوقه خمساً وعشرين ضعفاً ، على إطلاقهما تعارضاً لإفادة الأول أن صلاة الجماعة تفضل مطلقاً ، وإفادة الثاني أن تلك الفضيلة بذلك العدد تختص بجماعة المسجد ، فلا بد من الجمع بينهما إما بتقييد الأول بالثاني ويراد أن صلاة الجماعة في المسجد تفضل صلاة الفذ ، إلا أنه يلزم منه مساواة جماعة البيت مثلاً والفرادى ، والظاهر أن الجماعة من حيث هي أفضل من الفرادى بكثرة الحث عليها مطلقاً ، فالأولى الجمع بأن الجماعتين وإن استويا في مقدار الدرجات فانهما يختلفان بالمقدار ، فتكون درجات صلاة المسجد أعظم قدراً كما أن صلاة الجماعة ^(٣)

(١) قوله ، وقد أشار بعضهم إلى هذا . أقول : أى أن صلاة المسجد جماعة

(١) ليس لدينا منطوق يفيد ما ذكره رحمه الله ، وإنما الأحاديث مصرحة بالمضاعفة

لصلاة في المسجد ، سواء أكان ذلك فرادى على فرادى أو جماعة على جماعة

(٢) بياض بالأصل . ولعله : تفضل على صلاة الفرد

موضع الشياطين ، ، فتكون الصلاة فيها ناقصة الرتبة ، كالصلاة في المواضع المكروهة لأجل الشياطين ، كالحمام ^(١) . وهذا الذى قاله - وإن أمكن في السوق ^(٢) - . ليس يطرّد في البيت . فلا ينبغي أن تتساوى فضيلة الصلاة في البيت جماعة مع فضيلة الصلاة في السوق جماعة ، في مقدار الفضيلة التى لا توجد إلا بالتوقيف . فإن الأصل أن لا يتساوى ما وجد فيه مفسدة معينة مع ما لم توجد فيه تلك المفسدة

هذا ما يتعلق بمقتضى اللفظ . ولكن الظاهر بما يقتضيه السياق أن المراد تفضيل صلاة الجماعة في المسجد على صلاته في بيته وسوقه منفرداً ^(٣) فكانه خرج مخرج الغالب في أن من لم يحضر الجماعة في المسجد صلى منفرداً

أفضل من جماعة البيوت وفرادها ، لكن لا لأجل ما ذكره الشارح المحقق ، بل لما ورد من أن الأسواق موضع الشياطين ، فانه أخرج ^(١) وظاهره أن هذا القائل يقول بتساوى جماعة المسجد والبيوت

(١) قوله . كالحمام . . أقول : أخرج من حديث أنس نهي عن الصلاة في الحمام
(٢) قوله . وهذا الذى قاله وإن أمكن في السوق ، ، أقول : لأنه يريد تساوى بين المسجد والبيت في حصول قدر الفضيلة ، وخص نقصه بجماعة الأسواق ، فلم يشرح ما قاله من النقص في ذلك ولم يسلّم له أن جماعة البيوت تساوى جماعة المسجد . وقوله . فلا يقتضى ، الخ بيان لعدم مساواة جماعة السوق بجماعة البيوت بل جماعة البيوت أفضل ، وذلك لما في السوق من مفسدة كونه موضع الشياطين ، وتلك المفسدة مفقودة في البيوت

(٣) قوله . منفرداً . . أقول : وذلك لأن الكلام سيق لبيان أفضلية الجماعة في المسجد على صلاة المنفرد كما أفاده التصريح بلفظ الفذ ولفظ واحد ، ولكنه قابل في هذا الحديث صلاة الرجل في الجماعة بصلاته في سوقه وبيته إخراجاً لذلك مخرج الغالب ، فإن الافراد فيهما على الغالب ، وحيث أن الحديث لم يحد إلا أفضلية الجماعة في

وبهذا يرتفع الإشكال الذي قدمناه ^(١) من استبعاد تساوى صلاته في البيت مع صلاته في السوق جماعة فيهما ، وذلك لأن من اعتبر معنى السوق ، مع إقامة الجماعة فيه ، وجعله سبباً لتقصان الجماعة فيه عن الجماعة في المسجد ، يلزمه تساوى ما وجدت فيه مفسدة معتبرة مع ما لم توجد فيه تلك المفسدة ^(٢) في مقدار التفاضل . أما إذا جعلنا التفاضل ^(٣) بين صلاة الجماعة في المسجد وصلاتها في البيت والسوق منفرداً ،

المسجد على الفرادى في البيوت والأسواق ، وجماعة المسجد فمسكوت عنها ^(٤) إلا أنه معلوم أن جماعة ^(٥)

(١) قوله « الذي قدمناه » . أقول : لم يتقدم صريحاً ذكر الإشكال ، بل قدم أنه لا ينبغي تساوى فضيلة الجماعة في البيوت وجماعة السوق ، أى بل جماعة البيوت أفضل ، وكأنه يريد أن حمل الحديث على ظاهره يقضى بالتسوية بمجهلها قسماً واحداً مقابلاً لجماعة المسجد فلم يقدمه إشكالا . ونقل الحافظ في الفتح كلام الشارح ثم قال : ولا يلزم من حمل الحديث على ظاهره التسوية المذكورة ، إذ لا يلزم من استوائهما في المفضولية عن المسجد أن لا يكون أحدهما أفضل من الآخر . ثم ذكر ما أسأفناه من أن صلاة البيوت أفضل جماعة وفرادى من صلاة الأسواق ، والجماعة مطلقاً أفضل منها فرادى فيهما

(٢) قوله « يلزمه تساوى ما وجدت فيه مفسدة معتبرة على ما لم توجد فيه » . أقول : وذلك لأنه جعل الجماعة في السوق ناقصة عن الجماعة في المسجد ، ومفهوم أن الجماعة في البيوت والأسواق سواء فساوى بين ما فيه مفسدة - وهو السوق - بما لا مفسدة فيه وهو البيت حيث جماعتهما سواء في مقدار الفضيلة

(٣) قوله « أما إذا جعلنا التفاضل » . أقول : أى إذا حكمنا بأنه أريد بصلاة البيت والسوق الفرادى لم يكن ثمة إشكال

(١) لماذا لا يفيدنا اقتضاء السياق من قوله ^(١) « تفضل صلاة الرجل في المسجد على صلاته في بيته وفي سوقه » الخ وحديث « ثم لأذنهم إلى أناس لا يشهدون الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم » وهؤلاء الظاهر أنهم يصلون في البيوت (٢) كذلك . والكلام لم يتم

فوصف «السوق» هنا ملغى^(١)، غير معتبر. فلا يلزم تساوى ما فيه مفسدة مع ما لا مفسدة فيه في مقدار التفاضل. والذي يؤيد هذا^(٢) أنهم لم يذكروا السوق في الأماكن المكروهة للصلاة. وبهذا فارق الحامّ المستشهد بها

البحث الرابع: قد قدمنا أن الأوصاف التي لا يمكن اعتبارها لا تلتفى. فليُنظر الأوصاف المذكورة في الحديث، وما يمكن أن يجعل معتبراً منها وما لا. أما وصف الرجولية فحيث يندب للمرأة الخروج إلى المسجد، ينبغي أن تتساوى مع الرجل، لأن وصف الرجولية - بالنسبة إلى ثواب الأعمال - غير معتبر شرعاً^(٣).

(١) قوله «فوصف السوق هنا ملغى». أقول: لا يقال السوق محل الشياطين سواء قلنا الصلاة جماعة أو فرادى، فجعله وصفاً معتبراً عند الجماعة وملغى عند الانفراد تحكّم، لانا نقول: ما أريد بقولنا البيت والسوق في الحديث إلا الفرادى بمعتبر أنهما عنها للغلبة كما عرفت

(٢) قوله «والذي يؤيد هذا». أقول: أى يؤيد أن وصف السوق غير معتبر عدم عدمه له في الأماكن المكروهة. ولا يخفى أن هذا مرجعه إلى منع كراهة الصلاة فيه، وكونه ورد أنه من محلات الشياطين لا يستلزم كراهة الصلاة فيه

(٣) قوله «لأن وصف الرجولية بالنسبة إلى ثواب الأعمال غير معتبر شرعاً»، أقول: قد يقال أما في صلاة الجماعة والجماعة في المسجد والأذان فمعتبر، إذ النساء مأمورات بالسكوت والسكون في البيوت وأن صلاة المرأة في بيتها أفضل من صلاتها في المسجد، وإن جاز لها الخروج للصلاة فيه فالأفضل عدمه، وحيث فلا يحصل لها المضاعفة المذكورة، فالجزم بالغاء وصف الرجولية مطلقاً في ثواب الأعمال محل تأمل. أخرج أحمد وابن خزيمة وابن حبان في صحيحهما أن أم حميد جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالت: يا رسول الله انى أحب الصلاة معك. قال: قد علمت أنك تحبين الصلاة معى، وصلاتك في بيتك خير لك من صلاتك في حجرتك، وصلاتك في حجرتك خير من صلاتك في دارك، وصلاتك في دارك خير من صلاتك في مسجد قومك، وصلاتك في مسجد قومك خير من صلاتك في مسجدى، الحديث، وهو دال أيضاً على أن التضعيف في المساجد خاص بغير النساء

وأما الوضوء في البيت فوصف كونه في البيت غير داخل في التعليل ^(١) . وأما الوضوء فمعتبر ^(٢) للنسابة ، لكن هل المقصود منه مجرد كونه طاهراً ، أو فعل الطهارة فيه نظر . ويرجع الثاني بأن تجديد الوضوء مستحب ، لكن الأظهر أن قوله ﷺ « إذا توضأ ، لا يتقيد بالفعل . وإنما خرج مخرج الغلبة » ^(٣) ، أو ضرب المثال . وأما إحسان الوضوء فلا بد من اعتباره ^(٤) . وبه يستدل على أن المراد فعل الطهارة ^(٥) . لكن يبقى ما قلناه ^(٦) من خروجه مخرج الغالب ، أو ضرب المثال .

(١) قوله « فوصف كونه في البيت غير داخل في التعليل » . أقول : لم يقل إنه معتبر لثلاث خطوات من منزله إلا مطهراً على أكمل حالاته ، فيكون أكثر لأجره لما بعد اعتباره

(٢) قوله « وأما الوضوء فمعتبر » . أقول : هو شرط في صحة الصلاة ، فاعتباره ضروري إن أريد توضؤ المحدث ، وإن أريد التجديد فلما ذكره من الاستحباب

(٣) قوله « وإنما خرج مخرج الغلبة » . أقول : فالمراد من قوله « إذا توضأ إذا كان على طهارة »

(٤) قوله « فلا بد من اعتباره » . أقول : الاحسان الإتمام ، وهو الإسباغ ، وإبلاغ الوضوء محاله ، ولا بد منه إذ لا يتم الوضوء إلا به

(٥) قوله « وبه يستدل » . أقول : أى بقوله « إحسان الوضوء » ، يستدل أن مراده بقوله « إذا توضأ إذا فعل الوضوء » ، وفي هذا تأمل ، فانه لا يلزم من إحسانه أن يوقعه فاعله عند قصد الصلاة ، بل أن يقدم إحسانه الصلاة أولى ثم إذا حضرت الأخرى وهو على طهارة صدق عليه ذلك ، فكأنه يريد أن من إحسانه تجديده ، فإذا لم يجده للأخرى لم يحسنه لها وإن كان قد أحسنه مثلاً ^(١)

(٦) قوله « لكن يبقى ما قلناه » ، أقول : يعارض هذا الاستدلال هذا الاحتمال ، فهو احتمال قوي ، لأنه ليس المراد إلا حضور الصلاة بطهارة

وأما خروجه إلى الصلاة فيشعر بأن الخروج لأجلها ^(١) . وقد ورد مصرحاً به في حديث « لا يَنْهَزهُ إلا الصلاة ، وهذا وصف معتبر . وأما صلاته مع الجماعة : فبالضرورة لا بد من اعتبارها . فانها محل الحكم

البحث الخامس : الخطوة - بضم الحاء - ما بين قدمي الماشي ، وبفتحة : القطة . وفي هذا الموضع هي مفتوحة ، لأن المراد فعل الماشي

* * *

٥٧ - الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « أَثْقَلُ الصَّلَاةِ عَلَى الْمُنَافِقِينَ : صَلَاةُ الْعِشَاءِ ، وَصَلَاةُ الْفَجْرِ . وَلَوْ يَعْلَمُونَ مَا فِيهِمَا لَأَتَوْهُمَا وَلَوْ حَبَوًّا ^(٢) . وَلَقَدْ هَمَمْتُ أَنْ أَمُرَّ بِالصَّلَاةِ ^(٣) فَتُقَامَ ، ثُمَّ أَمُرَّ رَجُلًا فَيُصَلِّيَ بِالنَّاسِ ، ثُمَّ أَنْطَلِقَ مَعِيَ بِرِجَالٍ مَعَهُمْ حُزْمٌ مِنْ

(١) قوله « يشعر بأن الخروج لأجلها » . أقول : فانه صريح في ذلك حيث قال « لا يخرج به إلا الصلاة » ، وهو مثل لا ينهزه إلا الصلاة ، وكأن الشارح ذهل عن لفظ الحديث الذي كلامه في شرحه ، فانه صريح كصراحة ما استشهد به

(٢) (الحديث الثالث) قال « ولو حبوا » ، أقول : في النهاية الحبو أن يمشي على يديه وركبتيه أو أسته ، وحبا البعير إذا برك ثم زحف من الإعياء ، وحبا الصبي إذا زحف على أسته . وهو منصوب على خبرية كان المقدرة أى ولو يكون الإتيان حبوا ، وقدره السهيلي في أماليه : ولو أتوه حبوا . لحذف عامل الحال وجواب لو

(٣) قوله « بالصلاة » . أقول : القاعدة المعروفة أن المعرفة إذا أعيتت فهي الأولى ، فيراد هنا صلاة العشاء أو الفجر ، والتخير للعلم بأن المراد يقام أحدهما إذ لا يقامان في آن واحد ، ويأتى كلام الشارح في تعيينها

حَطَبٍ إِلَى قَوْمٍ لَا يَشْهَدُونَ الصَّلَاةَ ، فَأَحْرَقَ ^(١) عَلَيْهِمْ ^(٢) «يُوتَهُمْ بِالنَّارِ»
الكلام عليه من وجوه :

أحدهما قوله ﷺ ، أنقل الصلاة ، محمول على الصلاة في جماعة ، وإن كان غير
مذكور في اللفظ ، لدلالة السياق عليه . وقوله عليه السلام «لأتوهما ولو حبواً»
وقوله «ولقد هممت - إلى قوله - لا يشهدون الصلاة» ، كل ذلك مشعر بأن المقصود
حضورهم إلى جماعة المسجد ^(٣)

الثاني : إنما كانت هاتان الصلاتان أثقل على المناقذين لقوة الداعي إلى ترك حضور
الجماعة فيهما ، وقوة الصارف عن الحضور . أما العشاء فلأنها وقت الإيواء إلى
البيوت والاجتماع مع الأهل ^(٤) ، واجتماع ظلة الليل ، وطلب الراحة من متاعب
السعي بالنهار . وأما الصبح : فلأنها وقت لذة النوم ^(٥) . فإن كانت في زمن البرد ففى :

(١) قوله « فأحرق » . أقول : بتشديد الراء وروى بسكونها وهما لغتان : أحرق
وحرّق ، والتشديد أبلغ في المعنى

(٢) قوله « عليهم » . أقول : قال الحافظ يشعر بأن العقوبة ليست قاصرة على
المال بل المراد تحريق المقصودين والبيوت تبع للقاطنين بها ، وفي رواية مسلم فأحرق
بيوتاً على من فيها

(٣) قوله « حضورهم إلى جماعة المسجد » . أقول : يأتي في كلام الشارح حديث
لشهداء العشاء ، والمراد جماعتها ، وفيه تعيين الصلاة أيضاً

(٤) قوله « فلأنها وقت الإيواء إلى البيوت والاجتماع مع الأهل » . أقول : هذا
بيان لقوة الداعي . وقوله « واجتماع ظلة الليل » ، وطلب الراحة من متاعب السعي
بالنهار . بيان لقوة الصارف عن حضور صلاة العشاء

(٥) قوله « فلأنها وقت لذة النوم » . أقول : وهو صارف عن ترك الخروج
لشهادة الصلاة ، فإن كانت صلاة الفجر أو ساعة الصبح في ليالي الشتاء فإنه يوافق
وقتها شديد البرد وهو أيضاً صارف عن الحركة

وقت شدته ، لبعد العهد بالشمس ^(١) ، لطول الليل ، وإن كانت ^(٢) في زمن الحر فهو وقت البرد والراحة من أثر حر الشمس لبعد العهد بها ^(٣) . فلما قوى الصارف عن الفعل ^(٤) ثقلت على المنافقين . وأما المؤمن الكامل الإيمان ^(٥) . فهو عالم بزيادة

(١) قوله « لبعد العهد بالشمس » . أقول : تعليل لشدة البرد في زمن البرد وأن علته طول عهد الأرض بالشمس المتفرع عن طول الليل .

(٢) قوله « وإن كانت » . أقول : أى صلاة الصبح أو ساعة صلاتها في زمن قصر الليل وهى أيام الحر ، فالداعى لعدم حضور الصلاة والحركة إليها طلب الراحة فإن ذلك الوقت وقت برد الهواء من أثر حر الشمس

(٣) قوله « لبعد العهد بها » . أقول : أى بالراحة من حر الشمس ، لأنه لطول الأيام وقصر الليل لا يكاد يبرد الهواء إلا وقت الفجر ، وقد طال العهد به من اليوم الأول ، فهذا داع إلى البقاء في البيوت لطلب الراحة وعدم الحركة لحضور الجماعة ، ففي الوجه الأول كان شدة البرد صارفاً عن الحركة ، وفي هذا الوجه كان البرد داعياً إلى البقاء وعدم الحركة

(٤) قوله « فلما قوى الصارف عن الفعل » ، أقول : أى وقوى الداعى إلى الترك ، وتركه للعلم به . هذا ولك أن تقول : الداعى للمنافق إلى حضور الصلاة ليس إلا الرياء والسمعة وحصوله في حضور هاتين الصلاتين أقل منه في غيرها لأنهما يتفقان في وقت هدوء الناس فلا يراهم أهل الطرقات وفي أول ظلمة الليل وآخرها فيقل المشاهد لهم حال صلاتهم فيثقل عليهم حضورها لقلة الداعى ، وسائر الصلوات يقوى معها داعى الرياء فيكون الحضور أخف ، وإلا فالصلوات كلها ثقيلة عليهم كما يرشد إليه لفظ أنقل لأن الباعث للمؤمن عليها إنما هو الامتثال لأمر الله ورجاء ثوابه وخوف عقابه . والشكل متنفذ في حق المنافقين . إذا عرفت هذا فما ذكره المصنف من الداعى والصارف إنما يصلح في حق من له إيمان لكنه غير كامل يحمله على إظهار طاعة الله على راحة نفسه

(٥) قوله « وأما المؤمن الكامل الإيمان » ، أقول : التقييد بكامل الإيمان يوافق

الأجر لزيادة المشقة . فتكون هذه الأمور داعية له إلى هذا الفعل ، كما كانت صارفة للمنافقين . ولهذا قال عليه السلام : لو يعلمون ما فيهما ، أى من الأجر والثواب ، لأنهما ولو جبراً ، وهذا كما قلنا : إن هذه المشتقات تكون داعية للمؤمن إلى الفعل الثالث : اختلف العلماء في الجماعة في غير الجمعة ^(١) . فقيل : سنة . وهو قول الأقلين ^(٢) . وقيل : فرض كفاية ،

ما ذكرناه ، فإنه لا يقابل المنافق إلا مطلق المؤمن ، وكذلك قوله : بزيادة الأجر ، فإن المنافق لا يثبت له أصل الأجر

(١) قوله : اختلف العلماء في الجماعة في غير الجمعة . . أقول : ^(١) لأن الجمعة فرض عند الأكثر على الأعيان ، ولا تكون إلا جماعة فإنها شرط فيها كما سيصرح به الشارح . قال الشافعي : التنزيل والسنة يدلان على وجوبها . واستدل بقوله تعالى (فاسعوا إلى ذكر الله) قال الشيخ الموفق ^(٢) : الأمر بالسعى يدل على الوجوب إذ لا يجب السعى إلا إلى واجب . وقال الزين بن المنير : وجه الدلالة من الآية مشروعية النداء إليها والنداء من خواص الفرائض ، وكذا النهى عن البيع لأنه لا ينهى عن المباح نهى تحريم إلا إذا أفضى إلى ترك واجب ، ويضاف إلى ذلك الترويج على قطعها ، ووجه الدلالة من الحديث التعبير بالفرض يريد به ما أخرجه البخاري من حديث ^(٣) ولا يخفى أن كلام الموفق أوفق ، لأن المراد السعى إلى الإتيان بها جماعة ، وأما النداء لها كالفرائض فالفرائض ينادى لها وتصلى فرادى ، وإن كلام الشافعي في مجرد إيجابها

(٢) قوله : وهو قول الأقلين . . أقول : إلا أنه قال ابن القيم : إن الخفية

(١) هنا كلمة غير واضحة في الأصل

(٢) هو الإمام العلامة شيخ الحنابلة في وقته أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن قدامة المقدسي ابن خالة الحافظ عبد الغني صاحب عمدة الأحكام . قال بعض الحنابلة : كل من صنف في الفقه الحنبلي بعد الموفق فهم عيال عليه . له المغني والكافي والمقنع وغيرها .

مات سنة ٦٢٠

(٣) بياض بالأصل

وهو قول في مذهب الشافعي^(١) ومالك . وقيل : فرض على الأعيان . ثم اختلفوا بعد ذلك . فقيل : شرط في صحة الصلاة . وهو مروى عن داود . وقيل : أنه رواية عن أحمد . والمعروف عنه أنها فرض على الأعيان . ولكنها ليست بشرط . فمن قال بأنها واجبة على الأعيان قد يحتج بهذا الحديث ، فانه ان قيل بأنها فرض كفاية فقد كان هذا الفرض قائماً بفعل رسول الله ﷺ^(٢) ومن معه . وان قيل : انها سنة ، فلا يقتل تارك السنن^(٣) . فيتعين أن تكون فرضاً على الأعيان

والمالكية يقولون هي سنة مؤكدة ، لكنهم يؤثمون تارك السنن المؤكدة ويصحون الصلاة بدونها . قال : فالخلاف - بينهم وبين من قال إنها واجبة لاشترط - لفظي^(٤) .

(١) قوله : وهو قول في مذهب الشافعي ، . أقول : نص عليه في مختصر المزني قال : وأما الجماعة فلا أرخص في تركها إلا من عذر

(٢) قوله : فقد كان هذا الفرض قائماً بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . . أقول : إذ حقيقة فرض الكفاية أنه إذا قام به البعض سقط وجوبه عن الباقي . وتعقب بأنه يجوز العقوبة لتارك فرض الكفاية بمشروعية قتال تاركها . وأجيب بأن التحريق ينمى إلى القتل وهو أخص من القتال ، ولأن المقاتلة إنما تشرع اذا تمادى الجميع على ترك فرض الكفاية انتهى . والآخر أحسن ، وفي الأول تأمل

(٣) قوله : فلا يقتل تارك السنن ، . أقول : وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل^(٢) ولو كان التحريق جائزاً لكان واجباً ، فان العقوبة لا تكون مستوية الطرفين بل اما واجبة أو محرمة ، فلما لم ينقل ذلك دل على عدم

(١) قد قال باشتراطها جماعة من العلماء ومنهم عطاء بن أبي رباح وطاوس وداود الظاهري ، وهي رواية عن الإمام أحمد اختارها شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

(٢) علل النبي ﷺ تركه التحريق لما فيها من الذرية والنساء ، فلا حجة فيه لعدم الفعل على عدم وجوبها

وقد اختلف في الجواب عن هذا على وجوه ^(١) ، فقليل : إن هذا في المنافقين ، ويشهد له ما جاء في الحديث الصحيح ^(٢) « لو يعلم أحدكم أنه يجسد عظماً سمياً ، أو مرماتين حسنتين لشهد العشاء » ، وهذه ليست صفة المؤمنين ، لا سيما أكابرهم وهم الصحابة . وإن كانت في المنافقين كان التحريق للنفق ، لا لترك الجماعة ^(٣) . فلا يتم الدليل . قال القاضي عياض رحمه الله : وقد قيل إن هذا في المؤمنين . وأما المنافقون فقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرضاً عنهم ؛ عالمًا بطوبائهم . كما أنه لم يعترضهم في التخلف ^(٤) ، ولا عانهم معاتبة كعب وأصحابه ^(٥) من المؤمنين

جوازه أى فلا يتم قولكم « ولا يقتل تارك السنن » . وقد أجيب أيضاً بأنه إنما لم يفعل ما هم به المانع الذى ذكره فيما أخرجه أحمد بلفظ « لولا ما في البيوت من النساء والذرية لأقت العشاء وأمرت فتيانى يحرقون ما في البيوت بالنار » ، فأخبر أن المانع اشتغال البيوت على من لا تجب عليه الجماعة ، فلو حرقها عليهم لتعدت العقوبة الى من لا تجب عليه ، وهذا لا يجوز ، كما اذا وجب الحد على حامل فاته لا يقام حتى تضع لثلاً تسرى العقوبة الى الخمل ، وقيل تركه التحريق لأنهم لما بلغهم ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم من الوعيد شهدوا الجماعات فلم يبق لعقوبتهم وجه

(١) قوله « على وجوه » . أقول : هى أربعة وجوه كما ستعرفه ، واختار

الشارح الأول

(٢) قوله « ما جاء في الحديث الصحيح » . أقول : أخرجه البخارى من حديث أبى هريرة ، إلا أنه بلفظ « لو يجسد أحدكم عرقاً سمياً أو مرماتين ، ثنية مرمأة بكسر الميم ما بين ظلفى الشاة من اللحم ، وفيه تفاسير آخر

(٣) قوله « للنفق لا لترك الجماعة » ، أقول : أجيب عنه بأنه يستلزم محذورين : أحدهما الغاء ما اعتبره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعلق الحكم به من التخلف عن الجماعة ، والثانى اعتبار ما ألغاه فانه لم يكن يماقب المنافقين على نفاقهم ، بل كان يقبل منهم علانيتهم ويكل سرائرهم الى الله . والثانى قد أشار اليه الشارح وأجاب عنه

(٤) قوله « في التخلف » ، أقول : حين تخلفوا عنه في غزوة تبوك بل قبل معاذيرهم

(٥) قوله « معاتبة كعب بن مالك وأصحابه » . أقول : أى وصاحبيه ، وعما

وأقول : هذا إنما يلزم إذا كان ترك معاقبة المنافقين واجباً على رسول الله ﷺ ،
حينئذ يتمتع أن يعاقبهم بهذا التحريق ، فيجب أن يكون الكلام في المؤمنين . ولنا أن
نقول : إن ترك عتاب المنافقين وعقابهم كان مباحاً للنبي ﷺ بخيراً فيه (١) ، فعلى
هذا لا يتعين أن يحمل هذا الكلام على المؤمنين ، إذ يجوز أن يكون في المنافقين ،

هلال بن أمية ومرارة بن الربيع ، فانه عاقبهم بهجره لهم كما هو معروف في السيرة ،
والعقاب والعتاب كان خاصاً بأهل الإيمان ، لأن عقاب المنافقين آخر للعذاب الشديد
(١) قوله . كان مباحاً للرسول صلى الله عليه وآله وسلم خيراً فيه . . أقول :
تقدم لنا قريباً أنه لو كان جائزاً لكان واجباً ، إذ العقوبة لا تكون مستوية الطرفين كما
سيشير اليه الشارح آخر في حق أهل الإيمان ، ثم إن هذا القول بالتخيير دعوى بلا
دليل ، والذي يقوى عندي أنه لا يصح أن يكون في المنافقين أصلاً ، لأن قائل ذلك
قال : التحريق للنفاق لا لترك الجماعة ، وعلم من أصول الشريعة أن النفاق لا عقوبة
عليه في الدنيا أصلاً بل بظاهر الإسلام صار لهم ما لأهل الإسلام وعليهم ما عليهم ،
فلو تقرر أنه في المنافقين لكان مثله في حق المؤمنين إذ عليهم ما عليهم ، ودل
أنهم يتهددون على التأخر عن الصلاة وأنهم لو تركوا الصلاة الصورية التي لا يأتونها
إلا وهم كسالى يرامون الناس لعوقبوا معاقبة أهل الإيمان على ذلك . والحاصل أن
نفاقهم لا عقوبة عليه في دار الدنيا بل دخلوا تحت قوله « أمرت أن أقاتل الناس حتى
يقولوا لا إله إلا الله ، فمن قال لا إله إلا الله عصم مني ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على
الله ، الحديث أخرجه الجماعة إلا ابن ماجه . وإذا عرفت هذا فالجواب بأن الحديث
في المنافقين لا يجدى نفعاً ، فانه هم بعقوبتهم على ترك الجماعة لا على النفاق ، وذلك
مشترك بينهم وبين المؤمنين ، وحينئذ فلا يتم هذا الجواب ، ولا يقال تركه عقاب من
تخلف منهم ، وعقابه من تخلف من أهل الإيمان دليل على أنهم ليسوا كأهل الإيمان
ولا يعاقبون على معاصيهم في الدنيا كما قاله القاضي ، فالجواب الفرق بينهم وبين حال
كعب وصاحبيه فان المنافقين اعتذروا بمعاذير اقتضت تخلفهم وإن كانت باطلة في نفس
الامر كما قال تعالى ﴿ سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلنا أموالنا وأهلونا

لجواز معاقبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم ، وليس في إعراضه عنهم بمجرد ما يدل على وجوب ذلك عليه .^(١)

فاستغفر لنا) وقوله تعالى (يعتذرون إليكم إذا رجعتم إليهم ، قل لا تعتذروا لنؤمن لكم قد نبأنا الله من أخباركم ، وسيرى الله عملكم ورسوله ثم تردون إلى عالم الغيب والشهادة) الآية . فأمره الله تعالى أن لا يصدقهم في اعتذارهم ، ويكلهم إلى عالم الغيب والشهادة ، بخلاف كعب وصاحبيه فانهم لم يعتذروا عن التخلف بعذر بل أقرؤا أنهم تخلفوا لا عن عذر ، كما قال كعب لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقد عاتبه على تخلفه فقال : والله ما كان لي من عذر ، والله ما كنت أقوى ولا أنشط ولا أيسر مني حين تخلفت عنك . وحيثئذ تعينت عقوبته لإقراره بالذنب ، بخلاف المنافقين فلم يقرؤا بذنب فلم يعاقبهم ، فهذا وجه الفرق ، لا ما قاله القاضى عياض من أنه لا عقوبة للمنافقين على ذنوبهم في الدنيا ، وإلا لزمه أن لا يحد شاربهم ولا يجلد زانيهم ولا يقتل قصاصاً قاتلهم ، فبين ضعف ما ذهب إليه وإن ساعده عليه الشارح المحقق ، وإنما أراد توجيه عدم عقاب المنافقين على النفاق بأنه ليس واجباً عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، والحق أن عقوبتهم على النفاق ليست بجائزة له صلى الله عليه وآله وسلم ، وتفصيله أنه لا يجوز له صلى الله عليه وآله وسلم عقاب المنافقين على نفس النفاق ، وأما غيره من المعاصي فهم كأهل الإيمان فيما يقام عليهم ، فقول الشارح المحقق : إذا كان ترك معاقبة المنافقين واجباً على الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، نقول : نعم يجب عليه تركها على مجرد النفاق بالضرورة الشرعية ، فبطل الجواب بأن الحديث في المنافقين وأنه على ذلك يندفع الاستدلال به على الإيجاب ولو كان في المنافقين خاصة كما عرفته . والعجب من عدم تنبيه الشارح والقاضى وابن القيم وابن حجر على هذا الذى ذكرناه وهو واضح ، بل يسردونه من جملة الأجوبة واعتمده الشارح والحافظ

(١) قوله ، وليس في إعراضه عنهم بمجرد ما يدل على وجوب ذلك ، أقول :

ولعل قوله **وَيَقْتُلْ** - عند ما طلب منه قتل بعضهم - لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه ^(١)، يشعر بما ذكرناه من التخيير، لأنه لو كان يجب عليه ترك قتلهم لكان

هو إشارة إلى الرد على استدلال القاضى بترك عقاب المتخلفين، وقد عرفت التحقيق الذى أسلفناه، ويزيده وضوحاً أنه صلى الله عليه وآله وسلم فى غزاة تبوك لما تواطأ الرهط من المنافقين على قتله وسلمه الله وأنزل **(وهوا بما لم ينالوا)**، طلبهم صلى الله عليه وآله وسلم فعاتبهم وقال لبعضهم: ما حملك على هذا؟ قال: ظننت أن الله لم يطلعك عليه، فاعترف واعتذر، فأقال صلى الله عليه وآله وسلم عثرته وقبل عذره. وقال لآخر: ويحك ما كان ينفعك قتلى؟ فقال: يا رسول الله لا تزال بخير ما أعطاك الله النصر على عدوك، وإنما نحن بالله وبك، فتركه. فمؤلاً لما اعترفوا بالمعصية وأقروا بذلك عاتبهم كما يعاتب عصاة أهل الإيمان، وقبل أعارهم لما اعتذروا، وغيرهم من المتخلفين منهم لم يقرؤا بذنب واعتذروا عن التخلّف فلم يكن لعقابهم وجه

(١) قوله ولعل قوله عند ما طلب منه قتل بعضهم: لا يتحدث الناس أن محمداً يقتل أصحابه. أقول: هذا قاله صلى الله عليه وآله وسلم جواباً لحذيفة رضى الله عنه لما عين له أسماء الجماعة الذين هموا بقتله وأخبره أنهم أرادوا ذلك، فقال حذيفة: يا رسول الله إذن فتضرب أعناقهم. فقال: أكره أن يتحدث الناس أن محمداً قد وضع يده فى أصحابه. ولا يخفى أن التعليل بهذا لا يدل على انحصار الدلة فيه، فقد حلل صلى الله عليه وآله وسلم عند ما طلب منه قتل من اتهم بالنفاق، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: أو ليس يصلى؟ قال: نعم ولا صلاة له، فقال: أولئك الذين نهانى الله عن قتلهم. وفى رواية: اتى نهي عن قتل المصلين. وبه يعرف أن قتل المنافق منهي عنه محرم لمجرد نفاقه، وأنه باسلامه الظاهرى صار محرم الدم، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: إني لم أؤمر أن أنقب عن قلوب الرجال. وقال لأسامة: هلا شققت عن قلبه؟ لما قتل من قال لا إله إلا الله، واعتذر عن قتله بأنه إنما قالها متعوذاً بها. على أن لك أن تقول فى هؤلاء الذين علل ترك قتلهم بـ **كراهة** تحدث الناس بأنه يقتل أنهم قد استحقوا القتل بما أتوه من ترويعه وإلا لقتله صلى الله عليه وآله وسلم

الجواب بذكر المانع الشرعي ، وهو أنه لا يحل قتلهم . وما يشهد لمن قال : إن ذلك في المنافقين ^(١) ، عندي : سياق الحديث من أوله ، وهو قوله ﷺ ، أثقل الصلاة على المنافقين .

ووجه آخر في تقدير كونه في المنافقين أن يقول القائل : هم النبي ﷺ بالتحريق يدل على جوازه ، وتركه التحريق يدل على جواز هذا الترك ^(٢) . فإذا اجتمع جواز التحريق وجواز تركه في حق هؤلاء القوم . وهذا المجموع لا يكون في المؤمنين فيما هو حق من حقوق الله تعالى ^(٣)

وآله وسلم فقد وجب سفك دمهم ، لكنه حق له صلى الله عليه وآله وسلم فتركه ، وكان الشارح المحقق أشار بقوله « ولعل » ^(١) الى أن الدليل غير ناهض على التخيير الذي ذكره ، وإن كان ظاهر بحثه الاصرار على أصل المدعى من جواز عقوبة المنافق على نفاقه

(١) قوله « وما يشهد لمن قال إن ذلك في المنافقين » . أقول : لا شك في عدالة هذه الشهادة لكنه ^(٢) من تحقق ما أسلفنا أنه وإن كان في المنافقين فهو قائم الدلالة على إيجاب الجماعة عيناً على أهل الإيمان أجمعين غير المعذورين

(٢) قوله « يدل على جواز هذا الترك » ، أقول : يحتمل أن الترك كان لانزجارهم وحضورهم الجماعات ، ويقوبه أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما يتهدد عاصياً بعقوبته على معصيته ويتوعد ثم يترك ذلك إلا لانزجار العاصي ، وإلا كان تاركاً للعقوبة مع ثبوت سببها وكون تركه للتخيير لا يتم كما ستعرفه ^(٣)

(٣) قوله « وهذا المجموع لا يكون في المؤمنين فيما هو حق من حقوق الله تعالى » ، فانها إذا جازت العقوبة في حق المؤمنين كحده على السرقة أو الشرب وجبت .

(١) كذا ولعل السياق ولعله مال إلى أن الدليل الخ

(٢) أى الشأن

(٣) كذا ولعله كما عرقته

وعما أجيب به عن حجة أصحاب الوجوب على الأعيان ما قاله القاضي عياض رحمه الله ، والحديث حجة على داود لاله ^(١) . لأن النبي ﷺ ، ولم يفعل . ولأنه لم يخبرهم أن من تخلف عن الجماعة فصلاته غير مجزئة ^(٢) . وهو موضع البيان وأقول : أما الأول فضعيف جداً ، إن سلم القاضي أن الحديث في المؤمنين ، لأن النبي ﷺ لا يهيم إلا بما يجوز له فعله ^(٣) لو فعله

يقول : وهكذا يجب في المنافق إذا شرب جلد وإذا سرق قطع وجوباً وإذا قذف جلد ، فلم يأت لاهل الإسلام وعليهم [ما عليهم] كما علم من ضرورة التشريع ، وبه يعرف أن القول بأن تركه جلد عبد الله بن أبي في قذفه لعائشة لأجل أنه منافق وعقابه في الآخرة كلام غير صحيح . فان نقاه لا يمنع من إقامة الحدود عليه ، بل الحق أنه ما تحقق منه القذف ، بل كان يستخرج الأقوال ويستبطنها من غيره ويطلق المسألة ونحو ذلك

(١) قوله : حجة على داود لاله . . . أقول : أما الطرف الأول الذي أخذه من الحديث من أنه لم يفعل فيصلح ردأ على داود وعلى أحمد أيضاً ، وكأنه إنما حصر داود لأنه قائل بأنها فرض عين وشرط صحة ، فدعواه أخص ، فإذا كان الحديث دليلاً على نفي مدعى أحمد كان على نفي ما ادعاه بالأولى

(٢) قوله : ولأنه لم يخبرهم بأن من تخلف عن الصلاة فصلاته غير مجزئة ، أقول : هذا إنما يتم ردأ على داود لأنه القائل بأنها غير مجزئة ، لا على أحمد ^(١)

(٣) قوله : إلا بما يجوز له فعله . . . أقول : وإذا جاز له فعله وهو العقوبة هنا ، ولا تجوز العقوبة إلا على ترك الواجب . نعم من قال إنه إذا جاز وجب وإنه ليس لنا عقوبة مستوية الطرفين ينهض الترك على عدم الوجوب إن لم يكن لأنهم انزعجوا فحضرُوا

(١) أي رد على داود قوله باشتراط الصلاة جماعة ولا يرد على أحمد قوله بوجوبها واشتراطها في رواية ، والحجة على من قال بوجوبها لورد النص بذلك

وأما الثاني - وهو قوله : ولأنه لم يخبرهم أن من تخلف عن الجماعة فصلاته غير
جزية ، وهو موضع البيان - فلنقاتل أن يقول : البيان قد يكون بالتخصيص وقد يكون
بالدلالة ، ولما قال ﷺ : ولقد هممت ، إلى آخره ، دل على وجوب الحضور عليهم
الجماعة . فإن دل الدليل على أن ما وجب في العبادة كان شرطاً فيها غالباً كان ذكره
ﷺ لهذا الهم دليلاً على لازمه وهو وجوب الحضور ، ووجوب الحضور دليلاً على
لازمه وهو اشتراط الحضور . فذكر هذا الهم بيان للاشتراط بهذه الوسيلة ^(١) ،
ولا يشترط في البيان أن يكون نصاً ^(٢) كما قلنا . إلا أنه لا يتم هذا إلا ببيان أن
ما وجب في العبادة كان شرطاً فيها ، وقد قيل : إنه الغالب . ولما كان الوجوب قد

(١) قوله : وذكر هذا الهم بيان للاشتراط بهذه الوسيلة . . أقول : لا يخفى بعد
هذا المأخذ ، إذ غاية ما دل عليه الحديث أنه يجوز تحريق من تخلف عن الجماعة لأنه
ترك واجباً ، وأما أنه إذا صلى منفرداً لا تجزئه فلا دلالة له على ذلك ، والشارح
قد أبان أنه لا يتم إلا إذا كان ما وجب في العبادة شرطاً لها ، وكونه قد قيل إنه الغالب
كما أفاده سياقه أولاً ونسبة ذلك إلى قول البعض آخرأ لا يتم به التقريب ، لأنه يقال
يجوز أن هذا الواجب من المغلوب لا الغالب ، فلا ينتهز تركه على إبطال العبادة وإن
كان تجوزاً بعيداً

(٢) قوله : ولا يشترط في البيان أن يكون نصاً . . أقول : من هذا التقرير أنه
ما علم من وقع الهم منه صلى الله عليه وآله وسلم بتحريقهم لتخلفهم عن الجماعة أنها
واجبة عيناً إلا من هذا الحديث ، وقد قرر أنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يهم إلا
بما يجوز له فعله ولا يجوز هنا عقوبتهم على التخلف ^(١) يعلمون أنهم تخلفوا عالمين
بوجوبها عليهم قبل الهم ، وإن كان من تكليف الغافل ، وحيث قد ثبت الهم ^(٢)
فلا بد أن يكونوا عالمين الذي ^(١) فيه حتى جازت عقوبتهم ، وحيث فيكون
هذا الحديث كاشفاً ودالاً على تقدم علمهم

ينفك عن الشرطية قال أحمد - في أظهر قوليهِ ^(١) - إن الجماعة واجبة على الأعيان ، غير شرط

وما أجيب به عن استدلال الموجبين لصلاة الجماعة على الأعيان أنه اختلف في هذه الصلاة التي هم النبي ﷺ بالمعاقبة عليها . فقيل : العشاء . وقيل : الجمعة . وقد وردت المعاقبة على كل واحدة منهما مفسرة في الحديث ^(٢) . وفي بعض الروايات : العشاء ، أو الفجر ^(٣) ، فإذا كانت هي الجمعة - والجماعة شرط فيها - لم يتم الدليل على وجوب الجماعة مطلقاً ^(٤) في غير الجمعة ^(٥) ، وهذا يحتاج أن ينظر في تلك

(١) قوله : في أحد قوليهِ ، أقول : هو في رواية ^(١) عنه ، والقول الآخر إنها شرط فلا تصح الصلاة بدونها ، وذكرها أبو الحسن بن الرغواني واختاره أبو الوفا بن عقيل

(٢) قوله : وقد وردت المعاقبة على كل واحد منهما مفسرة في الحديث . . أقول : أي من صلاة العشاء والجمعة ، أما صلاة العشاء فهذا الحديث فانه في البخاري بلفظ : لقد هممت أمر رجلا يصلي بالناس ، ثم أحرق على رجال يتخلفون عن الجمعة بيوتهم ،

(٣) قوله : وفي بعض الروايات العشاء ، أو الفجر ، أقول : أخرج البخاري ومسلم من حديث أبي هريرة : أنقل الصلاة على المنافقين صلاة العشاء والفجر ، ثم ذكر التحريق ، وهو هذا الحديث الذي الكلام فيه

(٤) قوله : لم يتم الدليل على وجوب الجماعة مطلقاً . . أقول : هذا لا يتم إلا بناء على أن الواجب في العبادة شرط ، وهو موضع نزاع ، غير داود ، فتم هذا رداً على داود فقط

(٥) قوله : في غير الجمعة . . أقول إذ الجماعة فيها شرط اتفاقاً

(١) يياض . ولعله الوجوب ، لأن الإمام أحده روايتان : الاشتراط والوجوب

الأحاديث التي يثبت فيها تلك الصلاة : أمي الجمعة ، أو العشاء ، أو الفجر ؟ فإن كانت أحاديث مختلفة ^(١) ، قيل بكل واحد منها . وإن كان حديثاً واحداً اختلفت فيه الطرق ، فقد يتم هذا الجواب ، إن لم علم الترجيح بين بعض تلك الروايات وبعض ، ولم يعدم إمكان أن يكون الجميع مذكوراً . فترك بعض الرواة بعضه ظاهراً بأن يقال : إن النبي ﷺ أراد إحدى الصلاتين - أعني الجمعة ، أو العشاء مثلاً - فعلى تقدير أن تكون هي الجمعة لا يتم الدليل ، وعلى تقدير أن تكون هي العشاء يتم . وإذا تردد الحال وقف الاستدلال

وبما ينه عليه هنا أن هذا الوعيد بالتحريق إذا ورد في صلاة معينة - وهي العشاء ، أو الجمعة ، أو الفجر - فإنما يدل على وجوب الجماعة في هذه الصلوات . فمقتضى مذهب الظاهرية ^(٢) أن لا يدل على وجوبها في غير هذه الصلوات ، عملاً بالظاهر ، وترك اتباع المعنى . اللهم إلا أن يؤخذ قوله ﷺ : أن أمر بالصلاة فقام ، على عموم الصلاة . فيستد بحاج في ذلك إلى اعتبار لفظ ذلك الحديث وسياقه ^(٣) .

(١) قوله : فإن كانت الأحاديث مختلفة ، أقول : قد عرفت بما قدمناه اختلافها فيقال بموجبها ، وعرفت معنى كلامه إلى قوله : وقف الاستدلال ، وأنها إيجاب فريضة صحيحة على ذلك الفرض على قوانين الاستدلال

(٢) قوله : فمقتضى مذهب الظاهرية ، . أقول : قال الحافظ في الفتح بعد نقله كلام الشارح : لكن قد نوزع في كون القائل بما ذكر ظاهرية محضة ، فإن قاعدة حمل المطلق على المقيد يقتضيه ولا يستلزم ذلك ترك اتباع المعنى ، لأن غير العشاء والفجر مظنة الشغل بالكسب وغيره . أما العصر فظاهر ، وأما المغرب فلا ينافي في الغالب وقت الرجوع إلى البيوت والآكل سبيل القيام مع ضيق وقتها ، بخلاف العشاء والفجر فليس للتخلف عنهما عند غير الكسل المنعوم انتهى . إلا أن الأحاديث اختلفت فوردت بتبيين الصلاة وهي الثلاث وبإيهامها تفسر بالينة

(٣) قوله : لفظ ذلك الحديث وسياقه ، . أقول : أما لفظه فهو ما ذكره ، وأما سياقه فانه في صلاة العشاء والفجر ، إلا أنه قد استدل ابن خزيمة على فريضة الجماعة

وما يدل عليه . فيحمل لفظ « الصلاة » عليه إن أريد التحقيق وطلب الحق ^(١) .
واقه أعلم

بحديث ابن أم مكتوم عند البخارى وفيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم استقبل الناس في صلاة العشاء ثم قال ، لقد هممت أن آتى هؤلاء الذين يتخلفون عن الصلاة فأحرق عليهم بيوتهم ، فقام ابن أم مكتوم فقال : يا رسول الله قد علمت ما بى ، وليس لى قائد ملائم - زاد أحمد - وبينى وبين المسجد شجر ونخل ولا أقدر على قائد كل ساعة ، قال : أسمع الإقامة ؟ قال : نعم ، قال : فاحضر . ولم يرخص له صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « إن أريد التحقيق وطلب الحق » أقول : كل ناظر لا يحسن منه أن ينظر إلا مريداً للتحقيق وطلب الحق ، وإذا كانت هذه المسألة أعنى فريضة الجماعة وعدمها بما يعم به البلوى فلا غنى عن توفية المقام حقه ، وقد عرفت أن الشارح المحقق عول في الجواب عن استدلال الموجبين بالحديث على حمله على المناقضين ، وعرفت أنه لم يجد نفعاً ، وقد أجاب في الفتح عنه أيضاً بعشرة أجوبة وقال لا توجد في غيره : أحدها ما أشار إليه القاضى عياض أنه دليل على عدم الإيجاب ، وقد رده الشارح بما عرفت ^(٢) . ثالثاً أنه في حق تاركى فرض الكفاية ، وقاتل تاركى فرض الكفاية مشروع ، وتعقب بأن شرعيته إذا تمالا الجميع على تركه ، وبأن التحريق يفضى الى القتل وهو غير القتال الذى شرع . رابعاً أنه صلى الله عليه وآله وسلم هم بالتوجه الى المتخلفين وترك الجماعة ، ولو كانت فرض عين لما تركها ، وتعقب بأنه يجوز ترك الواجب لما هو أوجب منه ، وبأنه لا يلزم من توجهه عدم تجميعه بمن معه من أعوانه . خامساً أنها لو كانت فرض عين أى وشرطاً لقال عند الوعيد بالإحراق من تخلف عن الصلاة لم تجزه الصلاة ، وتعقب بما ذكره الشارح . سادساً أن الحديث خرج مخرج الزجر وحقيقته غير مرادة ، بل أراد به المبالغة ، لأنه وعيد بعقوبة لا يعاقب بها إلا الكفار ، وتعقب بأنه لا يمتنع مثل ذلك في حق عصاة المسلمين .

الرابع : قوله عليه السلام ، ولقد هممت ، ، أخذته منه تقديم الوعيد والتهديد على

سابعها كونه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل ما هم به . وهو الذى نقله الشارح عن القاضى وتعقبه . ثم ذكر الحافظ من الأجوبة كونه فى المناققين وقرره ، إلا أنه يقال إن المراد نفاق المعصية لا نفاق الكفر بدليل قوله ، لا يشهدون العشاء الجماعات ، ، وأصرح منه قوله ، ثم أتى قوماً يصلون فى بيوتهم ليست لهم علة ، فهذا يدل على أن نفاقهم نفاق معصية لا كفر ، لأن المناق لا يصل فى بيته ، إنما يصل فى المسجد وياء وسمعة قال : نه عليه القرطبي ، ثم قال : وأيضاً قوله ، فلولا ما فى البيوت من النساء والذرية ، يدل على أنهم ليسوا بكفار ، لأن تحريق بيت الكافر إذا تعين طريقاً إلى الغلبة عليه لم يمنع من ذلك وجود النساء والذرية فى بيته ، ثم قرر أنه أريد نفاق المعصية لا نفاق الكفر ، ولا يخفى أنه لا يجديه نفعا أيضاً بل هو داخل فى الإشكال ، لأنه إذا جاز أن يعاقب هؤلاء المؤمنين الناقصين الإيمان بالتحريق فهو لوجوب الجماعة عليهم عيناً وإلا لما عوقبوا ، وإذا وجبت عليهم عيناً وجبت على أكمل منهم إيماناً ، فامعنى أن هذا يكون جواباً عن القول بوجوبها ، بل هذ توربك لإيجابها وميل بالحديث وموافقة لداود وأحمد فى الوجوب عيناً ، وكان الجواب بأنه فى المناققين نفاق كفر أولى ، لأن المحجب بذلك وجه الوعيد إلى النفاق نفسه لا إلى ترك الجماعة ، فخلص على زعمه عما يقتضيه الحديث من الإيجاب ، وقد ردناه بما لا مدفع له ، بخلاف القائل بأنه نفاق معصية فإن الوعيد لم يتوجه إلا إلى ترك الجماعة ، فخلص عن الإشكال ، ونهض للمخالف بالحديث الاستدلال . ثم ذكر بقية الأجوبة عن الحديث وكلها غير ناهضة ، ككون الجماعة كانت فرضاً ثم نسخت . وإذا عرفت أنه لم يتنص جواب من هذه عن حديث الباب ، فلا هل الإيجاب أدلة أخرى : منها ما أسلفناه من حديث ابن أم مكتوم ، ومنها ما أخرجه أبو داود وابن حبان فى صحيحه عن ابن عباس مرفوعاً ، من سمع النداء فلم يمتعه من اتباعه عند ، قالوا وما العند ؟ قال : خوف أو مرض ، لم تقبل منه الصلاة ، ، ومنها ما رواه مسلم من حديث أبى سعيد مرفوعاً ، إذا كانوا ثلاثة فليؤمهم أحدهم ، وأحقهم بالإمامة أقرأهم ، ووجه الدلالة الأمر وهو الإيجاب ، ولهم أدلة أخرى وبعضها لا يخلو عن مقال ، وقد استوفاهما ابن القيم فى كتاب الصلاة ،

العقوبة . وسرّه : أن المفسدة إذا ارتفعت بالآهون من الزواجر اكتفى به عن الأعلى

وأحسن ما تمسك به القائلون بعدم الإيجاب حديث أبي هريرة ، أن صلاة الرجل في جماعة تفضل صلاة الفذ بسبع وعشرين درجة ، الحديث ، فانها لو كانت صلاة الفذ باطلة لم يفاضل بينهما ، إذ لا مفاضلة بين الصحيح والباطل . وأجاب الموجبون أن صلاة الفذ ليست بصحيحة ، واصطلح الفقهاء على تسميتها صلاة ، قال ابن القيم : المطلق ما يترتب عليه أثره ، وهذه قد فات معظم أثرها ولم يحصل منها على مقصودها ، فهي أبعد شيء عن الصحة وأحسن أحوالها أن ترفع عنه العقاب ، وإن حصلت شيئاً من الثواب فهو جزء . وما ذكره ابن القيم هو جواب من يقول بالوجوب ولا يجعلها شرطاً ، ولا يخفى أنه إقرار باجزاء صلاة المنفرد وهو المطلوب ، وأما زيادة الأجر فهو مسلم عند الكل أن صلاة الجماعة أفضل ، وليس النزاع إلا في صحة الفرادى ، وإن صحت وأجزت فلا وجوب للجماعة ، ولو كانت واجبة غير شرط لكان تاركها لغير عذر آثماً ، ولم يات حرف بإيجاب التوبة والاستغفار أو الإشارة إلى التكفير . وأجاب من يجعلها شرطاً أن ما قد سبق إشارة من الشارح إليه ، وهو أنه أريد بصلاة الفذ من كان له عذر . وقد سبق الجواب بأنه صرف للعموم عن ظاهره ، وبأن المعذور يكمل له أجره . وأجيب بأنه بالفعل لا يستحق الأجر ^(١) . وأما التكميل فليس من صحة الفعل بل بالنية إذا كان من عادته أنه يصلى جماعة فحبس أو مرض أو سافر ، فهذا يكمل له أجره مع أن صلاة الجماعة أفضل من صلاته من حيث العمل . قلت : قد صرح الحديث بأن العبد إذا مرض أو سافر كتب له ما كان يعمل صحيحاً مقبلاً . وهذه الحثية التي فرق بها بين الأجرين لا دليل عليها . ومن الأدلة على صحة صلاة المنفرد ما رواه أهل السنن من حديث يزيد بن الأسود في الرجلين اللذين رأهما معترلين الصلاة خلفه وأنه سألها عن تخلفهما لما قضى صلاته فقالا : قد صلينا في رحالتنا ، فقال : إذا صليتما في رحالكما ثم أتيتما مسجد الجماعة فصليا معهم ، فانهما لكما نافلة .

(١) بياض ولعل الكلام متصل

٥٨ — الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، عن النبي ﷺ قال : « إذا استأذنت أحدكم امرأته إلى المسجد فلا يمنعها . قال : فقال بلال بن عبد الله ^(١) : والله لنمنعن . قال : فأقبل عليه عبد الله ، فسبّه سباً سيئاً ، ما سمعته سبّه مثله قط ^(٢) » ، وقال : أخبرك عن رسول الله ﷺ ، وتقول : والله لنمنعن ؟

ومثله قول ابن الأدرع وقد قال إنه صلى في رحاله : إذا جئت فصل معهم واجعلها نافلة . رواه أحمد . فانهما يدلان على صحة صلاة المنفرد وعدم إثم تارك الجماعة ، وإلا لقال تكون كفارة أو نحو ذلك . والقول باحتمال أن المذكورين كانوا صلوا في رحالهم جماعة بعيد ، ولأن ترك الاستفصال يدل على عموم الأحوال ، ولأن غالب صلاة الرحال فرادى ، وإذا صحت الصلاة فرادى فأقرب الأجوبة عن حديث الباب أنه خرج مخرج الزجر والتهديد لتفويت الفضيلة ، وفي هذا كفاية بقدر هذه التعليقة

(١) (الحديث الرابع) قال : بلال بن عبد الله . . أقول : ابن عمر ، إلا أن في إحدى روايات مسلم : فقال له ابن له يقال له وافد . . الحديث . قال الحافظ ابن حجر : ولم أر لهذه القصة ذكراً في شيء من الطرق التي أخرجها البخاري لهذا الحديث ، وقد أومئ صنيع صاحب العمدة خلاف ذلك ، ولم يتعرض لبيان ذلك أحد من شراحه ، وأظن البخاري اختصرها للاختلاف في تسمية ابن عبد الله بن عمر . ثم ذكر أن مسلماً أخرجه من وجه آخر وسماه بلالا ، وقال الحافظ :راجع أن بلالا صاحب القصة انتهى . وأفاد أنه سماه مسلماً وافداً في رواية وبلالا في أخرى ، وأن البخاري لم يسمه أصلاً وأن صاحب العمدة يومئ هنا أن البخاري سماه بلالا لاعتماده على ما يتفقان على لفظه ، ويأتى للشارح التنبيه على هذا آخر الحديث

(٢) قوله : « ما سمعته سبّه مثله » ، أقول : فسر عبد الله بن هبيرة في رواية الطبراني السب المذكور باللعن ثلاث مرات ، وفي رواية عند أحمد مرره ^(١) وقال : أف

وفي لفظ: « لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ مَسَاجِدَ اللَّهِ »

الحديث صريح في النهي عن المنع للنساء عن المساجد عند الاستئذان

وقوله في الرواية الأخرى « لَا تَمْنَعُوا إِمَاءَ اللَّهِ »، يشعر أيضاً بطلبين للخروج، فإن المانع إنما يكون بعد وجود المقتضى. ويلزم من النهي عن منعهن من الخروج إباحته لهن، لأنه لو كان ممتنعاً لم يَنْهَ الرجال عن منعهن منه. والحديث عام في النساء، ولكن الفقهاء قد خصوه بشروط وحالات. منها: أن لا يتطين. وهذا الشرط مذكور في الحديث. ففي بعض الروايات « وليخرجن تفلات ^(١) »، وفي بعضها « إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمسّ طيباً ^(٢) »، وفي بعضها « إذا شهدت إحداكن العشاء فلا تطيب تلك الليلة، فيلحق بالطيب ما في معناه. فإن الطيب إنما منع منه لما فيه من تحريك داعية الرجال وشهوتهم. وربما يكون سبباً لتحريك شهوة المرأة أيضاً. فبأوجب هذا المعنى التحق به. وقد صح أن النبي ﷺ قال: « أيما امرأة أصابت بخوراً ^(٣) فلا تشهد معنا العشاء الآخرة ». ويلحق به أيضاً حسن الملابس، ولبس الحلي ^(٤)

لك. ووقع عند أحمد: « فما كلبه عبد الله حتى مات

(١) قوله في بعض الروايات فليخرجن تفلات. أقول: أخرجه أبو داود وابن خزيمة من حديث أبي هريرة، وقوله « تفلات »، بفتح التاء الفوقية وكسر التاء، أي غير متطيبات، يقال امرأة ثقلة إذا كانت متغيرة الريح

(٢) قوله « وفي بعضها إذا شهدت إحداكن المسجد فلا تمس طيباً ». أقول: أخرجه أحمد ومسلم والنسائي عن زينب الثقفية

(٣) قوله « وقد صح أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: أيما امرأة أصابت بخوراً ». أقول: أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي عن أبي هريرة رضي الله عنه

(٤) قوله « وقد ألحق به أيضاً حسن الملابس ولبس الحلي »، أقول: هذا تفسير لما قدمه في قوله: « ويلحق بالطيب ما في معناه »

الذى يظهر أثره في الزينة^(١) . وحمل بعضهم قول عائشة رضى الله عنها في الصحيح^(٢) .
« لو أن رسول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء بعده لمنعهن المساجد ، كما منعت نساء
بنى إسرائيل على هذا^(٣) » ، معنى إحداث حسن الملابس والطيب والزينة

(١) قوله . الذى يظهر أثره في الزينة . . أقول : برؤيته أو بسماعه كالأجراس
التي اتخذها الناس^(١)

(٢) قوله . قول عائشة رضى الله عنها في الصحيح . . أقول : أخرجه البخارى ،
وقرأها . كما منعت نساء بنى إسرائيل ، إشارة إلى القصة المعروفة أخرجها عبد الرزاق
بإسناد صحيح قال : كنّ نساء بنى إسرائيل يتخذن أرجلا من خشب يتشرفن للرجال
في المساجد ، لحرم الله عليهن المساجد ، وسلطت عليهن الحيضة

(٣) قوله . على هذا ، أقول : يتعلق بقوله . حمل . . وقد تمسك بعضهم بقول
عائشة في منع النساء مطلقا ، قال الحافظ ابن حجر : وفيه نظر ، إذ لا يترتب على ذلك
تعين الحكم ، لأنها علقته على شرط لا يوجد بناء على ظن ظنته فقالت : لو رأى
المنع ، فيقال : لم ير ولم يمنع فاستمر الحكم ، على أن عائشة لم تصرح بالحكم بالمنع ،
وإن كان كلامها يشعر بأنها كانت ترى المنع أيضا فقد علم الله ما سيحدثن فما أوحى الله
إلى نبيه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولو كان ما أحدثن مستلزما لمنعهن من المساجد لكان
منعهن من غيرها كالأسواق أولى انتهى . قلت : فرق بين الأسواق والمساجد ، فإن
المساجد تقصد للطاعة ويستلزم البقاء فيها انتظاراً للجماعة وبعدها ، ولأن دخول ذلك
أى المسجد يستلزم الفتنة عن الصلاة ونزع الخشوع منها وفساد العبادة بخلاف عبور
المرأة في الأسواق في زينتها وبقائها فيها فليس فيه هذه المفسدات ، وأى مفسدة أعظم من
شغل قلب المصلئ ثم براحة طيب المرأة أو سماع أصوات حليها أو رؤية حسن

(١) لا شك أن ما وقع فيه النساء اليوم من الخروج متبرجت بكل زينة يفتتن بها
الرجال سواء في الأسواق أو المساجد ، أنه يجب المنع منه تلافياً للفتنة التي وقعت في بنى
إسرائيل

وبما خص به بعضهم هذا الحديث أن منع الخروج إلى المسجد للمرأة الجميلة المشهورة جائز^(١). وبما ذكره بعضهم عما يقتضى التخصيص أن يكون بالليل. وقد ورد في كتاب مسلم^(٢) ما يشعر بهذا المعنى. ففي بعض طرقه: «لا تمنعوا النساء من

ملابسها، وقد نهى عن الدخول في الصلاة بعد عشاءه وعن الدخول فيها مع مدافعة الأخبثين، وكل ذلك صيانة لقلبه عن شغله عن صلاته، وأما مرورها في الأسواق فانه متنفذ عنه هذا كله، فكيف يقول إن ممنوع من الأسواق أولى من ممنوع من المساجد، بل مع التنزل فالأسواق على سواء، وما ظنته عائشة من أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يمنع ظن صحيح أمارته قوية وهى منع نساء بنى إسرائيل، فإن العلة فتنة الرجال وإن كان ذلك في غير شرعنا لكن قد منعت المتظنية لتلك العلة بعينها، وقد أخرج أحمد والحاكم والنسائي من حديث أبى موسى مرفوعاً: «أما امرأة استعطرت ثم خرجت فمرت على قوم ليجدوا ريحها فهي زانية، وكل عين زانية»، فرؤية لللبوس الحسن وسماع أصوات الحلى لا يقصر عن الاستعطار، إلا أن أخذ البعض المنع مطلقاً لا يتم، بل متى وجدت العلة وهى إحداث ما يوجب المنع وإلا فلا يمنع

(١) قوله: «للرأة الجميلة المشهورة جائز». أقول: أخرج الترمذى والنسائي من حديث ابن عباس قال: كانت امرأة تصلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حسناء من أحسن الناس، فكان بعض القوم يتقدم حتى يكون في الصف الأول حتى لا يراها، ويتأخر بعضهم حتى يكون في الصف الآخر حتى يراها فإذا ركع نظر من تحت إبطه، فأنزل الله تعالى ﴿ولقد علمنا المستقدمين منكم ولقد علمنا المستأخرين﴾ فهذه الرواية ترد هذا الرأى، فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يمنعها مع حصول الشغلة بها، وكان هذا والله أعلم في أول الأمر وقبل ضرب الحجاب وقبل تكميل أحوال الصلاة، فان نهى صلى الله عليه وآله وسلم التى أخذت طيباً يقضى بنهى هذه بالأولى، فان فتنتها قد تحققت. والله أعلم

(٢) قوله: «وقد ورد في كتاب مسلم». أقول: بل هى في البخارى في حديث ابن عمر هذا بلفظ: «إذا استأذنكم نساؤكم بالليل إلى المسجد فأذنوا لهن، إلا أنه قال

الخروج إلى المساجد بالليل ، فالتقييد بالليل قد يشعر بما قال ^(١) . وما قيل أيضاً في تخصيص هذا الحديث أن لا يراحم الرجال ^(٢)

وبالجملة ، فدار هذا كله النظر إلى المعنى ، فما اقتضاه المعنى من المنع جعل خروجاً عن الحديث ، وخص العموم به . وفي هذا ^(٣) زيادة ، وهو أن النص وقع على بعض ما اقتضاه التخصيص ، وهو عدم الطيب

وقيل : إن في الحديث ^(٤) دليلاً على أن للرجل أن يمنع امرأته من الخروج إلا

الحافظ ابن حجر : لم يذكر أكثر الرواة عن حنظلة قوله « بالليل » . ثم أطال في تخرج هذه اللفظة

(١) قوله « والتقييد بالليل قد يشعر بما قال » . أقول : ويحمل ما أطلق عن القيد على المقيد ، وإنما قال « قد يشعر » لأنه قد يقال إنه لم يذكر للتقييد ^(١) ولأنه من مفهوم اللقب ، ولأن المحذور في الليل أشد منه في النهار فانه مظنة انتشار أهل الشر به وتعرضهم لما لا يحل ، ولذا قيل :

وقابل الليل بما تشبهى فانما الليل نهار الأديب

وقيل : « وكم لظلام الليل عندي من يد » إلى قوله « وزارك فيه ذو الدلال المحجب »

(٢) قوله « أن لا يراحم الرجال » . أقول : أما هذا فيحسن جهله شرطاً لبروزهم مطلقاً إلى المساجد والطرق ونحوها

(٣) قوله « وفي هذا » أقول : إشارة إلى قوله « فدار هذا كله النظر إلى المعنى » أي وفي هذا التقرير زيادة تقيدها وهو أن النص على الطيب نص على بعض ما يقتضى التخصيص ، وألحقنا به ما في معناه تخصيصاً به والتخصيص بالقياس بما في معنى النص

(٤) قوله « وقيل إن في أول الحديث » أقول : قاله النووي ، وهو ناظر إلى

(١) كذا . ولعله : لم يذكر التقييد . أقول : لأن القيد بالليل لم يثبت

بإذنه . وهذا إن أخذ من تخصيص النهى بالخروج إلى المساجد ، وأن ذلك يقتضى بطريق المفهوم جواز المنع فى غير المساجد ، فقد يعترض عليه بأن هذا تخصيص الحكم باللقب . ومفهوم اللقب ضعيف عند أهل الأصول

ويمكن أن يقال فى هذا : إن منع الرجال للنساء من الخروج مشهور معتاد . وقد قرروا عليه . وإنما علق الحكم بالمساجد لبيان محل الجواز ، وإخراجه عن المنع المستمر المعلوم . فيبقى ما عداه على المنع . وعلى هذا فلا يكون منع الرجل لخروج امرأته لغير المسجد مأخوذاً من تقييد الحكم بالمسجد فقط

ويمكن أن يقال فيه وجه آخر ^(١) وهو أن فى قوله وَيُحَرِّمُونَ عَلَى الْفَرَجِ لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، مناسبة تقتضى الإباحة ، أعنى كونهن « إماء الله » بالنسبة إلى خروجهن إلى مساجد الله . ولهذا كان التعبير بإماء الله أوقع فى النفس من التعبير بالنساء لو قيل . وإذا كان مناسباً أمكن أن يكون علة للجواز ، وإذا اتقى اتقى الحكم لأن الحكم يزول بزوال علة . والمراد بالانتفاء هنا انتفاء الخروج إلى المساجد ، أى الصلاة

مفهوم قوله « إلى المسجد » أى لا إلى غيره فامنعوهن إلا أنه عمل بمفهوم اللقب وهو ضعيف عند الجمهور ، لكنه قد يقال ليس هذا مأخوذاً من المفهوم بل لأن الأمر المعروف منع الرجال لنسائهم من الخروج فأمرُوا بعدم المنع عن الخروج الى محل مخصوص هو المسجد ، فهو إخراج عما علم من التقرير عن المنع وليس عملاً بالمفهوم . هذا خلاصة مراد الشارح وهو كلام حسن ، إلا أنه لا يكون الحكم مأخوذاً من صدر الحديث كما قاله النووى ، بل من التقرير الذى علم

(١) قوله « ويمكن أن يقال فيه وجه آخر » أقول أى ويمكن ^(١) أن يوجد الحكم - وهو جواز منع النساء عن الخروج الى غير المسجد - من تعليق الحكم وهو عدم المنع بمساجد الله وكون الأرواح الموقوع عليهن الحكم إماء الله ناسب أن يكون

(١) أى أتى بلفظة « ويمكن » ليعلق عليها الحكم وهو عدم منع إماء الله من بيوت الله ، وهو غير ناهض كما ترى

وأخذ من إنكار عبد الله بن عمر على ولده وسبه إياه تأديب المعترض على السنن برأيه ، والعامل بهواه ^(١) ، وتأديب الرجل ولده - وإن كان كبيراً - في تغيير المنكر ، وتأديب العالم من يتعلم عنده إذا تكلم بما لا ينبغي

وقوله : فقال بلال بن عبد الله ، هذه رواية ابن شهاب عن سالم بن عبد الله . وفي رواية ورقاء بن عمر عن مجاهد عن ابن عمر : فقال ابن له يقال له : واقد ، ولعبد الله ابن عمر أبناء ، منهم بلال ومنهم واقد ^(٢)

من تعليق الحكم على الوصف المناسب كأنه قيل لا تمنعوا هؤلاء المملوكات عن بيوت مالكن ، أى لكونه مالكن ، فاذا اتنى الخروج إلى بيت المالك اتنى الحكم وهو منعهم عن عدم الاذن لزوال الحكم بزوال علته

(١) قوله : وعلى العامل بهواه . . أقول : بالقياس على إنكار عبد الله على إنكار ابنه لسنة من السنن برأيه . ولك أن تقول : اعتراض ابن عبد الله بن عمر اعتراض للسنة برأيه حيث قال : إذا يتخذنه دغلا ، وهو منقول عن واقد أنه قال هذا ردأ على أبيه ، ودغلا بفتح المهملة ثم المعجمة ، وأصله الشجر الملتف الذى يكن فيه أهل الفساد كما فى النهاية ، واعتراض أيضاً بهواه على العالم وهو أبوه لروايته الحديث

(٢) قوله : منهم بلال ومنهم واقد . . أقول : قال الحافظ ابن حجر إن كانت الرواية محفوظة فى تسميته واقدأ فيحتمل أن يكون [من] كل من بلال وواقد وقوع ذلك إما فى مجلس وإما فى مجلسين ، وأجاب ابن عمر كلا منهما بجواب يليق به . قال الحافظ : ويقويه اختلاف فى جواب ابن عمر ، فى رواية بلال عند مسلم فأقبل عليه فسيه سباً ما سمعته سبه مثله قط ، وفى رواية زائدة عن الأعمش عند أحمد فاتهروه وقال : أف لك . ولمسلم من رواية أبى معاوية فرره ^(١) ، ولأبى داود من رواية جرير فسيه وغضب ، فيحتمل أن يكون بلال هو البادى فأجابه بالسب المفسر باللعن

(١) لعله فزروه ، أى زجره أودفنه

٥٩ - الحديث الخامس : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال :

صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَكَعَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ ، وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَهَا ، وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ ، وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ ، وَرَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْعِشَاءِ ^(١) ،
وفي لفظ : فَأَمَّا الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ وَالْجُمُعَةُ فِي بَيْتِهِ ^(٢) ،

ويكون واقده ^(١) فأجابه بالسبب المفسر بالتأنيف مع الدفع في صدره ، وكان السر ^(٢) ذكر أن بلالا عارض الخبر برأيه ، ولم يذكر على المخالفة وجهاً ووافقه واقده ، لكن ذكرها بقوله إذا يتخذنه دغلاً . هذا وعند أحمد في رواية سعيد عن الأعمش فقال سالم أو بعض بنيه : والله لا ندعهن يتخذنه دغلاً . فقد ثبت هنا أنه سالم أو غيره ، إلا أنه قال الحافظ إنها رواية مرجوحة

(١) (الحديث الخامس) قال : عشر ركعات . أقول : عددها في البخاري بعد قوله حفظت الى أن قال : ورَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الظُّهْرِ ورَكَعَتَيْنِ قَبْلَهُ ورَكَعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الصُّبْحِ . . ولم يذكر : ورَكَعَتَيْنِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ . . وفي لفظ أنه عن ابن عمر بلفظ : صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ الظُّهْرِ ، الى أن قال : وَسَجْدَتَيْنِ بَعْدَ الْجُمُعَةِ . ثم قال : فَأَمَّا الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ فِي بَيْتِهِ ، ، ثم ذكر حديث حفصة الذي ذكر المصنف إلا أنه بلفظ : سَجْدَتَيْنِ ، فعبارة البخاري في : حفظت سجدتين ، وفي : صَلَّيْتُ رَكَعَتَيْنِ ، بتداخل ألفاظ الحديثين في رواية العمدة ولفظ : فِي بَيْتِهِ ، ولم يقيد به لفظ البخاري ركعتي الجمعة كما هنا

(٢) قوله : فَأَمَّا الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ وَالْجُمُعَةُ فِي بَيْتِهِ ، أقول لفظ : فَأَمَّا الْمَغْرِبُ وَالْعِشَاءُ ، ففي البخاري ذكره البخاري في حديث ابن عمر الذي صدره : صَلَّيْتُ مَعَ

(١) يياض ولعله : هو السائل

(٢) يياض ولعله : فيما

وفي لفظ : أن ابن عمر قال : حدثني حفصة أن النبي ﷺ كان يصلي
بِحَدَّثَيْنِ خَفِيفَتَيْنِ بَدَمًا مَا يَطْلُعُ الْفَجْرُ . وكانت ساعة لا أَدْخُلُ عَلَى النَّبِيِّ فِيهَا .

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وليس فيه ركعتي الجمعة في بيته بل قال : وسجدتين
بعد الجمعة ، فأما المغرب والعشاء في بيته . فقيده لهما لا غير . نعم في البخاري حديث
عن حفصة أنه كان يصلي ركعتي الجمعة في بيته ، لكن كلام العمدة في سياق لفظ ابن
عمر ، ولا يخفى أنه أفاد - أي حديث ابن عمر - أنه حفظ هذه العشر ، ولا ينافي ثبوت
غيرها عن غيره ، وقد ثبت في صحيح البخاري من حديث عائشة أنه صلى الله عليه
وآله وسلم كان لا يدع أربعاً قبل الظهر ، وفي السنن عن عائشة أنه صلى الله عليه وآله
وسلم إذا فاتته الأربع قبل الظهر صلاها بعدها . وفي الترمذي من حديث علي رضي
الله عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي أربعاً قبل الظهر يطيل فيهن القيام
وحسن الركوع والسجود ، وتأويل ابن القيم أنها ليست سنة الظهر تأويل لا يخلو عن
تكلف ونسبة السنة إلى الفريضة بإيقاعها قبلها أو بعدها ، إلا أنه صلى الله عليه وآله
وسلم قال في شيء من هذه الروايات : هذه سنة فريضة كذا . وقد سردت أم حبيبة هذه
الأربع من جملة العشر وجعلتها اثنتي عشرة ركعة وعدت ما عده ابن عمر ، إلا أنها
جعلت التي قبل الظهر أربعاً عند الترمذي والنسائي إلا أن عند الترمذي وركعتين قبل
العصر بدل وركعتين قبل العشاء ، وروى أبو داود عن ابن عمر أنه صلى الله عليه
وآله وسلم قال : رحم الله امرأ صلى قبل العصر أربعاً ، ، وصححه ابن حبان ،
وأعله غيره بما ليس بعله . وفي الصحيحين « صلوا قبل المغرب ركعتين » ، وفي الثالثة
قال : لمن شاء ، ورأى أصحابه يصلونها فأقرهم عليها . والسنن ثبتت بالآقوال كما ثبتت
بالأفعال فالكل سنة . نعم ثبت لسنة الفجر خاصية على غيرها من النوافل ، وهو أنه
لم يدعهما في حضر ولا سفر . قال ابن القيم : وكان صلى الله عليه وآله وسلم يواظب
على سنة الفجر في السفر ، وكذلك الوتر دون سائر السنن ، ولم ينقل عنه أنه صلى الله
عليه وآله وسلم صلى سنة زائدة غيرها ، كذا جزم به في الهدى ، وتعقب بما رواه
الترمذي عن ابن عمر ، صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر في الحضر

هذا الحديث يتعلق بالسنة الرواتب التي قبل الفرائض وبعدها . ويدل على هذا العدد منها . وفي تقديم السنة على الفرائض وتأخيرها عنها معنى لطيف ^(١) مناسب : أما في التقديم فلأن الإنسان يشتغل بأمر الدنيا وأسبابها ^(٢) ، فتتكيف النفس من ذلك بحالة بعيدة عن حضور القلب في العبادة ، والخشوع فيها الذي هو روحها ^(٣) .

أربعاً وركعتين بعدها ، وبأن زيادة على هذا

(١) قوله « معنى لطيف » . أقول : وهو من لطف ككرم لطافة ولطفاً ولطفاً صغر ودق فهو لطيف ، فالمراد حكمة لطيفة ظاهرة المناسبة ، فإن المعنى هو ما يعنى بالشيء أى يقصد به ، فلشرعية السنة - قبل الفرائض وبعدها - حكمة يستحسن العقل الشرعية لأجلها

(٢) قوله « بأمر الدنيا وأسبابها » . أقول : لا يخفى أن كل إنسان غالباً جل همه أحوال معاشه وملابسة أسبابها . ولا شك أنها شاغلة للقلب ، ولذا قال الصديق لبعض الصحابة رضى الله عنهم وقد قال له غيره ما معناه : إنهم إذا كانوا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانت قلوبهم غير القلوب التي يكونون عليها إذا عافسوا الأموال والأولاد حتى ظنوه نفاقاً ، فسألوه صلى الله عليه وآله وسلم فقال « لو بقيتم على الحال التي تكونون عليها عندى لصاغتكم الملائكة » ، لكن ساعة وساعة ،

(٣) قوله « الذي هو روحها » . أقول : أسلفنا لك أن الخشوع مخ العبادة وروحها ، فتحصيله من أهم أمورها ، وهو قد يحصل للقلب تحديه ^(١) إلى السهولة ورفق ^(٢) كادخاله في الذكر أو لا ثم في مقدمات العبادة ، فصلاة السنة قبل الفريضة تكسب القلب إقبالاً على الفريضة ، فكأن السنة ليست إلا وسيلة إلى تحصيل حالة للقلب يكون معها عند أداء الفريضة أكثر إقبالاً ، وهذه مناسبة واضحة ، إلا في تقديم سنة الفجر بعد صلاة السحر فإنه قد يكيف قبله بأحسن أحواله بما أتى به من نوافل الأسحار إن كان له قلب ، وإن لم تفده تلك النوافل إقبالاً لم تفده نافلة الفجر بتقدمها

فاذا قدمت السنن على الفريضة تأنست النفس بالعبادة ، وتكيفت بحالة تقرب من الخشوع . فيدخل في الفرائض على حالة حسنة ^(١) لم تكن تحصل له لو لم 'تقدّم' السنة . فان النفس مجبولة على التكيف بما هي فيه ، لا سيما إذا كثّر أو طال . وورود الحالة المنافية لما قبلها ^(٢) قد يمحو أثر الحالة السابقة أو يضعفه . وأما السنن المتأخرة : فلما ورد أن النوافل جابرة لنقصان الفرائض ^(٣) . فاذا وقع الفرض ناسب أن يكون بعده ما يجبر خلافاً فيه إن وقع

لحمل على الأغلب ، وحكمة نافلة الفجر - قبل فريضته - المحافظة على أنه لا نافلة بعد الفجر كما سلف

(١) قوله ، فيدخل في الفريضة على حالة حسنة ، أقول : والفريضة هي المقصودة أولاً وبالذات ، فالنفل قبلها وسيلة إلى توطئة القلب وتمهيد للإقبال على المراد أصالة

(٢) قوله ، وورود الحالة المنافية لما قبلها ، أقول : يريد وهي الدخول في النافلة ، فانه قد يمحو أثر الحالة السابقة ، وهي الكيفية التي حصلت للقلب بالاشتغال بأمور الدنيا ، وهذا تقرير للمعنى اللطيف المناسب وهو وجه حسن

(٣) قوله ، فقد ورد أن النافلة جابرة لنقصان الفرائض ، أقول : أخرج أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم من حديث تميم الداري مرفوعاً ، أول ما يحاسب به العبد يوم القيامة صلاته ، فان كان أتمها كتبت تامة ، وإن لم يكن أتمها قال الله تعالى للملائكة : انظروا هل تجدون لعبدي من تطوع تكمّلون به فريضته ، والزكاة كذلك ، ويؤخذ سائر أعماله بحسب ذلك . وفي معناه أحاديث . ولا يخفى أن الحديث قاض أن الجبر واقع بالنوافل مطلقاً قبلية كانت أو بعدية ، والشارح المحقق خصه بالبعدية ، وكأنه يشير إلى أن البعدية تحصل وقد فرغ من الفريضة وحصل لقلبه كمال الإقبال بالنافلة قبلية ثم بالفريضة ، فلا تأتي النافلة البعدية إلا وقد صفا القلب من تكديره

وقد اختلفت الأحاديث في أعداد ركعات الرواتب ^(١) فعلا وقولا . واختلفت مذاهب الفقهاء في الاختيار لتلك الأعداد والرواتب . والمروى عن مالك أنه لا توقيت في ذلك ^(٢) . قال ابن القاسم صاحبه : وإنما يوقت في هذا أهل العراق والحق - والله أعلم - في هذا الباب - أعني ما ورد فيه أحاديث بالنسبة إلى

بسبب الاشتغال ، وأقبل على الطاعة أتم لإقبال ، فتكون النافلة البعدية أحق بالجبر لنقصان الفريضة لكمالها ، فهي التي يحسن أن يكون بها تكميل الفريضة ، ويحتمل أنه خصها لأن الجبر لا يكون إلا بعد تحقق النقص ، ولا يتحقق إلا بعد فعل الفريضة . إلا أن هذا يقتضي أن تكون كل نافلة جالبة لفريضتها ، والحديث أعم إذ هو مطلق النوافل لمطلق الفرائض

(١) قوله « اختلفت الأحاديث في أعداد الركعات الرواتب ، أقول : سلف ما عرفته من ذلك ، ومن ذلك ما أخرجه أحمد وأبو داود والترمذي وحسنه ابن حبان وابن خزيمة في صحيحيهما من حديث ابن عمر « رحم الله امرأأ صلى قبل العصر أربعاً ، ونحوه عند أبي يعلى من حديث أم حبيبة ، وعند الطبراني في الكبير من حديث أم سلمة ، ومثله عن ابن عمرو رواه الطبراني في الأوسط ، ومن ذلك أربع بعد العشاء ، فأخرج الطبراني في الأوسط ، أربع قبل الظهر كأربع بعد العشاء ، وأربع بعد العشاء كعدلين من ليلة القدر ،

(٢) قوله « لا توقيت في ذلك ، أقول : أي لا تحديد عدداً ، ومراده لا تحديد في الرواتب بل يعين ما شاء ، وهو ظاهر السياق ، وكأنه يقول : هذا التحديد الذي ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم قولاً وفعلًا لا يدل على أنه لا يتعدى إلى ما عداه ^(١) أهل العراق ^(٢) يريد ^(١)

التطوعات والنوافل المرسلة ^(١) - أن كل حديث صحيح ^(٢) دل على استحباب عدد من هذه الأعداد ^(٣) ، أو هيئة من الهيئات ^(٤) ، أو نافلة من النوافل ^(٥) .

(١) قوله ، والنوافل المرسلة ، أقول : أى التى لا حد لها بعدد ولا وقت ، والكلام وإن كان فى الرواتب فإنه قد أراد التكلم على أعم من ذلك ، وذكر قاعدة تشمل كل نافلة من صلاة وغيرها ، ولذا ذكر فيه شعاراً كالغدير ^(٦) فى جملة التقاسيم . وعطف النوافل على التطوعات من عطف التفسير

(٢) قوله ، أن كل حديث صحيح ، أقول : وهو ما رواه العدل الضابط متصلاً . من غير شذوذ ولا علة

(٣) قوله ، من هذه الأعداد ، أقول : الإشارة بلا مقدر فى الذهن ، وإلا فإنه لم يتقدم من الأعداد إلا الركعتان

(٤) قوله ، أو هيئة من الهيئات ، أقول : محتمل أن المراد بالطاعة لهيئة من الهيئات كالطاعة بإظهار الشعار والذى المخصوص كالسدل عند الخروج للاستسقاء . وتحويل الرداء حال خطبته ، وكالتجمل للجمع والأعياد بأجود الثياب ، ويحتمل أن المراد عدد من أعداد الركعات مصحوب بهيئة كصلاة الرغائب فإنها اشتملت على نوع من القراءة غير مألوف فى غيرها وهى تكرار الصمد عشراً فى كل ركعة ، فعلى الأول قوله ، أو هيئة ، معطوف على عدد من الأعداد ، والثانى على هيئة من الهيئات . فعلى الأول هو قسم العدد وعلى الثانى قسم منه

(٥) قوله أو نافلة من النوافل ، أقول : الأول فى أعداد الركعات وهيئة طاعات بعد ثبوت استحباب أصل الفعل كأربع قبل العصر أو ثنتين بعد تقرير أن قبله نافلة ، وهذا دال على نافلة مبتدأه لم يتقدم لها أصل وإن استلزم عدداً من الأعداد وهيئة من الهيئات ، ثم هو أعم من نافلة الصيام وغيرها كاستحباب القيام للعظيم القادم والعبادة للمريض ونحو ذلك

(١) أى كصلاة الغدير التى أحدثها الروافض

يعمل به في استجابته ^(١) ، ثم تختلف مراتب ذلك المستحب ^(٢) : فما كان الدليل دالاً على تأكده - إما بملازمته فعلاً ، أو بكثرة فعله ، وإما لقوة دلالة اللفظ على تأكده حكمه ، وإما بمعاوضة حديث آخر له ، أو أحاديث فيه - تعلو مرتبته في الاستجاب . وما نقص عن ذلك ^(٣) كان بعده في المرتبة . وما ورد فيه حديث لا ينتهي إلى الصحة ،

(١) قوله « يعمل به في استجابته » أقول : هو خبر « إن » أي يعمل به استجاباً فيما دل عليه ، لأن الغرض أنه حديث صحيح والعمل به قد نيق ^(١) التعبد به وإن كان فيه شعار

(٢) قوله « ثم تختلف مراتب ذلك المستحب » أقول : المراتب وإن جمعها مجرد الاستجاب فإنه يختلف قوة وضعفاً فتقوى بأحد أمور ثلاثة : الأول بملازمته صلى الله عليه وآله وسلم لفعله فاعتضد القول بملازمته لفعله وهو أقوى الأربعة ، ومثاله الرواتب فإنه دائم عليها في الحضر وحث عليها بالقول . والثاني بكثرة فعله صلى الله عليه وآله وسلم له وإن لم يلزمه ، ولله يمثل له بنوافل الصيام ، فإنه كان يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ، ومع الحث على نوافل الصيام مطلقاً ، فهذا كثر فعله صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله وسلم ولم يلزمه ، فهذان اجتمع فيهما القول والفعل . الثالث لقوة دلالة لفظ الحديث على تأكيد الحكم وإن لم يصحبه فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، لكنه تأكد بكون اللفظ صريحاً فيه أو ورد بصيغة التأكيد من تصديره بأن ونحوها أو إتيانه بالجملة الآتية أو ذكر الوعد بزيادة الأجر فيه والمؤكدات كثيرة ، أو لم يكن صريحاً لكنه عضده حديث آخر بمعناه أو أحاديث ، فقوة الدلالة كانت بأحد الأمرين ، وتبع أمثلتها يمكن من الأحاديث

(٣) قوله « وما نقص عن ذلك » أقول : أي ما فقد فيه أحد الأمور الثلاثة بعد كونه ورد به حديث صحيح ، وهذه المرتبة الثانية للصحيح كما نشير إليه فيما يأتي

فان كان حسناً عمل به ^(١) إن لم يعارضه صحيح أقوى منه ^(٢) ، وكانت مرتبته ناقصة عن هذه المرتبة الثانية ^(٣) ، أعني الصحيح الذي لم يدم عليه ، أو لم يؤكد اللفظ في طلبه .

(١) قوله : « وإن كان حسناً عمل به » . أقول : والظاهر أنه تجرى فيه تلك

التقسيم

(٢) قوله : « صحيح أقوى منه » . أقول : كونه صحيحاً أقوى من الحسن بلا ريب ، فالوصف بكونه أقوى منه كاشف . ثم لا يخفى أن الصحيح قد يعارضه ما يوقفه عن العمل به وإلا كان العمل بأحدهما تحكماً ، فلا بد من هذا القيد في الطرف الأول وقد أهمله الشارح ، وكأنه من أدلة العلم بأن ما عورض لا يعمل به إلا بعد ترجيحه على معارضه . ولكنه كان يغنيه هذا عن التقييد هنا بقوله إن لم يعارضه ، ويمتنع له بأنه اقتصر في طرف على العلة بالقيد وصرح به في طرف تفتناً . ثم لا يخفى أنه كما لا بد من الاحتراز عن معارضة الصحيح للحسن كذلك لا بد من الاحتراز عن معارضة الحسن له أيضاً ، إذ الحسنان يتعارضان كما يتعارض الصحيحان

(٣) قوله : « وكانت مرتبته ناقصة عن هذه المرتبة » ، أقول : عبارة قلقة ، وأقرب ما يوجه به أن يزداد : « وإن كانت مرتبته - أي الصحيح القوي الذي عارض الحسن - ناقصة عن مرتبة الصحيح الذي لم يداوم صلى الله عليه وآله وسلم عليه ، وإلا ورد اللفظ مؤكداً في طلبه ، وقد عرفت أنه قسم الصحيح إلى قسمين : إلى ما ورد معتضداً بفعل أو تأكيد حكمه أو أحاديث في معناه ، وإلى ما كان صحيحاً خالياً عما يعضده ، فكانه هنا لما قال صحيح أقوى منه دفع لقوله وكأنه توهم أنه لا بد في المعارض من أن يكون من قسم الصحيح المعتضد بأي تلك الأمور وأنه ينشأ هذا الوهم من وصف الصحيح بأقوى فاحتز عن الوهم بقوله « وكانت » ، ولا بد من تقدير إن الشرطية لتصحيح العبارة ، أي وإن كانت ، وكل هذا لا يحتاج إليه ، فان كونه صحيحاً يكفي في المعارضة ، بل كونه حسناً يكفي فيها ولا يحتاج إلى الاحتراز عنه ، وكان هذا يتفق من مفاسد الاملاء ، فانه كان على الشارح المحقق أن يكتب عنه السامع ، ولا بد مع ذلك من زيادة أو ثم يعاضده حديث أو أحاديث كما سلف

وما كان ضعيفاً^(١) لا يدخل في حيز الموضوع^(٢) ، فإن أحدث شعاراً في الدين^(٣) منع منه^(٤) . وإن لم يحدث^(٥) فهو محل نظر . يحتمل أن يقال : إنه مستحب

(١) قوله : وما كان ضعيفاً ، أقول : وهو ما لا تجتمع فيه شروط الصحيح والحسن ، بأن لا يتصل سنده أو يكون فيه متهم ولا يخلو عن شذوذ

(٢) قوله : لا يدخل في حيز الموضوع ، أقول : للموضوع تعريفان : أحدهما ما يجب تكذيبه ، وثانيهما ما نص الأئمة على وضعه

(٣) قوله : شعاراً في الدين ، أقول : قال الأزهرى : الشعار المعالم التي ندب الله إليها وأمر بالقيام عليها . وفي النهاية : قد تكرر ذكر الشعار ، وشعار الحج آثاره وعلاماته . وكان المراد أحدث في الدين شهرة أو سعة تقتضى أنه من علامات الدين . منع منه ، كالاتحاد لصلاة الرغائب وليلة النصف من شعبان وكعيد المولد وعيد الغدير وعيد رجب إن ثبت أن فيها أحاديث ضعيفة وإلا كانت بدعة محضة غير مستندة إلى شيء .

(٤) قوله : منع منه ، أقول : يأتي له إشارة إلى تقسيم المنع إلى تحريم وغيره ، إلا أنه لم يأت بدليل المنع ، وكأنه يقول : الدليل على المثبت ، والحديث الضعيف لا يكون دليلاً على إحداث شعار في الدين ، إذ لو كان ذلك المحدث شعاراً في الدين ما أهمله السلف ، ولكانت الأحاديث الدالة عليه كثيرة صحيحة لشدة عناية الشارع به . وجعل الشارح لهذا قيداً في العمل بالحديث الضعيف يرشد إلى أن الحديث الصحيح والحسن يعمل بهما وإن أحدثا شعاراً في الدين

(٥) قوله : وإن لم يحدث ، . أقول أى الحديث الضعيف^(١) إن دل على عدد من الأعداد وهيئة من الهيئات أو نافلة من النوافل ولم يحدث شعاراً في الدين فالعمل

(١) اعلم أن الحديث الضعيف إذا أطلق فالمراد به ما استند إلى غيره ولو ضعيفاً ولم يشتد ضعف الأول . وأن يكون في فضائل الاعمال ، وأن لا يعارضه أقوى منه ، وإلا وجب اطراحه

لدخوله تحت العمومات ^(١) المقتضية لفعل الخير ، واستحباب الصلاة . ويحتمل أن يقال : إن هذه الخصوصيات بالوقت أو بالحال والهيئة والفعل المخصوص يحتاج إلى دليل خاص يقتضى استحبابه بخصوصه . وهذا أقرب ، والله أعلم . وههنا تنبيهات :

الأولى : أنا حيث قلنا في الحديث الضعيف : إنه يحتمل أن يعمل به لدخوله تحت العمومات ، فشرطه : أن لا يقوم دليل على المنع منه أخص من تلك العمومات . مثاله : الصلاة المذكورة في ليلة أول جمعة من رجب ^(٢) لم يصح فيها الحديث ، ولا حَسُنَ .

به محل نظر ، لأنه يدور على احتمالين : الأول أن يقال ما دل عليه من فعل النافلة قد دخل تحت عمومات شاملة لفعل الخير الذى هو فرد منها فليس العمل به وحده بل قد عضده غيره ، والثانى أن يقال : إن العمومات على فعل الخير لا تعضده ، لأن الفرض أنه ورد هذا الحديث الضعيف بدلالته على فعل مخصوص بوقت أو حال أو هيئة ، فالعمومات لا تقويه ولا تعاضده ، وهو لا يكفي في إحداث أمر مخصوص في حال مخصوص ، ومثله بالقنوت بالدعاء من القرآن في صلاة النجر عقيب آخر ركوع لا يستدل به على مشروعية عليه بمطلق كون الصلاة محلا للدعاء الثابت ، ولعله لأن لتخصيص الذكر والمحل خصوصية لا يدل العام عليها بخصوصها . نعم لو اتفق ذلك نادراً صدق عليه أنه من محل الدعاء وأنه يكون بالقرائن لأنه لم يرد النهى عن القراءة إلا في حال الركوع والسجود ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا بعد الركوع في الصلاة في الجملة ، ولا يتعين عين اللفظ الذى دعا به فجاز الدعاء بأى عبارة ، وأحسنها عبارة القرآن . أما المدارمة في ذلك المحل فلا دليل عليها ، وقد بحثنا في حوائج ضوئها في ذلك

(١) قوله : لدخوله تحت العمومات ، أقول : هذا واضح في أن العمل بالضعيف وحده

(٢) قوله : ليلة أول جمعة من رجب ، أقول : سيأتى بيانها ، وأعجب منها ما فى الأحياء للغزالي عن جابر يرفعه : من صلى ليلة الجمعة بين المغرب والعشاء اثنتى عشرة ركعة يقرأ فى كل ركعة فاتحة الكتاب وقل هو الله أحد إحدى عشرة مرة

فمن أراد فعلها - إدراجاً لها تحت العمومات الدالة على فضل الصلاة والتسبيحات (١) - لم يستقم ، لأنه قد صح أن النبي ﷺ نهى أن تخص ليلة الجمعة بقيام (٢) ، وهذا أخص من العمومات الدالة على فضيلة مطلق الصلاة

الثاني : أن هذا الاحتمال الذي قلناه - من جواز إدراجه تحت العمومات - يزيد به في الفعل ، لا في الحكم باستحباب ذلك الشيء المخصوص بهيئته الخاصة . لأن الحكم باستحبابه على تلك الهيئة الخاصة يحتاج دليلاً شرعياً عليه ولا بد ، بخلاف ما إذا فعل بناء على أنه من جملة الخيرات (٣) التي لا تختص بذلك الوقت ، ولا بتلك الهيئة . فهذا هو الذي قلنا باحتماله

الثالث : قد منعنا إحداث ما هو شعار في الدين . ومثاله : ما أحدثته الروافض من عيد ثالث ، سموه عيد الغـ _____ دير (٤) . وكذلك

فكأنما عبد الله اثنتي عشرة سنة صام نهارها وقام ليلاً ، قال الحافظ العراقي في تخریج أحاديث الأحياء : باطل لا أصل له ، وليس يصح في صلاة أيام الأسبوع ولياليه شيء .

(١) قوله « والتسبيحات » أقول : عطف تفسير على الصلوات ، لأنه يطلق عليها التسبيحات

(٢) قوله « نهى أن تخص ليلة الجمعة بقيام » أقول : اخرج (١)

(٣) قوله « بخلاف ما إذا فعل بناء على أنه من جملة الخيرات » . أقول : وإن كان الفعل مقترناً بالهيئة المخصوصة والوقت المخصوص ، وفاعله كذلك لا يفعله إلا لأجل الخاص الوارد فيه ، فادخاله في العمومات غير واضح ، ولذا استغرب الشارح فيما سلف عدم إدراجه لها

(٤) قوله « ما أحدثته الروافض من عيد ثالث سموه عيد الغدير » أقول : تقدم من هم الروافض في كتاب الحيض عند الكلام على حديث معاذة . وقوله « ثالث »

الاجتماع وإقامة شعاره في وقت مخصوص على شيء مخصوص ، لم يثبت شرعاً ^(١).

أى من عيدى الإفطار والنحر ، وسموه عيد الغدير نسبة إلى غدير خم الذى نزل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم عام حجة الوداع عند عودته من الحج ، وكان ذلك اليوم الثامن عشر من ذى الحجة ، وخطب فيه بحديث : اللهم من كنت مولاه فعلى مولاه ، الحديث استوفينا طرقة والكلام عليه فى الروضة الندية ، فجعله الرافضة عيداً يجتمعون فيه ويظهرون ثياب الزينة ونحو ذلك لأنه يوم ثبت فيه لأمير المؤمنين على عليه السلام فضيلة ، ولا يخفى أن هذا إحداث شعار لم يرد به حديث ضعيف ولا غيره ، فلا يصح مثالا لقوله « فإن أحدث شعاراً فى الدين منع ، لأنه أراد إن أحدث العمل بالحديث الضعيف شعاراً ، وهنا لم يثبت حديث ضعيف ولا قوى يجعل يوم الغدير عيداً ، وكأنه أراد مثال أحداث الشعار فى الجملة

نكتة : قرأت على شيخنا الشيخ العلامة محمد الأسدى بمكة المشرفة وقد وافق أن عيد المولد الذى يفعل فى مكة ثانى أو ثالث يوم من قراءة هذا البحث ، فقال لى الشيخ رحمه الله : وبلغنى أن الزيدية يفعلون هذا العيد ، يريد يوم الغدير ، قلت : نعم وهو بدعة بلا ريب ، كما أن ما يفعله أهل مكة غداً من عيد المولد بدعة أيضاً . فقال لكنه تعظيم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قلت صدقتم ، فهل فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو أصحابه ؟ قال : لا . قلت : هذه حقيقة البدعة . فسكت

(١) قوله « وكذلك الاجتماع وإقامة شعاره فى وقت مخصوص على شيء مخصوص لم يثبت شرعاً ، أقول : وذلك كما اعتاده الناس شرقاً وغرباً ويمناً وشاماً الاجتماع على زيارة القبور فى أيام معلومة كمثل يوم معين فى شهر الحجة للاجتماع على زيارة قبر من قبور من يعتقد فيه ولياً ، ويشد إليه الرحل من أماكن تبعد عنه ، ويجتمع فيه رجالهم ونساؤهم ، وتقام فيه الأسواق وتعظم أعظم من الأعياد الشرعية ، وتنضم إلى هذا الابتداع والشعار منكرات من الإصراف فى إيقاد الشموع وغيرها ، واختلاط الأجانب بالاجتماع آلات الملاهى ، ولقد شاهدنا ذلك فى جدة وسمعنا به فى غيرها من البلاد كزيد وبيت الفقيه ومكة ، وهى منكرات يجب على الملوك إلزائها . ولكن قد

وقريب من ذلك ^(١) أن تكون العبادة من جهة الشرع مرتبة على وجه مخصوص ،
فيريد بمض الناس أن يحدث فيها أمراً آخر لم يرد به الشرع ^(٢) ، زاعماً أنه يدرجه
تحت عموم . فهذا لا يستقيم ، لأن الغالب على العبادات التبعيد ^(٣) ، وماخذها التوقيف .

اختلط المعروف بالمنكر وطال المد حتى عدما ^(١) من الدين وعظم إنكارهم على
من أنكره بلسانه ، وما زال الشر يزاد وفي حضرة من يجب عليه أن ينكرها
(١) قوله « وقريب من ذلك » أقول : ما فيه إحداث شعار في الدين

(٢) قوله « لم يرد به شرع » أقول : أى بخصوصيته ، وإن أدرجه تحت أه
يعمه كما قال زاعماً أى هذا البعض أن يدرجه تدرجاً شرعياً تحت عموم

(٣) قوله « فهذا لا يستقيم لأن الغالب على العبادات التبعيد » أقول : التبعيد يقال
في مقابلة ما يظهر وجهه ويلحق به غيره قياساً عليه ، وما ليس كذلك يقال له تبعدي
ليس له طريق إلا التوقيف من الشرع ، ومن هذا إلحاق الفرد المتنازع فيه بإدراجه
تحت عموم يشمله في الجملة لا يكون إلا حيث يظهر الوجه ، وإلا فلا ينبغي أن يحمل
كلامه على أنه لم تتحقق عمومية العام للفرد المدرج تحته وإن ألحق بالقياس ، إذ العام
المتحقق عمومته لأفراده يستدل به على اندماج أفراده تحت حكم ما لم يخص ، فإن وجد
حكمه ومنع اللفظ العام أن يشمل الحكم أفراده التي يصدق عليها من دون تنقيص
على كل فرد - وفي قول الشارح زاعماً اندراجاً وفعله لأن الغالب على العبادات التبعيد
نوع تدافع إذ اندرج فرد من أفراد العام تحته بالنص . وقوله الغالب على العبادات
التبعيد وماخذها التوقيف يشعر أنه إلحاق بالقياس فتأمل . واعلم أن قد أسلفنا لك
الكلام في شرح حديث أبي هريرة في غسل الإناء من ولوغ الكلب أن غالب الأحكام
تبعدي وإن الشارح زعم هنالك أن غالبها أن يكون معروف الوجه ، وهنا وافق بحمد
الله ما بحثنا فيه مما لم نسبق إليه وما كنا وقفنا على ما قاله هنا وكأنه خص هذا بالعبادات
وما سلف بالأحكام وهي أعم فيخص ما سلف بهذا ، ونحن نقول بأغلبية التبعيد في
الأحكام مطلقاً

وهذه الصورة حيث لا يدل دليل على كراهة ذلك المحدث أو منعه ^(١) . فاما إذا دل فهو أقوى في المنع وأظهر من الأول ^(٢) . ولعل مثال ذلك ^(٣) ما ورد في رفع اليدين في القنوت ^(٤) ، فانه قد صح رفع اليد في الدعاء مطلقاً ^(٥) . فقال بعض الفقهاء : يرفع

(١) قوله « وهذه الصورة حيث لا يدل دليل على كراهة ذلك المحدث أو منعه » أقول : قد سبق في التنبيه الأول حيث قال : فشرطه أن لا يقوم دليل الخ . وأما قوله « أظهر من الأول » فكأنه أراد بالأول حيث لا يحدث شعاراً في الدين وبعداً عما هو قريب مما يحدث شعاراً ، وسيمثله برفع اليدين في القنوت

(٢) قوله « فاما إذا دل دليل فهو أقوى في المنع » الخ . أقول : صورة ما هو قريب مما يحدث شعاراً في الدين وهو في العبادات المرتبة من جهة الشرع على وجه مخصوص كاللحاح بالقرآن في الركوع والسجود فهو أقوى في منع إحداثه من الأول وأظهر ، وهو اما حيث لم يكن من العبادات لكن أحدث شعاراً أو كان منها ولم يرد به مانع خاص ، وعبرة الشارح لا تخلو عن قلق

(٣) قوله « ولعل مثال ذلك » أقول : أى مثال ما يرد به البعض من إحداث أمر في عبادة مرتبة على وجه مخصوص مدرجاً لما يحدثه تحت عموم

(٤) قوله « ما ورد من رفع اليدين في القنوت » أقول : أى رفع اليدين وبسطهما عند الدعاء ، فأراد بقوله « ورد » أنه ورد عن البعض من أهل العلم القول برفعهما ، لا أنه ورد مرفوعاً أو موقوفاً كما هو المتعارف في لفظ ورد ، إلا أنه يأتي للشارح ما يشعر بأنه قد ورد فيه حديث مرفوع

(٥) قوله « فانه قد صح رفع اليد في الدعاء مطلقاً » أقول : ورد فعلاً منه صلى الله عليه وآله وسلم في الاستسقاء وفي الحج وفي غير ذلك ، ورد أن الله يستحي أن يرفع العبد يديه إليه فيردهما خائبين أو معناه ، فشرعية رفع اليدين عند الدعاء ثابتة بلا شك ، وقوله مطلقاً يريد به في جميع الحالات فتشمل حال القنوت ، وقد نوزع في التعميم : قال الطبري وكره رفع اليدين في الدعاء ابن عمر وجبير بن مطعم ورأى

اليدين في القنوت لأنه دعاء ، فيرفع تحت الدليل المقنض لاستحباب رفع اليدين في الدعاء . وقال غيره : يكره لأن الغالب على هيئة العبادة والتعبيد والتوقيف . والصلاة تصان عن زيادة عمل غـ _____ ير مشروع فيها (١) .

ابن شريح (٢) رجلا يرفع يديه داعياً فتال : من تناول بهما لا أم لك . ونقل ابن التين عن مالك أن رفع اليدين في الدعاء مطلقاً من أمر الفقهاء ، وقال في المدونة : ويخص رفع اليدين بالاستسقاء ويجعل بطونهما إلى الأرض ، ولعل مستند من خصه بالاستسقاء وكرهه فيما عداه حديث أنس عند البخاري « لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء » ، لكنه عارضه عدة أحاديث مثبتة لرفعه صلى الله عليه وآله وسلم يديه في الدعاء في غير الاستسقاء أفرد بها الحافظ المنذرى في جزء ، وسرد فيها النووي في الأذكار وفي شرح المذهب جملة ، وعقد لها البخاري في الأدب المفرد باباً (٣) وذكر فيه أنه رفع يديه وقال : اللهم اهد دوساً ، وهو في الصحيحين بدون رفع يديه يقول : « إنما أنا بشر » الحديث وهو صحيح الإسناد ، وفي حديثها وفي دعائه لأهل البقيع : فرفع يديه ثلاث مرات ، وفي حديث أبي هريرة في فتح مكة فرفع يديه وجعل يدعو ، قال الحافظ ابن حجر : والأحاديث في ذلك كثيرة . وبعد سياقه لشرط صالح منها قال : والجمع بينها وبين حديث أنس المتني صفة خاصة لا أصل للرفع ، وهو أن الرفع في الاستسقاء بخلاف غيره إما بالمبالغة إلى أن تصير اليدين في حذو الوجه مثلاً وفي الدعاء إلى حذو المنكبين وإن ثبت في كل منهما أنه رفعهما حتى رؤى بياض إبطيه فهو في الاستسقاء أبلغ ، وإما بأن الكفين في الاستسقاء يليان الأرض وفي الدعاء يليان السماء . قلت : وهذا بعيد لا يناسب لفظ يرفع . قال المنذرى : وتقدير بعد الجمع (٤) لجانب الإثبات أرجح . إلا أنه لا يخفى أن ثبوت الرفع في الدعاء فيما ذكر لا يقتضي رفعهما في الصلاة عند القنوت ، أشار إليه الشارح من أنها عبادة مرتبة من جهة الشرع فلا يزداد فيها ، والترجيح لجانب الإثبات يتم فيما ورد فيه وأمثاله

(١) قوله . والصلاة تصان عن عمل غير مشروع فيها . أقول : أي مشروع

(١) لعله : شرح (٢) هو الباب رقم ٢٧٦ (٣) كذا

فاذا لم يثبت الحديث في رفع اليد في القنوت كان الدليل الدال على صيانة الصلاة ^(١) عن العمل الذي لم يشرع أخصر من الدليل الدال على رفع اليد في الدعاء

الرابع : ما ذكرناه من المنع ، فتارة يكون منع تحريم ، وتارة منع كراهة . ولعل ذلك يختلف بحسب ما يفهم من نفس الشرع من التشديد في الابتداء بالنسبة إلى ذلك الجنس أو التخفيف . ألا ترى أنا إذا نظرنا إلى البدع المتعلقة بأمور الدنيا لم تساوِ البدع المتعلقة بأمور الأحكام الفرعية . ولعلها - أعني البدع المتعلقة بأمور الدنيا - لا تسكره أصلاً . بل كثير منها يحزم فيه بعدم الكراهة ^(٢)

بدليل يخصه ، وإلا فن ادعى رفع اليدين في القنوت فقد أدرجه تحت عموم الدليل كما أشار إليه الشارح ، وذلك بالنص عنده لا بالقياس ، وإن كان غالب أدلة الرفع أفعالا لا عموم لها ، إلا أن حديث « إن الله يستحي من العبد ، تقدم فيه قول ، فإن صح فانه يستأنس به ^(١) » يقابل بقوله عند رده إن الغالب في العبادات التقيد والتوقيف فان هذا إنما يرد به على من أثبت أمراً في الصلاة بقياس استخرج له علة ، وكأنه أطلق التعبد على ما يقابل النص الخاص

(١) قوله « فان لم يثبت الحديث في رفع اليد في القنوت كان الدليل الدال على صيانة الصلاة ، أقول : وهو ما سلف من أن الغالب على العبادة التعبد والتوقيف ، ولو استدل على منع رفع اليدين في القنوت بأنه قد ثبت بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قنت في صلاته ولم يرد عنه أنه رفع يديه عند قنوته فيهما ، فلو كان مشروطاً لفعله مرة واحدة ، ففي تركه دائماً ما يدل على عدم مشروعيته في ذلك لكان وجهاً

(٢) قوله « بل كثير منها يحزم فيه بعدم الكراهة ، . أقول : ومنها ما يحزم فيه بالكراهة أو التحريم كالتطاول في البيان والتبسط في المأكل ونحو ذلك من البدع الدنيوية ^(٢) » التي قد أشار الشارح إلى وقوعها مع إفادة منعها

(١) بياض بالأصل

(٢) خصص بعض العلماء البدعة في العبادات والأحكام الدينية ، أما المسائل الدنيوية فتحريمها إما لانها إسراف وتبذير ، أو لان فيها كسراً لقلوب الفقراء

وإذا نظرنا إلى البدع المتعلقة بالأحكام الفرعية لم تكن مساوية للبدع المتعلقة بأصول العقائد^(١)

فهذا ما أمكن ذكره في هذا الموضع ، مع كونه من المشكلات القوية^(٢) ، لعدم

(١) قوله : « وإذا نظرنا إلى البدع المتعلقة بالإحكام الفرعية لم تساوها البدع المتعلقة بأصول العقائد » أقول : عبارته مجحمة ، إذ عدم المساواة تحتل عظم الفرعية على العقائد والعكس ، والمراد هو العكس ، لما علم من أن الابتداع في أصول العقائد إخلال بالإيمان ، وذلك كالبحث عن حقائق الصفات وكيفية اتصاف [الذات] المقدسة بها الذي تفرع عنه التعميل من نفاتها ، والتشبيه لبعض من أثبتها ، وتكلف بيان معانيها ، وهل^(١) نشأ تكفير بعض المسلمين لبعض وسفك دمائهم واعتزال بعضهم بعضاً وخرجهم عن أخوة قوله^(٢) التي جمعهم ، بالدخول تحت كلمة الابتداع الاعتقادي كسألة خلق الأفعال والحرص على الصفات ومسألة الكلام وغيرها من الدواهي التي شقت شمل أهل الإسلام وتفرع عنها من الشر ما ملأ الآفاق . ثم لا يخفى أن البدع الفرعية ناشئة عن الاعتقادية ، فمن رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام ففاعله يعتقده سنة وتاركة يعتقده بدعة وأن فاعله مبتدع ، وكل فرعية هكذا ، غاية التفرقة أنه لا تكفير في مثل هذا ولا تفسيق ، بخلاف ما يسمونها اعتقادية ، والأحاديث في البدع مطلقة أن الله لا يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته ، بل التفرقة بين خصال الإيمان يجعل بعضها أصولاً وبعضها فروعاً من الابتداع

(٢) قوله : « هذا ما أمكن ذكره في هذا الموضع من المشكلات القوية » أقول : لا شك أن الشارح المحقق ابتكر هذه الأبحاث من قوله ، والحق والله أعلم في هذا الباب هي أبحاث شريفة وقواعد كلية لطيفة ، وحاصلها أن الأحاديث الواردة في التطوعات الدالة على استحباب عدد من الأعداد وهيئة من الهيئات لا تغلو إما أن يراد بها حديث صحيح عمل به سواء أحدث شعاراً في الدين أم لا . ثم مراتب الاستحباب

(١) كذا ولعله « وعنه » ،

(٢) كذا ولعله « أخوة الدين » ،

الضبط فيه بقوانين تقدم ذكرها للسابقين . وقد تبين الناس في هذا الباب ^(١) تبانياً شديداً ، حتى بلغني أن بعض المالكية مر في ليلة من إحدى ليلتي الرغائب ^(٢) - أعني

قد تختلف في تأكد الاستحباب وعدمه فتأكد بأحد أمور : بملازمة فعله صلى الله عليه وآله وسلم له ، أو كثرة فعله صلى الله عليه وآله وسلم له ، أو قوة دلالة اللفظ على تأكده ، أو معاضدته بأحاديث دالة على ما دل عليه من علو مرتبته في الاستحباب وما لم يصحبه شيء من هذه كان أنزل رتبة مع كون حديثه صحيحاً ، أو يرد به حديث حسن أيضاً عمل به وإن كانت رتبته دون ما تقدم . وأما شرطية عدم المعارض فلا بد منها في الكل . أو يرد به حديث ضعيف فانه ينظر فيه : فإن أحدث العمل شعاراً في الدين فلا يعمل به أصلاً . فإن لم يحدث شعاراً في الدين احتمل أن يعمل به لدخوله تحت عمومات الأدلة على استحباب فعل الخير . وهذا الإدراج له في العمومات إنما هو في الفعل به لا في الحكم باستحبابه بهيئة ، إذ الغرض أنها إنما دلت عليه العمومات والحديث ضعيف لا يقوى على إثبات حكمها ، إذ لو قوى عليه لما اقتصر إلى إدراجه تحت العمومات . ثم إدراجه تحت العمومات إنما يتم حيث لم يقم دليل على المنع أخص من تلك العمومات ، ومع قيامه يمتنع بالحديث الضعيف بالكلية ، واحتمل أن لا يندرج تحتها لأن الغرض أنه أخص بعدد أو وقت أو حال لم يدل عليه ، وهذا الاحتمال أقرب لأن إدراجه تحت العمومات - مع مفارقتها لها بما أخص به - إلغاء لما أخص به ، وفعله لما أخص به مع إلغاء دليله . هذا خلاصة ما أسلفه من البحث والتنبيهات . وثالث التنبيهات مثال لما قدمه . وقد تحصل لك من كلامه أنه لا يعمل بالحديث الضعيف أصلاً إن دل على هيئة خاصة ، فقولهم يعمل بالحديث الضعيف في الفضائل محمول على حديث دل على فضيلة عمل مطلق عن خصوصية ووقت وهيئة وحال ، فالعمل في التحقيق بالعمومات الدالة على ما دل عليه

(١) قوله : وقد تبين الناس في هذا الباب ، . أقول : باب العمل بالحديث الضعيف وعدمه

(٢) قوله : بأحدى ليلتي الرغائب ، . أقول : في النهاية الرغائب ما يرغب فيه من

التي في رجب ، أو التي في شعبان - يقوم يصلونها ، وقوم عاكفين على محرم ، أو ما يشبهه أو ما يقاربه ، لحسن حال العاكفين على المحرم ^(١) على حال المصلين لتلك الصلاة . وعلى ذلك بأن العاكفين على المحرم عالمون بارتكاب المعصية ، فيرجى لهم الاستغفار والتوبة ، والمصلون لتلك الصلاة - مع امتناعها عنده - معتقدون أنهم في طاعة ، فلا يتوبون ولا يستغفرون

الثواب العظيم وبه سميت صلاة الرغائب واحدا رغبة ، وإيلة المرغاب من رجب أو ليلة الجمعة منه يروى فيها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال ، ما من أحد يصوم أول خميس من رجب ثم يصلي فيها بين العشاء والمغرب ثلثي عشرة ركعة يفصل بين كل ركعتين بتسليمة يقرأ في كل ركعة بفاتحة الكتاب مرة وإنا أنزلناه ثلاث مرات وقل هو الله أحد اثنتي عشرة مرة ، الحديث . قال الحافظ زين الدين العراقي في تخريج الإحياء : أورده رزين في كتابه ، وهو حديث موضوع . وأما الرغائب التي في شعبان فهي في ليلة النصف منه يروى عنه صلى الله عليه وآله وسلم وهي أنه صلى مائة ركعة كل ركعتين بتسليمة يقرأ في كل ركعة بعد الفاتحة قل هو الله أحد عشر مرات ، الحديث . قال الحافظ زين الدين أيضا : إن حديثها باطل . هذا ولا يخفى أن سياق الكلام في الأحاديث الضعيفة ، وأما المثال فان أحاديثه موضوعة . وقد سلف أن المراد الضعيف الذي لا يدخل في حيز الموضوع

(١) قوله « حسن حال العاكفين على محرم ، أقول : الكل عنده من المصلين والعاكفين على محرم آثمون : أولئك بالابتداع في الدين ، وهؤلاء بما أتوا به من أفعال المجرمين . لكنه حسن حال الآخرين لأنه ترجى لهم التوبة لعلهم بأن الذي أتوه مما يتاب عنه ، بخلاف المصلين فانهم لا يتوبون أصلا ، لأنهم فاعلون طاعة عند أنفسهم . وقد يقال : فاعلو هذه الصلاة إما عامة لا يرفون حديثنا صحيحا من موضوع بل سمعوا ما روى من الوعد بالأجر على فعل هذه الصلاة فأتوا بها معتقدين أنهم في طاعة ، وأن حديثها معمول به فهو لا غير آثمين ، إنما الآثم من روى الحديث لهم

والتباين في هذا يرجع إلى الحرف الذي ذكرناه^(١). وهو إدراج الشيء المخصوص تحت العمومات^(٢)، أو طلب دليل خاص على ذلك الشيء الخاص. وميل المالكية إلى هذا الثاني. وقد ورد عن السلف الصالح ما يؤيده في مواضع، ألا ترى أن ابن عمر رضي الله عنهما قال في صلاة الضحى إنها بدعة^(٣) لأنه لم يثبت عنده فيها دليل، ولم ير إدراجها تحت عمومات الصلاة لتخصيصها بالوقت المخصوص. وكذلك قال في القنوت^(٤) الذي كان يفعله الناس في عصره إنه بدعة ولم ير إدراجها تحت عمومات الدعاء.

ولم يبين وضعه، وإما علماء فحملهم على السلامة متعين، إما أنهم يرون اندراجها تحت العمومات أو قوى لهم الحديث، فما كل ما يقوله عالم من العلماء أو حافظ من الحفاظ في حديث إنه موضوع أو ضعيف موضوع وضعيف في نفس الأمر، وشاهده التجربة، فقد ملأ ابن الجوزي كتابه الموضوعات بأحاديث بين الحفاظ عدم وضعها، بل فيها ما هو حسن معمول به، فالعبد إذا فعل طاعة يعتقد أنها طاعة وفعلها امتثالاً راجياً للثواب بحديث ضعيف سمعه لا يعرف ضعفه فالظاهر أنه مأجور في فعله. وغايته أنه أخطأ في اعتقاده لما في نفس الأمر، ولا يأنم بذلك، إنما يأنم من أتى بالبدعة عالماً أنها بدعة وأنه منهي عنها.

(١) قوله: «يرجع إلى الحرف الذي ذكرناه»، أقول: أي الطرف الذي ينبني عليه البحث.

(٢) قوله: «إدراج الشيء المخصوص تحت العمومات»، أقول: والوجه واضح مع منع إدراجها كما جنح إلى اختياره الشارح.

(٣) قوله: «ألا ترى أن ابن عمر قال في صلاة الضحى إنها بدعة»، أقول: عن مجاهد قال: دخلت أنا وعروة بن الزبير، فإذا ابن عمر جالس عند حجرة عائشة، وإذا الناس في المسجد يصلون الضحى، فسألناه عن صلاتهم فقال: بدعة، قال عمر نعمت البدعة. وقال الشعبي سمعت ابن عمر يقول: ما ابتدع المسلمون أفضل من صلاة الضحى.

(٤) قوله: «وكذلك قال في القنوت»، أقول: ذكره البيهقي عن أبي مجلز قال:

وكذلك ما روى الترمذى من قول عبد الله بن مغفل لابنه في الجهر بالبسملة ، إياك والحدّث ، ولم ير إدراجهُ تحت دليل عام ، وكذلك ما جاء عن ابن مسعود رضى الله عنه فيها أخرجه الطبرانى في معجمه بسنده عن قيس بن أبى حازم قال : ذكر لابن مسعود قاصٌّ يجلس بالليل ، ويقول للناس : قولوا كذا ، وقولوا كذا . فقال : إذا رأيتموه فأخبرونى . قال : فأخبروه . فاتاه ابن مسعود متقنماً . فقال : من عرفنى فقد عرفنى ، ومن لم يعرفنى فأنا عبد الله بن مسعود . تعلقون أنكم لأهدى من محمد ﷺ وأصحابه ، يبنى أو إنكم لمتعلقون بذنب ضلالة ، وفي رواية : لقد جئتم بيدعة ظلماء ، أو : لقد فضلتكم أصحاب محمد ﷺ علماً . فهذا ابن مسعود أنكر هذا الفعل ، مع إمكان إدراجهِ تحت عموم فضيلة الذكر . على أن ما حكيناه في القنوت والجهر بالبسملة من باب الزيادة في العبادات

الخامس : ذكر المصنف حديث ابن عمر في باب صلاة الجماعة . ولا تظهر له مناسبة . فإن كان أراد أن قول ابن عمر : صليت مع رسول الله ﷺ ، معناه : أنه اجتمع معه في الصلاة ، فليست الدلالة على ذلك قوية . فإن المعية مطلقاً أعم من المعية في الصلاة ، وإن كان محتملاً

وما يقتضى أنه لم يرد ذلك أنه أورد عقيقه حديث عائشة رضى الله عنها : أنها قالت : لم يكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشدَّ تعاهداً منه على ركعتي الفجر ، وفي لفظ مسلم : « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها ، وهذا لا تعلق له بصلاة الجماعة

صليت مع ابن عمر صلاة الصبح فلم يقنت ، فقلت له : لا أراك تقنت . قال : لا أحفظه عن أحد من أصحابنا . وقال طارق بن الأشجع لابنه وقد سأله عن القنوت فقال : أى بنى محدث . رواه أحمد وأصحاب السنن . وذكر الدارقطنى عن سعيد بن جبير قال : أشهد على أنى سمعت ابن عباس يقول : القنوت في صلاة الفجر بدعة . وقريب من هذا ما في مسند الدارمى عن هشام بن حجير قال : كان طاوس يصلى بعد

٦٠ - عن عائشة رضي الله عنها قالت : لم يسكن النبي ﷺ على شيء من النوافل أشدّ تعاهداً منه على ركعتي الفجر

وفي لفظ لمسلم « ركعتا الفجر خير من الدنيا وما فيها »

فيه دليل على تأكيد ركعتي الفجر ، وعلو مرتبتهما في الفضيلة . وقد اختلف أصحاب مالك ، أغنى في قوله ، إنها سنة أو فضيلة ، بعد اصطلاحهم على الفرق بين السنة والفضيلة . وذكر بعض متأخريهم قانوناً في ذلك . وهو أن ما واطب ﷺ عليه مظهر آله في جماعة ، فهو سنة . وما لم يواظب عليه ، وعدّه في نوافل الخير ، فهو فضيلة . وما واطب عليه ولم يظهره - وهذا مثل ركعتي الفجر - ففيه قولان . أحدهما : أنه سنة . والثاني : أنه فضيلة

واعلم أن هذا إن كان راجعاً إلى الاصطلاح : فالأمر فيه قريب . فإن لكل أحد أن يصطلح في التسميات على وضع يراه . وإن كان راجعاً إلى اختلاف في معنى ، فقد ثبت في هذا الحديث تأكيد أمر ركعتي الفجر بالمواظبة عليهما . ومقتضاه : تأكيد استحبابهما . فلنقل به ، ولا حرج على من يسميهما سنة . وإن أريد : أنهما مع تأكيد كدهما أخفض رتبة بما واطب عليه الرسول ﷺ مظهر آله في الجماعة ، فلا شك أن رتب الفضائل تختلف

فإن قال قائل : إنما سمي بالسنة أعلاماً رتبة رجع ذلك إلى الاصطلاح . والله أعلم

العصر ركعتين فقال له ابن عباس : اتركها ، فقال : إنما نهى عنها لأن (١) قال ابن عباس فقد نهى عن صلاة بعد العصر فلا أدري يعذب عليها أو يؤجر ، لأن الله تعالى يقول ﴿ وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ﴾ . وقال رجل لسعيد بن المسيب وقد نهى عن ذلك : يا أبا محمد أيعذبنى الله على الصلاة ؟ قال : لا ولكن يعذبك بخلاف السنة (٢)

(١) يياض بالأصل

(٢) مكتوب في الأصل بعد قوله بخلاف السنة : يياض . ولعل هذا البياض يستغرق صفحات لأن بقية الشرح على هذا الحديث والحديث الآتي (أي رقم ٦٠) لم تعرض له الحاشية بالتعليق

باب الأذان^(١)

٦١ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : « أُمِرَ

(١) (باب الأذان) . الأذان شرعاً للإعلام بدخول وقت الصلاة المفروضة بالفاظ مخصوصة . وأول من أذن في الإسلام بلال على رأس تسعة أشهر من الهجرة ، وذكر العلماء حكماً للأذان : منها إظهار شعار الإسلام ، ومنها إظهار كلمة التوحيد وإثبات الرسالة ، ومنها الإشعار بدخول وقت الصلاة ومكانها ، ومنها الدعاء للجماعة . واختلف هل الأذان حق للوقت إعلاماً بأول دخوله ، أو لصلاة الجماعة ؟ وفرعوا عليه الصلاة الفاتئة وصلاة المنفرد . قلت : إذ أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الفجر بعد خروج وقت الفجر ليلة قاموا عن صلاته في الوادي ، وقوله للمؤذن في أذن الظهر : « أبرد أبرد ، دليل أنه للصلاة لا لدخول الوقت ، ومن لازمه الإعلام بالوقت ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « إذا كان الرجل بأرض خانت الصلاة فليتوضأ ، فإن لم يجد ماء فليقيم وليقم ، فإن أقام صلى معه ، وإن أذن وأقام صلى خلفه من خلق الله تعالى ما لا يرى طرفاه أحد ، أخرجه عبد الرزاق المقدسي عن سليمان رضى الله عنه . وحديث « يعجب ربك من راعي غنم على رأس شظية الجبل يؤذن بالصلاة ويصلي ، فيقول الله تعالى : انظروا إلى عبدي ، الحديث أخرجه أبو داود والنسائي ، وحديث ابن أبي حصصة عن أبيه عن أبي سعيد الخدري أنه قال له : « إني أراك تحب الغنم والبادية ، فإذا كنت في غنمك وباديتك فأذنت بالصلاة فارفع صوتك بالنداء ، فإنه لا يسمع مدى صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة ، قال أبو سعيد : سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . أخرجه الشيخان . تدل هذه الأحاديث على أن الأذان لمطلق الصلاة

بِلَالٍ ^(١) أَنْ يَشْفَعَ الْأَذَانَ ^(٢) ، وَيُوتِرَ الْإِقَامَةَ ^(٣) ،

المختار عن ————— د أهل الأصول ^(٤)

(١) قوله «أمر بلال ، أقول : في معظم الروايات بالبناء للمفعول ، وبلال هو ابن رباح صحابي مولى لأبي بكر ، أسلم قديماً بمكة ، وكان يعذب في الله تعالى ، ومات بدمشق سنة عشرين . روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم أربعة وأربعين حديثاً ، وقيل نيماً وعشرين ، اتفقا منها على حديث ، وانفرد البخاري باثنين ، ومسلم بواحد

(٢) قوله «يشفع ، أقول بفتح أوله وثالثه ، أى يأتى بألفاظه شفيعاً . قال ابن المنير : يفسر الشفع بالأذان حديث ابن عمر «الأذان مثني مثني ، أى مرتين مرتين . وهو يقتضى التسوية ، لكن لم يختلف في أن كلمة التوحيد في آخره مفردة ، فهو محمول على ما عده . وتعقبه الحافظ بقوله : وكأنه أراد بذلك تأكيد مذهبه في ترك تزيين التكبير في أوله ، لكن لمن قال بالتزيين أن يدعى نظير ما ادّعاءه لثبوت الخبر بذلك ، ولا ينافيه قوله «أن يشفع الأذان ، لأن تكرير التكبير أيضاً يقال له شفع

(١)

(٣) قال «ويوتر الإقامة ، أقول : أى يفرد ألفاظها ولا يثنى ^(٢) إلا الإقامة كما وقع استثنائها كما سيشرح الشارح إليه . وقد ذكرت حكمة لإفراد الإقامة وثنية الأذان ، منها أن الأذان لإعلام الغافلين فيكرر ليكون أوصل إليهم ، بخلاف الإقامة فانها للحاضرين ، ومن ثمة يستحب أن يكون الصوت في الأذان أرفع منه فيها ، وأن يكون مرتلاً وهي بسرعة ، وإنما كررت «قد قامت الصلاة ، لأنها المقصود من الإقامة بالذات

(٤) قوله «المختار عند أهل الأصول ، أقول : قال السيد محمد في التنقيح قال

(١) يياض بالأصل

(٢) كذا . ولعله سقط هنا بعض الكلمات

أن قوله ^(١) «أمر» راجع إلى أمر النبي ﷺ . وكذا «أمرنا» و«نهينا» لأن الظاهر انصرافه إلى من له الأمر والنهي شرعاً ومن يلزم اتباعه ويحتج بقوله ، وهو النبي ﷺ . وفي هذا الموضع زيادة على هذا ^(٢) . وهو أن العبادات والتقديرات فيها لا تؤخذ إلا بتوقيف

الزين عن ابن الصلاح : وهو قول أكثر أهل العلم ، وخالف في ذلك أبو بكر الإسماعيلي ، وقال الحافظ : إن اقتضاء هذه الصيغة الرفع ، هو قول محقق الطائفتين ، أى من المحدثين والأصوليين . قال : وقد وقع في رواية روح عن عطاء المذكور «أمر بلالا» بالنصب ، وفاعل أمر هو النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو في سياقه ، وأصرح من ذلك رواية النسائي وغيره عن قتيبة [عن] عبد الوهاب بلفظ «إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر بلالا» ، قال الحاكم : صرح برفعه إمام أهل الحديث بلا مدافعة قتيبة . قال ابن حجر : ولم ينفرد قتيبة ، فقد رواه أبو عوانة من طريق عبدان المروزي وابن معين كلاهما عن عبد الوهاب ، ولم ينفرد عبد الوهاب ، فقد رواه البلاذري من طريق ابن شهاب عن أبي قلابة

(١) قوله «أن قوله» أقول : أى الصحابي ، وإن لم يتقدم له ذكر فالسياق ظاهر فيه ، ولا يفسر الضمير بالراوي فيشمل التابعي مثلاً لأنه يصير مرسلًا ، ولأن الذى يأتي من كلام الجماهير أن لذلك حكم الرفع إنما هو في قول الصحابي «أمرنا» لافي قول التابعي فإن فيه وجهين مختلفين كما في قوله «من السنة» لاحتمال سنة الخلفاء وأمرهم

(٢) قوله «زيادة على هذا» أقول : أى على الدليل الذى قضى بظهور كون الأمر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أن ذلك الدليل عام لكل مورد وردت فيه تلك الصيغة ، فإذا وردت في العبادات أو التقادير الشرعية كانت دليلاً آخر يقضى أنها من المرفوع ، فإن العبادات والتقديرات - كاستقدير الألفاظ للأذان وتعيينها - لا يكون إلا عن توقيف من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ لا سرح للاجتهاد فيها ، حتى لو وردت بصرح صيغة الموقوف يحكم لها بالرفع ، فكيف إذا وردت بصيغة هي في الرفع أظهر

والحديث دليل على الإيتار في لفظ الإقامة . ويخرج عنه التكبير الأول فانه مثنى ، والتكبير الأخير أيضاً ^(١) . وخالف أبو حنيفة ، وقال بأن ألفاظ الإقامة كالآذان مثناة ^(٢) . واختلف مالك والشافعي في موضع واحد وهو لفظ « قد قامت الصلاة » فقال مالك : بفرء . وظاهر هذا الحديث يدل له . وقال الشافعي : يثنى ، للحديث الآخر ^(٣) في صحيح مسلم . وهو قوله « أمر بلال بأن يشفع الآذان ويوتر الإقامة ، إلا الإقامة ، أى الإلفظ « قد قامت الصلاة » . ومذهب مالك - مع ما مر من

(١) قوله « والتكبير الأخير أيضاً ، أقول : فانهما مثنى ، وقد استشكل عدم استثنائه مع استثناء الإقامة كما يأتى قريباً ، وأجيب بأن التكبير في الإقامة فرادى بالنسبة إلى الآذان ، قلت : هذا يتم في الأول عند القائلين بتربيعة لا عند غيرهم ولا في الأخير مطلقاً

(٢) قوله « وقال : ألفاظ الإقامة مثناة كالآذان ، أقول : وزعم بأن حديث البخارى ومسلم الوارد بلفظ أن يوتر ^(١) منسوخ بحديث أبي مخذومة الذى رواه أصحاب السنن وفيه تنبيه الإقامة ، وهو متأخر عن حديث أنس فيكون ناسخاً . وعورض بأن فى بعض طرق حديث أبي مخذومة المحسنة الترييع والترجييع ، فكان يلزمهم القول به ، وقد أنكر أحمد على من ادعى نسخ حديث أنس بحديث أبي مخذومة ، واحتج بأنه صلى الله عليه وآله وسلم رجع بعد الفتح إلى المدينة وأقر بلالا على أفراد الإقامة ، وعليه سعد القرظ فأذن به بعده كما رواه الدارقطنى والحاكم ، وقال ابن عبد البر : ذهب أحمد وإسحاق وداود وابن جرير إلى أن ذلك من الاختلاف المباح ، فان رجع أو رجع أو ثنى الآذان مع أفراد الإقامة أو ثنائها معه أو ثنى الألفاظ كلها فانه جائز

(٣) قوله « للحديث الآخر ، أقول : أخرجه البخارى . قال الحافظ ابن حجر : المراد بالمتنى غير المراد بالمتبث ، والمراد بالمتبث جميع الألفاظ المشروعة عند القيام

الحديث - قد أيد بعمل أهل المدينة ونقلهم . وفعلهم في هذا قوى ، لأن طريقه النقل والعادة في مثله ^(١) تقتضى شيوع العمل . فانه لو كان تغير لعلم وعمل به ^(٢) . وقد اختلف أصحاب مالك في أن إجماع أهل المدينة حجة مطلقاً في مسائل الاجتهاد ، أو يختص ذلك بما طريقه النقل والانتشار ، كالآذان والإقامة ، والصاع والمد ، والأوقات ، وعدم أخذ الزكاة من الخضروات ، فقال بعض المتأخرين منهم : والصحيح التعميم ^(٣) . وما قاله غير صحيح عندنا جزماً . ولا فرق في مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء ^(٤) . إذ لم يقم دليل على عصمة بعض الأمة

إلى الصلاة ، والمراد بالمنع خصوص قوله : قد قامت الصلاة ، وحصل من ذلك جناس تام

(١) قوله : مثل هذه ، أقول : فيما طريقه النقل والانتشار لا في كل أمر عمل به أهل المدينة ، وهو إشارة إلى ما يأتي قريباً عدم ترجيحه

(٢) قوله : لو كان تغير لعلم وعمل به ، أقول : أى لو كان آخر الأمر قد تغير من الأفراد في ألفاظها المتفق عليه بيننا وبين الحنفية فانهم قائلون بأن الأفراد قد ثبت أول الأمر لكن نسخ ، فقال : لو كان قد تغير عن الأول لشاع وعمل به ولم يعمل بما تغير

(٣) قوله : فقال بعض المتأخرين منهم : والصحة التعميم ، أقول : هو ابن الحاجب ، فانه قال في مختصر المنتهى : إجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك ، وقيل محمول على أن روايتهم مقدمة ، وقيل على المنقولات المستمرة كالآذان والإقامة ، والصحيح التعميم . انتهى

(٤) قوله : ولا فرق في مسائل الاجتهاد بينهم وبين غيرهم من العلماء ، أقول : فاجتماعهم على مسألة اجتهادية لا يكون حجة يجب على الأمة العمل بها ، لأن دليل العمل بالإجماع أحاديث عصمة الأمة كما علم في الأصول ، وأهل المدينة بعض الأمة ، ولم يقم دليل على عصمة ذلك البعض كما أشار اليه الشارح . وقولنا ذلك البعض احتراز عن أدلة إجماع أهل البيت عليهم السلام فان الأدلة على

نعم ما طريقه النقل ^(١) إذا علم اتصاله ، وعدم تغيره ، واقتضت العادة مشروعيته من صاحب الشرع - ولو بالتقرير عليه - فلا استدلال به قوى يرجع إلى أمر عادى . والله أعلم

وقد يستدل بهذا الحديث على وجوب الأذان من حيث إنه إذا أمر بالوصف لزم أن يكون الأصل مأموراً به ^(٢) . وظاهر الأمر الوجوب

عصية إجماعهم متكاثرة وم بعض الأمة ، والمسألة مبسطة في محلها ، وكان الشارح يرى أن إجماعهم ليس بحجة أيضاً

(١) قوله : نعم ، ما طريقه النقل ، أقول : ما كان من عمل أهل المدينة وطريقه النقل ولم يكن عا للاجتهاد فيه مسرح كما ذكر من المسائل التي عدّها الشارح وعلم أنه لم يتغير واقتضت العادة شرعيته كان الاستدلال به قوياً ، لأنه استدلال بالتقرير مثلاً فهو ليس عملاً يجمع أهل المدينة وعملهم بل كان عملهم قرينة على أن ذلك العمل المتكامل فيه الشروط مشروع من الشارع بأحد أقسام ستة أقلها أنه أقره

(٢) قوله : إذا أمر بالوصف لزم أن يكون الأصل مأموراً به ، أقول : قيل فيه نظر من وجوه ، الأول أن لفظ ، أمر ، لا يدل على الوجوب إلا بصيغة ، افعل ، ، الثاني أن المنذوبات مأمور بها على الراجح ، الثالث لا يلزم من الأمر بالوصف أن يكون الأصل مأموراً به وجوباً ، ألا ترى أن صلاة النافلة سنة وأركانها وشرائطها واجبة ، وكذلك الطهارة واجبة للنافلة انتهى . قلت : لا يخفى بطلان الوجه الأول فان قول أنس ، أمر بلال ، لا يكون إلا بصيغة صادرة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن يقول أذن يا بلال ونحوه ، وحاصله أنه أتى بصيغة يصدق عليها أنها داخلة تحت مسمى الأمر ، وهى صيغة ، افعل ، ونحوها ، لأنه أمر بصيغة لا تقيد بمسماها

وهذه مسألة اختلف فيها . والمشهور أن الأذان والإقامة ستان . وقيل : هما
فرضان على الكفاية ، وهو قول الاصطخرى من أصحاب الشافعى ، وقد يكون له
تمسك بهذا الحديث ^(١) كما قلنا

* * *

٦٢ — الحديث الثانى : عن أبى جحيفة ^(٢) وهب بن عبد الله الشوانى قال :

« أتيتُ النبي ﷺ ^(٣) - وهو فى قبة له خمراء من آدم ^(٤) - قال : فخرج بلالٌ
بوضوء ، فمِنَ نَاضِحٍ ونَزَلِ ، قال : فخرج النبي ﷺ وعَليه حُلَّةٌ ^(٥) خمراء ، كَأَنى
أَنظَرُ إلى يَاضٍ سَاقِيهِ ، قال : فتوضأَ وَأَذَنَ بلالٌ ، قال : فجعلتُ أَتَتَّبَعُ فَأُه
ههنا وههنا ، يقول يميناً وشمالاً : حَيَّ عَلَى الصَّلَاةِ ، حَيَّ عَلَى الفَلاحِ ؛ ثُمَّ رُكِرَتْ

(١) قوله « وقد يكون له تمسك من هذا الحديث ، أقول : وذلك أن الأمر
للوجوب ، بناء على أن وجوب الصفة وجوب للوصوف وعلى افادة الصفة لذلك
وهو دليل الإيجاب ، وأما على أنه كفاية فلأنه أمر به واحداً من الأمة الذى عنده ،
وظاهر أنه سقط بفعله وجوبه عليهم

(٢) (الحديث الثانى) « عن أبى جحيفة ، أقول : بضم الجيم ثم حاء مهملة ثم مثناة
تحتية مصغر ، صحابى مشهور ، ومنته قد مرده مسلم بلفظ العمدة ، وفرقه البخارى فى
عدة أبواب فعلها

(٣) قوله « أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : زاد فى مسلم « بمكة ،
وهو بالأبطح ، وهو فى البخارى بلفظ « البطحاء ، وهو موضع بأعلى مكة ، يقال بهما

(٤) قوله « من آدم ، أقول : بفتح الهمزة والذال المهملة جمع أديم وهو مطلق
الجلد ، وقيل يفيد كونه أحمر ، وقيل : يفيد بكونه مدبوغاً ، وقيل باطن الجلد

(٥) قوله « حلة ، أقول : بضم الحاء المهملة ، وهو ثوب ، ولا يكون واحداً ،
وهو إزار ورداء ونحوهما

لَهُ عَزَّةً ، فَتَقْدِمُ وَصَلَّى الظُّهْرَ وَكَعَتَيْنِ ، ثُمَّ لَمْ يَزَلْ يُصَلِّي رَكَعَتَيْنِ حَتَّى رَجَعَ إِلَى الْمَدِينَةِ .

قوله : عن أبي جحيفة وهب بن عبد الله ، هو المشهور . وقيل : وهب بن جابر . وقيل : وهب بن وهب . والسواثنى في نسبه - مضموم السين ممدود - نسبة إلى سُواءة ابن عامر بن صعصعة . مات في إمارة بشر بن مروان بالكوفة وقيل : سنة أربع وسبعين . والكلام عليه من وجوه

أحدها : قوله : « فخرج بلال بوضوء » ، بفتح الواو بمعنى الماء ، وهل هو اسم لمطلق الماء ، أو بقيد الإضافة إلى الوضوء ؟ فيه نظر قد مر^(١)

(١) قوله : « فيه نظر قد مر » . أقول : أى في باب الوضوء ، والأشبه أنه المستعمل ، قال البرماوى : الظاهر هنا أنه المعد للوضوء بدليل قوله بعد : فتوضأ ، فيصرف عن الحقيقة لذلك ، وقال عياض : في الكلام تقديم وتأخير ، والتقدير : فتوضأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فخرج بلال رضى الله عنه بوضوء . فعلى هذا يكون المراد فضل وضوئه . ويؤيده ما في الصحيح أن الذى ابتدره الناس فضل وضوئه . قيل : ويحتمل أن يكون بلال فاعل : توضأ ، لا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، يدل قوله عقيقه : « فأذن بلال » ، فيكون فاعل الأمرين بلال ، قال ابن الملقن : هو الظاهر . قلت : هذا الاحتمال الذى جعله ابن الملقن هو الظاهر تبطله رواية البخارى في كتاب الوضوء في « باب فضل وضوء الناس » ، ولنظمه من حديث أبي جحيفة : « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالهاجرة فأتى بوضوء فتوضأ ، فجعل الناس يأخذون من فضل وضوئه فيتمسحون به » ، الحديث ، وبه يظهر ضعف قول البرماوى : أنه المعد للوضوء . وأما استدلاله هو وابن الملقن بقوله « فتوضأ » ، فهو غير صحيح ، لأن أبا جحيفة أخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم أتى بوضوء فتوضأ والناس يأخذون من فضل وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم . ثم أخبر أن بلالا توضأ وأذن ، ففاعل توضأ وأذن بلال بلا كلام في هذه الرواية . وأما رسول الله صلى الله عليه وآله

وقوله ، فن ناضح ونائل ، النضج : الرش . قيل : معناه أن بعضهم كان ينال منه ما لا يفضل منه شيء . وبعضهم كان ينال منه ما ينضجه على غيره . وتشهد له الرواية الأخرى في الحديث الصحيح ^(١) ، « فرأيت بلالا أخرج وضوءاً . فرأيت الناس يبتدرون ذلك الوضوء . فن أصاب منه شيئاً تمسح به ، ومن لم يصب منه أخذ من بئلل يد صاحبه »

الثاني : يؤخذ من الحديث الخامس البركة بما يلبسه الصالحون ^(٢) بملاسته . فانه ورد في الوضوء الذي توضع منه النبي ﷺ . ويعمدني بالمعنى إلى سائر ما يلبسه الصالحون

وسلم فقد كان توضع . وبمجموع الروايات أفادت أنه صلى الله عليه وآله وسلم توضع وجعل الناس يتمسحون من فضل مائه ، وكان الإناء في يد بلال ، فان المراد بقوله خرج بلال بوضوءه أى يأناء فيه ماء ضرورة أنه المراد ، وتمسح الناس به دليل أنه فضلة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم . ثم إنه توضع بلال وأذن . وإنما الشيخان البرماوى وابن الملقن قصرا النظر على رواية لمظ العمدة ، وكلام القاضي عياض هو الصحيح ، وقوله ، « ما في الصحيح ، يريد ما ذكرناه من الرواية ، فكيف راح لابن الملقن وضوء بلال مع قوله ، « فن نائل وناضح ، وهل يتبرك الصحابة بوضوء بلال ؟ إذا لتبرك كل صحابي بوضوء الآخر

(١) قوله ، الرواية الأخرى في الصحيح ، أقول : هي في صحيح مسلم بلفظه الذي ساقه الشارح

(٢) قوله ، الخامس البركة فيما يلبسه الصالحون ، أقول : بناء على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قررهم على ذلك ، وهو معلوم من هذا ومن غيره ، وكونه تعدى إلى ما لا يلبسه غيره من أهل الصلاح محل توقف ، لأن هذه التعدية بالقياس ، ولا يعلم أن أحداً من الصالحين في رتبته صلى الله عليه وآله وسلم حتى يلحق به كما هو مقتضى القياس

الثالث : قوله « فجعلت أتبع فاه هنا وهنا ، يريد يمينا وشمالا ، »^(١) فيه دليل على استدارة المؤذن للإسماع^(٢) عند الدعاء إلى الصلاة . وهو وقت التلطف بالحيعلتين^(٣) . وقوله « يقول حتى على الصلاة ، حتى على الفلاح ، بين وقت الاستدارة . وأنه وقت الحيعلتين

واختلفوا في موضعين . أحدهما : أنه هل تكون قدماه قاربتين مستقبلي القبلة^(٤) ، ولا يلتفت إلا بوجهه دون بدنه ، أو يستدير كله ؟ الثاني : هل يستدير مرتين . إحداها :

(١) قوله « يريد يمينا وشمالا ، أقول : هذا في لفظ الحديث تفسير لاسم المكان ، فهو مدرج من كلام الراوى

(٢) قوله « للإسماع ، أقول : فيخرج ما إذا كان منفردا لا يسمع إلا نفسه ، إلا أنه قد أخرج البخارى من حديث أبى سعيد وفيه « فاذا كنت فى غمك أو فى باديتك فذنت للصلاة فارفع صوتك بالنداء ، فانه لا يسمع مد^(١) صوت المؤذن جن ولا إنس إلا شهد له يوم القيامة ، تقدم . ثم ظاهر فى حال الحيعلتين ، وأما فى سائر ألفاظ الأذان فلا كما يفعله أهل المنارات إلا أنه قد أجاز الشافعى ذلك للإسماع

(٣) قوله « الحيعلتين ، أقول : هذا لفظ مأخوذ من « حتى على ، فيشمل الحيعلتين حقيقة لا تغليبا ، فمن قال بحى على قياسه الحيعة فقد أخطأ ، وقد نبه القاضى على خطئه فى الاكمال وقال فيه : قال المطورى فى كتاب اليواقيت وغيره إن الأفعال التى أخذت من أسمائها سبعة ، وهى بسمل وسبحل وحيعل وحمل وهلل وجعفل إذا قال جعلت فداك ، زادا الثعلبي الطيوله إذا قال أطال الله بقاءك ، والطمرة إذا قال أطال الله عمرك وهى سماعية

(٤) قوله « مستقبلي القبلة ، أقول : لا أعرف دليلا من السنة على أن استقبال المؤذن القبلة من آداب الأذان إلا الأمر العام فى أن « سيد المجالس ما استقبل به القبلة ،

عند قوله ، حى على الصلاة حى على الصلاة ، والأخرى عند قوله ، حى على الفلاح حى على الفلاح ، أو يلتفت يمينا ويقول ، حى على الصلاة ، مرة ، ثم يلتفت شمالا فيقول ، حى الصلاة ، أخرى . ثم يلتفت يمينا ويقول ، حى الفلاح ، مرة ، ثم يلتفت شمالا فيقول ، حى على الفلاح ، أخرى . وهذان الوجهان منقولان عن أصحاب الشافعى ^(١) . وقد رجح هذا الثانى بأنه يكون لكل جهة نصيب من كل كلمة ، وقيل إنه اختيار القفال . والأقرب عندى إلى لفظ الحديث هو الأول ^(٢)

الرابع : قوله ، ثم ركزت له عنزة ، ، أى أثبتت فى الأرض . يقال : ركزت الشيء أركزه . بضم الكاف فى المستقبل . ركزاً : إذا أثبته . و ، العنزة ، قيل عصا فى طرفها زُجج ^(٣) . وقيل : الحربة الصغيرة ^(٤)

الخامس : فيه دليل على استحباب وضع السترة للصلى ، حيث يخشى المرور كالصحراء . ودليل على الاكتفاء فى السترة بمثل غلظ العنزة . ودليل على أن المرور من وراء السترة غير ضار ^(٥)

(١) قوله ، وهذان الوجهان منقولان عن أصحاب الشافعى ، أقول : وزاد النووى فى شرح مسلم ثالثاً وهو أن يقول نحو يمينه : حى على الصلاة ، ثم يعود إلى الالتفات فيقول : حى على الصلاة . ثم يلتفت عن يساره فيقول حى على الفلاح ، ثم يعود إلى القبلة ، ثم يلتفت عن يمينه فيقول حى على الفلاح

(٢) قوله ، الأقرب عندى ، أقول : كأنه لذكر التكرار مرتين ولو قبل الثانى لذكره أربعاً

(٣) قوله ، فى طرفها زج ، أقول : بضم الزاى والجيم ، هى الحديدية فى أسفل الرمح كما فى القاموس ، وكأنه ذكر الرمح الأغلبية ، وإلا فقد يكون فى العصا

(٤) قوله ، وقيل الحربة ، أقول : هو دليل على مغايرة الحربة للعنزة . وقد بوب البخارى ، باب الصلاة إلى العنزة ، و ، باب الصلاة إلى الحربة ، واعترض بأنهما شيء واحد ، ودفع بأن الحربة إنما يقال لها عنزة إذا كانت قصيرة

(٥) قوله ، ودليل على أن المرور من وراء السترة غير ضار ، أقول : أما من

السادس : قوله ، ثم لم يزل يصلي ركعتين حتى رجع إلى المدينة ، هو إخبار عن قصره ﷺ الصلاة ، ومواظبته على ذلك . وهو دليل على رجحان القصر على الاتمام . وليس دليلاً على وجوبه إلا على مذهب من يرى أن أفعاله ﷺ تدل على الوجوب . وليس بمختار في علم الأصول

السابع : لم يبين في هذه الرواية موضع اجتماعه بالنبي ﷺ . وقد بين ذلك في رواية أخرى ^(١) قال فيها ، أتيت النبي ﷺ بمكة ، وهو بالأبطح في قبة له حمراء من آدم ، وهذه الرواية المبينة مفيدة لفائدة زائدة . فانه في الرواية الأولى المهمة يجوز أن يكون اجتماعه بالنبي ﷺ في طريقه إلى مكة ^(٢) قبل وصوله إليها . وعلى هذا يشكل قوله ، فلم يزل يصلي ركعتين حتى رجع إلى المدينة ، على مذهب بعض الفقهاء ^(٣) من حيث إن السفر تكون له نهاية يوصل إليها قبل الرجوع ، وذلك مانع من القصر عند بعضهم . أما إذا تبين أنه كان الاجتماع بالأبطح ، فيجوز أن تكون صلاة الظهر التي أدركها عند ابتداء الرجوع ^(٤) . ويكون قوله ، حتى رجع إلى المدينة ، انتهاء الرجوع

هذا الحديث في أخذه خفاء إذ لم يذكر ذلك ، إلا أن يقال : إن وصف العزرة يفهم ذلك ، وأنه إشارة إلى أن ما بينها وبين المصلي حريم للمصلي لا يمر به أحد ، ومن خلفها يمر من شاء . وقد صرح في حديث أبي جحيفة هذا في البخاري في قوله ، تمر بين يديه المرأة والحمار ، وفي لفظ فيه في روايته ، والمرأة والحمار يمران من وراءهما ، هكذا بلفظ الجمع للعائلين . وتكلم فيه شراحه في توجيهه

- (١) قوله ، في رواية أخرى ، أقول : هي الرواية التي أشرنا إليها سابقاً
- (٢) قوله ، في طريقه إلى مكة ، أقول : أما خصوصية مكة فلا يدل عليه بل اجتماعه به في سفر في الجملة
- (٣) قوله ، بعض الفقهاء ، أقول : كأنه يشير إلى فعل عثمان وإتمامه بمكة وكان تبع عثمان على هذه المقالة
- (٤) قوله ، عند ابتداء الرجوع ، أقول : فلا يرد على القائل بأن من انتهى إلى

٦٣ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن رسول

الله ﷺ أنه قال : « إِنْ بَلَالًا يُؤْذِنُ بِلِيلٍ ^(١) ، فَكُلُوا وَاشْرَبُوا ^(٢) حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ ^(٣) » .

موضع قصده أنه يتم ، لأن هذه الصلاة التي قصرها صلى الله عليه وآله وسلم كانت عند ابتداء رجوعه من محل قصده ، وكأن هذا القائل يقول : إنه إذا تمياً للعود قصر وإن لم يخرج عن محل قصده فإن هذه الصلاة في الأبطح ولم يكن قد تعدى جهة قصده ، وهذا الوجه الذي أشار إليه الشارح بعيد جداً

(١) (الحديث الثالث) قال : « إِنْ بَلَالًا يُؤْذِنُ بِلِيلٍ » . أقول : في فتح الباري أن في هذه العبارة إشعاراً بأن ذلك كان من عادته المستمرة . قلت : كأنه فهمه من الإخبار عن أذانه بالمضارع ، وهو يفيد التجديد والاستمرار نحو حاتم يكرم الضيف

(٢) قال : « فَكُلُوا وَاشْرَبُوا » . أقول : الأمر أمر بالإباحة ، وإعلام باستداد وقت السحور إلى هذا الوقت ، وفيه إشعار بأن ذلك كان من عادته المستمرة . قلت : كأنه إذا كان علامة عندهم على دخول الوقت فبين لهم أن أذان بلال على خلاف ذلك

(٣) قوله : « حَتَّى تَسْمَعُوا أَذَانَ ابْنِ أُمِّ مَكْتُومٍ » . . أقول : وثبت في صحيح البخارى أنه كان لا يؤذن حتى يقال له : أصبحت أصبحت . واستشكل لأنه جعل أذانه أى سماع أذانه غاية للأكل ، وحيث لا يؤذن إلا بعد دخول الصباح لزم جواز الأكل بعد طلوع الفجر ، والإجماع على خلافه إلا من شذ . وأجاب ابن حبيب وابن عبد البر وجماعة من الشراح بأن المراد قاربت الصباح ، ورد بأنه ثبت في رواية : ولم يكن يؤذن حتى يقول له الناس حين ينظرون إلى بزوغ الفجر « أذّن » . . وفي لفظ البخارى في كتاب الصيام : فانه لا يؤذن حتى يطلع الفجر . . وهذه الجملة من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، ويدل له أيضاً قوله : « إِنْ بَلَالًا يُؤْذِنُ بِلِيلٍ » فانه يدل أن ابن أم مكتوم بخلافه . قال الحافظ ابن حجر : وهذا الموضوع في غاية من الإشكال . قال : وأقرب ما يقال إنه جعل غاية لتحريم الأكل ، وكأنه كان له من يراعى الوقت حيث يكرن أذانه مقارناً لابتداء طلوع الفجر ، وهو المراد بالزوغ ، وعند أخذه =

== في الأذان يعترض الفجر في الأفق . ثم ظهر لي أنه لا يلزم من قولهم أصبحت أى قاربت الصباح وقوع أذانه قبل الفجر ، وهذا وإن كان مستبعداً في العادة فليس بمستبعد من مؤذن النبي صلى الله عليه وآله وسلم المؤيد بالملائكة ، فلا يشاركه فيه من لم يكن بتلك الصفة . انتهى . قلت : ولا يخفى أن « أصبحت » حقيقة دخلت في الصباح لا قاربت ، وقد جعله بمعنى قاربت ، ورتب عليه ما استبعده ، وهو استبعاد في محله لما أن الأصل التامس به صلى الله عليه وآله وسلم في جميع الأحكام . وقد جعل هذا الحكم من خصائص ابن أم مكتوم لكونه مؤيداً بالملائكة ومؤذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا لا يوجد في غيره ، ويؤيده بعد تخصيص ابن أم مكتوم رضي الله عنه بهذا مع مشاركة بلال رضي الله عنه له في كونه مؤذن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وله مزيد معرفة الوقت بنفسه . ثم إنه قد تقدم لك في أبحاث الحديث الخامس من باب الأوقات ما يزيده بعداً أيضاً وهو أن ما بين الوقتين لا يمكن إدراكه ومقاربتة بفعل مستقبل ، كيف وقد مرت لك تلك الرواية أنه لم يكن يؤذن حتى يقول الناس حين ينظرون إلى بزوغ الفجر ، والرؤية للوجود وما ^(١) هو بزوغه ضرورة فتكون رؤيتهم له ثم قولهم بعد دخول الوقت وهكذا قوله صلى الله عليه وآله وسلم حتى يطلع الفجر فإن « حتى » لدخول الغاية في المغيا ، وحينئذ فالظاهر أن ما به يتبين الوقت ويتمكن من الفعل فيه معفو عنه لما أنه لا تكليف بما لا يتمكن منه المكلف لكون شرطه البيان والإمكان بحكم العقل أو بحسب الواقع

وابن أم مكتوم ، الأصح أن اسمه عمرو بن قيس كما أشار الشارح آخرأ ، وفي اسمه واسم أبيه خلاف كثير ، وهو قرشي عامري ، أسلم قديماً ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يكرمه ويستخلفه على المدينة ، وشهد القادسية في خلافة عمر واستشهد بها ، وقيل رجع إلى المدينة ومات بها ، وهو الأعمى الذي ذكره الله في سورة « عبس » واسم أمه عاتكة بنت عبد الله المخزومية ، وزعم بعضهم أنه ولد أعمى فكسنت أمه أم مكتوم لاكتام بصره ، والمعروف أنه عمى بعد بدر بستين

في الحديث دليل على جواز اتخاذ مؤذنين^(١) في المسجد الواحد، وقد استجبه أصحاب الشافعي . وأما الاقتصار على مؤذن واحد فغير مكروه . وفرق بين أن يكون الفعل مستحباً^(٢) وبين أن يكون تركه مكروهاً ، كما تقدم . أما الزيادة على مؤذنين فليس في الحديث تعرض له . ونقل عن بعض أصحاب الشافعي أنه تكره الزيادة على أربعة وهو ضعيف^(٣)

وفيه دليل على أنه إذا تعدد المؤذن فالمستحب أن يترتبوا واحداً بعد واحد^(٤)

(١) قوله « على اتخاذ مؤذنين » . أقول : ولم يبين حكم الاتخاذ من أى الأحكام ، وذكر أنه الاستحباب عند أصحاب الشافعي ، وكان دليل الاستحباب تقريره صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يقرر في باب الديانات إلا ما له حكم أقله الاستحباب

(٢) قوله « وفرق بين أن يكون الشيء مستحباً » . أقول : تقدم ذلك وبيان وجهه في شرح الحديث الرابع من كتاب الطهارة ، وحاصله ما ورد فيه النهي وجاءت قرينة تخرجه عن التحريم ، فأقل أحواله الكراهة ، وإذا لم يرد فالظاهر عدم الكراهة في مخالفة المستحب ، إلا أنه لا يخفى عليك أن محل الخلاف هو فيما كان الحكمان فيه متناقضان كاستحباب لبس البياض في أنه هل يلزم منه كراهة لبس السواد ونحو ذلك ، أما في مثل هذا وهو فيما إذا كان بين ذى فضيلة وأفضل فليس منه

(٣) قوله « وهو ضعيف » . أقول : فلا يقاس عليه من حديث^(١) أنه إذا كان أذان الواحد أفضل من أذان الاثنين للزيادة فيقاس عليه في الأكثر فيكون أقل أحوال الزيادة الابتداع ، إلا أنه يتوقف تخصيص الأربعة على دليل

(٤) قوله « فالمستحب أن يترتبوا واحداً بعد آخر » . أقول : وجه الاستحباب ما سلف . قال الحافظ ابن حجر : وأما أذان اثنين معاً فنع منه قوم وقالوا أول من أحدثه بنو أمية ، وقال الشافعي : يكره إلا إن حصل من ذلك تشويش . وفيه ما سلف من الفرق بين أن يكون الحكم مستحباً وبين أن يكون خلافه مكروهاً . إلا أنه قد

إذا اتسع الوقت لذلك ، كما في أذان بلال وابن أم مكتوم رضى الله عنهما ، فإنهما وقعا مرتين ^(١) ؛ لكن في صلاة يتسع وقت أدائها ، كصلاة الفجر . وأما في صلاة المغرب فلم ينقل فيها مؤذنان ^(٢) ، والفقهاء من أصحاب الشافعى قالوا : يتخيرون ^(٣) بين أن يؤذن كل واحد منهم في زاوية من زوايا المسجد ، وبين أن يجتمعوا ويؤذنوا دفعة واحدة

يقال : إنه إذا كان الاستحباب أقل المراتب المطلوبة في باب الديانات يلزم أن يكون خلافه مكروهاً لنفى المباح ، ويحجب بأنه لا مانع من أن يكون أحد الفعلين مثلاً مستحباً والآخر أحب منه والوجه ظاهر ، على أن تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم على فعل الأذان مرتباً لا يلزم منه نفي خلافه .

(١) قوله : كما في أذان بلال وابن أم مكتوم فإنهما وقعا مرتين ، أقول : يقال أما أذان بلال وابن أم مكتوم فلم يكونا في وقت بل في وقتين أحدهما في الليل والآخر في الصباح ، فلا يتم قوله كما في أذان بلال وابن أم مكتوم ، ولا قوله في صلاة يتسع وقت أذانها لأن الأذنين لم يقعا في وقت أذانها

(٢) قوله : أما في المغرب فلم ينقل فيها مؤذنان ، أقول : الكلام في اتساع الوقت لا في ما نقل ، ووقت المغرب على ما قرره سابقاً متسع إلى غروب الشفق ، وقياس ما نحن بصده أن يقال : إنه يستحب أن يؤذن للمغرب قبل وقته قياساً على الفجر ، إلا أنه لم ينقل فيه ذلك فلا يعلل باتساع الوقت - وقد قرر أنه متسع - فالظاهر أن يجعل وجه تخصيص المغرب ما ورد من الترغيب في التعجيل بها ، بخلاف غيرها من الصلوات فإنه كان يتراخى بين الأذان والإقامة بقدر ما يقضى ذو الحاجة حاجته ويتوضأ ، مع ثبوت الأذنين هنا كما مر في بحث حديث التنوير

(٣) قوله : والفقهاء قالوا يتخيرون ، أقول : إذا تعدد المؤذنون فلمهم صورتان

وفي الحديث دليل على جواز الأذان للصبح^(١) قبل دخول وقتها . ذهب إليه

إحدهما تأذين كل أحد في زاوية من زوايا مسجد الأذان^(٢) وظاهره متفرقين أو يؤذنون جميعاً ودفعة واحدة . ولا يخفى أن هذه الصورة الأولى هي التي تقدم أنها مستحبة دون الثانية . وقد يقال إن الترتيب الذي وقع في أذان مؤذنيه صلى الله عليه وآله وسلم لا بد منه لأنهما لو أذنا دفعة واحدة لكان أذاناً قبل الوقت فلا يجزى ولا يعد أذاناً ، فإن الأذان المشروع هو ما كان في الوقت ، والأذان المجزى هو أذان ابن أم مكتوم ، وأما أذان بلال فما كان إلا ليرجع القائم ولينبه النائم كما في لفظ البخاري ، لا يمنع أحدكم أذان بلال من سحوره ، فانه يؤذن بليل ليرجع قائمكم وينبه نائمكم ، فبين أن أذانه ليس للوقت ولا للصلاة ، إنما هو إعلام بأن الوقت قد قرب فيرجع القائم ، ويستيقظ النائم ، فلا يتم قياس تعدد المؤذنين بعد دخول الوقت على مؤذنيه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل لو قيل إن تعدد المؤذنين بعد دخوله غير مستحب - لأنه لم يقع في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم إلا تأذين رجل واحد بعد دخول الوقت - لكان واضحاً

(١) قوله « على جواز الأذان في الصبح » . أقول : فيه تأمل ، فإن هذا الأذان ليس للصبح ، بل صرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنه علامة لقرب الصبح لا أنه له ، ولو كان للصبح لما احتج إلى أذان ابن أم مكتوم . إلا أنه قال مالك والشافعي : إنه يكتفى به عن أذان آخر ويجزى للوقت^(٢) وقال الجمهور : إنه مشروع ولا يكتفى

(١) وإذا كان كذلك فكيف الإجابة لهما هل يقتصر على إجابة أحدهما أم يجيبهما سوية ؟ الظاهر أن الإجابة مقصورة على المؤذن الأول الذي هو الأصيل في الأذان كؤذني الحرم المكي مثلاً ، وكذا إذا تعدد الإمام في التراويح فالفضل في قوله ﷺ « من صلى مع الإمام حتى ينصرف كتب له قيام ليلة » ، للذي يصلي الفريضة ثم يصلي الخمس الأول كما في الحرم المكي أيضاً

(٢) وهي الرواية المنصوصة عن الإمام أحمد رحمه الله ، وعنه لا يكتفى به ولا يجزى عن أذان الفجر اختارها جمع من أصحابه

مالك والشيخ ————— افعى .

به . استدل من قال بالاكتفاء بحديث زياد الصدائى عند أبى داود فان فيه أنه أذن قبل الفجر بأمر النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه استأذنه فى الإقامة فنعه حتى يطلع الفجر فأمره فأقام ، لكن فى إسناده ضعف ، وقيل غير مشروع ، واستدل من قال إنه غير مشروع بما أخرجه أبو داود من حديث ابن عمر أن بلالا أذن قبل طلوع الفجر فأمره النبى صلى الله عليه وآله وسلم أن يرجع فينادى : ألا إن العبد نام . وأجاب من يرى مشروعيته بأنه قال أبو داود عقب سياقه بأن هذا الحديث لم يروه عن أبى أيوب إلا حماد بن سلمة ، وهو غير صحيح . واستدل القائل أيضاً بأنه غير مشروع بما أخرجه أبو داود وأن عمر كان له مؤذن يقال له مسروح - بمهمات - أذن قبل الصبح فأمره عمر فذكر نحوه ، أى أمره أن يقول إن مسروحاً نام . قال أبو داود : إنه أصح من الحديث الأول المرفوع . ويحجب عنه بأنه قول صحابى ليس بحجة . واستدل أيضاً بما أخرجه أبو داود عن بلال أنه قال له النبى صلى الله عليه وآله وسلم : لا تؤذن حتى يتبين لك الفجر هكذا - ومد يديه عرضاً - ويحجب عنه بأنه قال أبو داود عقب إسناده : إن شداداً مولى عياض راويه عن بلال لم يدرك بلالا . قلت : حديث الصحيحين فى العمدة قد عارض هذه الأحاديث ، ويجمع بينها - على فرض تساويها فى الصحة - بأن يقال : لا دليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بلالا بإعادة الأذان . نعم تم المعارضة بين قوله لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر ، وقوله إن بلالا يؤذن بليل . ويحجب بأنه يحتمل أنه أذن مرة واحدة بليل ثم ناه بقوله : لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر ، وبدفع بأنه ظاهر أن بلالا يؤذن بليل ، الحديث دال على أنه عادة له متكررة ، فالأحسن الرجوع إلى الترجيح ، وهو أن رواية الصحيحين أرجح منها . وفى هذا الحديث انقطاع ، إلا أن غاية حديث الصحيحين الدلالة على مشروعية الأذان قبل الفجر للأمة المنصوصة ، ولا يكتفى به عن أذان للوقت وإلا لما احتج إلى أذان ابن أم مكتوم ، وحينئذ فتجتمع الأحاديث وتحمل رواية النخعي على نفي الأذان للوقت والإثبات للإعلام بقرب دخول الوقت ، ويعلم أن قول الشارح إن القول عن

والمنقول عن أبي حنيفة خلافة ^(١)؛ قياساً على سائر الصلوات

والذين قالوا بجواز الأذان للصبح قبل دخول وقتها اختلفوا في وقته، وذكر بعض أصحاب الشافعي ^(٢) أنه يكون في وقت السحر بين الفجر الصادق والكاذب، قال: ويكره التقديم على ذلك الوقت ^(٣). وقد يؤخذ من الحديث ما يُقَرَّب هذا، وهو أن قوله ﷺ «إن بلالاً يؤذن بليل» إخبار يتعلق به فائدة للسامعين قطعاً. وذلك بأن يكون وقت الأذان مشتبهاً ^(٤)، محتملاً لأن يكون وقت طلوع الفجر. فبين أن ذلك لا يمنع إلا كل والشرب إلا عند طلوع الفجر الصادق، وذلك يدل على تقارب وقت أذان بلال من الفجر

أبي حنيفة خلافة قياساً على سائر الصلوات غير مناسب، بل هو للأدلة التي سمعت، كيف والمعروف لأبي حنيفة تقديم النص وحجيته - حتى موقوف الصحابي - على القياس

(١) قوله «خلافة»، أقول: فقال لا يشرع النداء قبل الفجر، وزعم بعض الحنفية أن النداء قبل الفجر الذي كان يفعله بلال لم يكن بالفاظ الأذان، بل كان تذكيراً كما يقع للناس اليوم، ورد بأن الذي يصنعه الناس محدث قطعاً ^(١)، فإن الأحاديث كلها وردت بالتعبير عن نداء بلال بلفظ الأذان، والظاهر أنه حقيقة شرعية في الألفاظ المخصوصة وهي مقدمة على اللغوية

(٢) قوله «بعض أصحاب الشافعي»، أقول: قال الحافظ ابن حجر إنه الأوجه في المذهب، واختاره السبكي في شرح المنهاج، وحكى تصحيحه عن القاضي حسين والمتولى، قال: وقطع به البغوي، وكلام ابن دقيق العيد يشعر به

(٣) قوله «ويكره التقديم على ذلك»، أقول: أي على [ما ذكره] بعض أصحاب الشافعي، لكن صحح النووي في أكثر كتبه أن مبدؤه من نصف الليل الثاني (٤) قوله «وذلك إذا كان وقت الأذان مشتبهاً»، أقول: أي وقت أذان بلال

(١) لعله يريد ما يفعله بعض الناس من تكرير التهليل والتكبير في آخر الليل بصوت عال دون أن يقصدوا به أذاناً

وفي الحديث دليل على جواز أن يكون المؤذن أعمى ، فإن ابن أم مكتوم كان أعمى . وفيه دليل على جواز تقليد الأعمى للبصير في الوقت ، أو جواز اجتهاده فيه ، فإن ابن أم مكتوم لا بد له من طريق يرجع إليه في طلوع الفجر ^(١) ، وذلك إما سماع من بصير ، أو اجتهاد . وقد جاء في الحديث « وكان لا يؤذن حتى يقال له : أصبحت أصبحت » ، وهذا يدل على رجوعه إلى البصير ، ولو لم يرد ذلك لم يكن في هذا اللفظ دليل على جواز رجوعه إلى الاجتهاد بعينه ، لأن الدال على أحد الأمرين مبهماً لا يدل على واحد منهما معيناً ^(٢)

مشتبهاً محتملاً أنه قد طلع الفجر . ولا يكون الاشتباه والاحتمال إلا إذا كان وقت الفجر قريباً ، فيبانه صلى الله عليه وآله وسلم أنه يأكل ويشرب عند أذانه دليل أن أذانه قريب من وقت الأذان الحقيقي وإلا لم يكن للإخبار فائدة ، إذ الأذان قبل تقارب الوقت معلوم للسامعين أن الوقت باق وأن مجرد الأذان لا يحرم الأكل والشرب

(١) قوله « فإن ابن أم مكتوم لا بد له من دليل يرجع إليه في طلوع الفجر » أقول : وطريقه في الأمر المحسوس مع كف بصره تقليده سلم البصر ، أو اجتهاده بالنظر في أمارات ذلك ، إلا أنه قد عين أحد الأمرين رواية الصحيح أنه كان يرجع إلى كلام من يخبره بذلك

(٢) قوله « لأن الدال على أحد الأمرين مبهماً لا يدل على واحد منهما معيناً » أقول : يقال إذا انحصرت الدلالة في الأمرين وفرض أنه لم يأت تعيين لأحدهما تعين أحدهما على التخيير ، والتخير بين أمرين يخرج عن عهدة الطلب بالاثبات بأحدهما ضرورة أنه مفاد التخيير ، فإن جعله صلى الله عليه وآله وسلم الأذان إليه يقتضى تخييره بالرجوع إلى أى الأمرين لانحصار معرفة الوقت فيهما ولم يوجب عليه أن يسأل البصراء ، والقائلون له أصبحت لا دليل أنه يجب عليهم الانتظار والمراقبة لأجله والقول له ، ولو فرض وجوبه عليهم وعليه قبوله فالشارح فرض المسألة بأنه لو لم يرد القول لما دل على تعيين جواز رجوعه إلى الاجتهاد ، فإذا فقد القول تعين رجوعه إلى

واسم ابن أم مكتوم فيما قيل : عمرو بن قيس ، والله أعلم

٦٤ — الحديث الرابع : عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال : قال

رسول الله ﷺ : « إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ ^(١) فَقُولُوا مِنْهُ ————— لَ

الاجتهاد بنفسه وإلا كان مخبراً بالوقت جزافاً وليس كذلك ، فقد جعل الشارع
إخباره هو المعتمد ، وقول الشارح ، لم يكن في هذا اللفظ ، الإشارة إلى حديث الباب
وهو قوله : « حتى تسمعوا أذان ابن أم مكتوم » ، وهو الصحيح ، فانه يعلم بأن أذانه
مترتب على أحد الأمرين لامعياً ، فقول الشارح : « لأن الدال على أحد الأمرين مبهماً ،
الخ . في غير محله ، لما قررناه من أنه يستفاد من دلالة الاقتضاء أن يكون المأمور به
مخبراً من غير إبهام وإجمال ، لأن الإجمال فيما يتردد بين أمرين متنافيين لا يمكن العمل
بأحدهما فيوقف فيهما على البيان لا مثل هذا ، قلت : وفيه دليل على أنه يجوز تقليد
المجتهد مع إمكان الاجتهاد ، فإن السامعين لابن أم مكتوم فيهم بصراء ^(١) يتلدونه في
الوقت رجوعاً إلى اجتهاده مع إمكان نظرهم إلى طلوع الفجر وهي ضرورة عادية ،
فانه لا بد من مقلد للمؤذن ولم يأمرهم صلى الله عليه وآله وسلم بأن ينظروا الفجر ،
وهو مثل تقليد البصير للبصير في الوقت أيضاً لا فرق بين التقليدين ، إلا أن الأعمى
أدرك الوقت بالقرائن أو بالأخبار بدخوله فأذن باجتهاده للقرائن أو لقبوله خبر
العدل ^(٢)

(١) (الحديث الرابع) قوله : « إِذَا سَمِعْتُمُ الْمُؤَذِّنَ » ، أقول : أى نداء المؤذن ،
يدل له ما في الصحيحين : « إِذَا سَمِعْتُمُ النِّدَاءَ » ، وقيده البرماوى بما إذا سمعتم قول أو
صوت المؤذن فيعم الأذان والإقامة ، غير أنه يقول عند قوله : « قد قامت الصلاة » :
« أقامها الله وأدامها » . قلت : وفيه بعد ، وظاهره اختصاص ذلك بالسامع ، أما من لم

(١) بصراء على وزن عقلاء : المبصرون

(٢) ويؤيده قول الصحابي : وكان لا يؤذن حتى يقال له أصبحت أصبحت

ما يقول^(١) ،

يسمع لبعد أو صم و رأى المؤذن فوق المنارة مثلاً وعلم أنه يؤذن فلا تشرع له المتابعة ، قال النووي : فيه بحث ، لأنه قد يقال إن قوله ، إذا سمعتم ، خرج مخرج الغالب ، والظاهر أن الإجابة أيضاً لا تختص بالمؤذن الأول بل يجب من أذن ، وفيه خلاف . قال ابن عبد السلام : يجب كل من أذن لتعدد السبب ، وإجابة الأول أفضل إلا في الصبح والجمعة فهما سواء لأنهما مشروعان . قلت : الأذان الأول يوم الجمعة أحدثه عثمان اتفاقاً بالفاظ الأذان ، وقد غيره المتأخرون إلى التسبيح المعروف وليس للصلاة فليس مشروعاً فلا يندب إجابهته ، إذ النذب تشريع لا يثبت إلا بدليل شرعى ، وأما الأذان الأول ففي الصبح ففيه احتمال ، إذ هو مشروع بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم فيشملة ، إذا سمعتم المؤذن ، . وقد يقال : أنه لا يصدق إلا على الأذان للصلاة ، وليس الأذان الأول للصبح كذلك . وقال الرافعى : خطر لى أنه إذا سمع الأذان الثانى بعد صلاة جماعة أنه لا يجب ، لأنه غير مدعو فلا إجابة^(١) واستحسن ، وظاهره أيضاً أن المؤذن إذا فرغ من أذانه وسمع غيره يؤذن أنه ليس له الإجابة . قلت : فى قول الرافعى تأمل ، فانه يلزم أن لا تشرع الإجابة للمعذورين لأنهم غير مدعوين ، والحديث ظاهر أن كل سامع يقول كما يقول ، على أن متابعة المؤذن ليست إجابة إنما هى متابعة له على أذكار يقولها ، ولذا يحوقل عند الحيلة كما يأتى ، لأنها ليست إجابة إنما الإجابة من السامع بانتيازه الصلاة كما قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن اعتذر عند إتيان الجماعة ، أسمع النداء ؟ قال نعم ، قال : فأجب ، أى بالإتيان للصلاة ثم صل فى جماعة للإجابة عليه ، وإنما الثانية للمؤذن فى الذكر فالظاهر بقاء ندها فى حقه

(١) قال ، مثل ما يقول ، المؤذن أقول : قال ابن وضاح إن قول ، المؤذن ، مدرجة فى الحديث ، وإن الحديث انتهى عند قوله ، يقول ، وتعقب بأن الإدراج لا يثبت بمجرد الدعوى ، وقد انفقت الروايات فى الصحيحين والموطأ على إثباته فلم

(١) معنى ذلك أنه إذا صلى الرجل جماعة ثم سمع مؤذناً فانه لا تشرع لإجابته لأنه

نداء لغيره

الكلام عليه من وجوه

أحدها : إجابة المؤذن مطلوبة بالاتفاق ^(١) ، وهذا الحديث دليل على ذلك . ثم اختلف العلماء في كيفية الإجابة ، وظاهر هذا الحديث : أن الإجابة تكون بحماية لفظ المؤذن في جميع ألفاظ الأذان ^(٢) ، وذهب الشافعي إلى أن سامع المؤذن يبدل الحيلة بالحويلة - ويقال الحويلة - لحديث ورد فيها ^(٣) ، وقدمه على الأول لخصوصه وعموم الأول ^(٤) . وذكر فيه من المعنى أن الأذكار الخارجة عن الحيلة يحصل ثوابها

يصب صاحب العمدة بحذفه ، وكأنه اغتر بكلام ان كان سابقاً عليه وعرف كلامه

(١) قوله : إجابة المؤذن مطلوبة بالاتفاق . . أقول : من إضافة المصدر إلى مفعوله ، أى إجابة السامع إذ هى مطلوبة للشارع ، والمراد متابعتها في ألفاظ الأذان ، وتسميتها إجابة تسامح كما عرف . وقوله « مطلوبة » عبادة ، ويحتمل ما قيل من الوجوب أو الندب ، ولذا قال « بالاتفاق » . وقوله « وفي الحديث دليل على ذلك » أى على طلبه المطلق ، إلا أنه قد يقال : بل فيه دليل على مطلوب خاص وهو الوجوب ، فان اللام ظاهرة فيه

(٢) قوله : في جميع ألفاظ الأذان . . أقول : لأن كلمة « ما » موصولة وهى من ألفاظ العموم ، وعمومها يقتضى أنه يرجع كما يرجع المؤذن ، وفيه خلاف

(٣) قوله « لحديث ورد فيها » أقول : أخرج البخارى من حديث معاوية وأورده ابن أبى شعبة عن عثمان وقال به بعض الحنفية أنه يحولق عند الحيلة الأولى ، ويقول « ما شاء الله » بعد الحيلة الثانية ، ودليلهم ما نقل عن عبد الرزاق وابن جريج أن الناس كانوا يقولون إذا قال « حى على الصلاة » : لا حول ولا قوة إلا بالله ، وإذا قال « حى على الفلاح » قالوا : ما شاء الله ، وروى عن سعيد بن جبير يقول عند الحيلة : سمعنا وأطعنا

(٤) قوله « لخصوصه وعموم الأول » أقول : وهو جرى على تقديم الخاص مطلقاً ، وهو المحكى عن الشافعي في الأصول . وقال ابن المنذر : يحتمل أن يكون

بذكرها ، فيشترك السامع والمؤذن في ثوابها إذا حكاها السامع ، وأما الحيلة فقصدوها الدعاء ، وذلك يحصل من المؤذن وحده ، ولا يحصل مقصوده من السامع ، فعوض عن الثواب الذي يفوته بالحيلة الثواب الذي يحصل له بالحوقة ^(١) ، ومن العلماء من قال : يحكيه إلى آخر التشهدين فقط ^(٢)

الثاني : المختار أن تكون حكاية قول المؤذن في كل لفظة من ألفاظ الأذان عقيب قوله . وعلى هذا فقوله : إذا سمعتم المؤذن ، محمول على سماع كل كلمة منه ^(٣) .

ذلك من الاختلاف المباح فيقول تارة كذا يريد يحولق تارة وتارة يجعل . وحكى في الفتح أن بعض الأصوليين يقول : إذا أمكن الجمع بين الخاص والعام وجب إعمالهما ، فلم لا يقال : يستحب للسامع الجمع بين الحيلة والحوقة ؟ قال : وهو وجه عند الحائلة (١) قوله : فعوض عن الثواب الذي يفوته بالحيلة الثواب الذي يحصل له بالحوقة . أقول : قال الحافظ ولقائل أن يقول : يحصل للمجيب الثواب لامثاله الأمر ، ويمكن أن يزداد استيقاظاً وإسراعاً إلى القيام كالصلاة إذا تكرر على سمعه الدعاء إليها من المؤذن ومن نفسه ، قلت : أما بعد ثبوت الحديث الخاص فلا وجه له

(٢) قوله : ومن العلماء من قال يحكيه إلى آخر التشهدين . . أقول : قال القاضي عياض في الإكمال إنه قول لمالك ، قلت : كأنه خص عموم حديث الباب بالمعنى الذي أشار إليه الشارح ، إلا أنه بقي بعد الحيلة أذكار لا يشملها ذلك المعنى الذي خص به

(٣) قوله : على سماع كل كلمة . . أقول : قال الكرماني إنه قال في حديث الباب مثل ما يقول ولم يقل مثل ما قال ليشعر بأنه يحدث بعد كل كلمة مثل كتبها . قال الحافظ : قلت والصريح في ذلك ما أخرجه النسائي من حديث أم حبيبة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقول كما يقول المؤذن حتى يسكت المؤذن . وقال أبو الفتح اليعمرى : الظاهر أنه يقول مثل ما يقول عقيب فراغ المؤذن ، لكن الأحاديث التي تضمنت إجابة كل كلمة عقيبها ما دل على المساوغة ، قلت : يشير إلى حديث عمر بن الخطاب عند مسلم وغيره ولفظه عند مسلم : قال عمر : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا قال المؤذن الله أكبر الله أكبر قال أحدكم الله أكبر الله أكبر ، ثم قال أشهد أن

والفاء تقتضى التعقيب . فإذا حمل على ما ذكرناه ، اقتضى تعقيب قول المؤذن بقول الحاكى . وفى اللفظ احتمال لغير ذلك ^(١)

الثالث : اختلفوا فى أنه إذا سمعه فى حال الصلاة هل يجيبه أم لا ؟ على ثلاثة أقوال للعلماء . أحدها : أنه يجيب ، لعموم هذا الحديث ، والثانى : لا يجيب لأن فى الصلاة شغلا ، كما ورد ^(٢) من حديث ابن مسعود رضى الله عنه ، متفق عليه . والثالث : الفرق بين الفريضة والنافلة ، فيجيب فى النافلة دون الفريضة ، لأن أمر

لا إله إلا الله قال : أشهد أن لا إله إلا الله ، ثم قال أشهد أن محمداً رسول الله قال أشهد أن محمداً رسول الله ، ثم قال حى على الصلاة قال لا حول ولا قوة إلا بالله . ثم سرد هكذا إلى آخره ، فهو نص فى الباب ، يعنى على المختار الذى ذكره الشارح واستدل به

(١) قوله « وفى اللفظ احتمال لغير ذلك » ، أقول : أى لفظ الحديث الأول ، وقد بيناه ، وذلك أن قوله « إذا سمعتم المؤذن » ، يحتمل أن يراد سمعتم جميع ألفاظه كما قال أبو الفتح اليعمرى ، ويحتمل بعض ألفاظه ، والاحتمالان مستويان . وقول أبى الفتح : إن ظاهر الحديث سماع كل ما يقول خلاف الظاهر . بقى لو سمع بعض ألفاظه ولم يسمع بقية ألفاظه كما يتفق لمن يؤذن فى المنارة هل يجيبه عن كل ألفاظه مقدراً أو يجيبه فيما سمعه لا غير ؟ يحتمل الأول ، والآخر أقرب . أما ما يفعله كثير من الناس من أنه إذا سمع أول النداء تابع المؤذن فيه ثم يسرد بقية ألفاظه إلى آخره قبل تمام المؤذن فهذا ليس حاكياً ولا ممثلاً

(٢) قوله « كما ورد » ، أقول : هو حديث أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث ابن مسعود فيه أنه قال لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « كنا نسلم عليك وأنت فى الصلاة فترد علينا » فقال : إن فى الصلاة لشغلا ، ولا يخفى أنه لا يتم به الاستدلال ، لأنه ورد فى الخطاب والسلام ، وأما كلمات الأذان فليس الحاكى لها فى صلاته مخاطباً لغيره

النافلة أخف . وذكر بعض مصنفى أصحاب الشافعى أنه هل تكره إجابهته فى الأذكار التى فى الأذان ^(١) إذا كان فى الصلاة ؟ وجهان ، مع الجزم بأنها لا تبطل . وهذا ينبغى أن يخص بما إذا كان فى غير قراءة الفاتحة ^(٢) . أما الحيلة : فإما أن يجيب بلفظها أو بالحوقة . فإن أجاب بالحوقة لم تبطل ، لأنه ذكر ^(٣) ، كما فى غيرها من الذكر الذى فى الأذان . وإن أجاب بلفظها بطلت ^(٤) إلا أن يكون ناسياً ، أو جاهلاً بأنه يبطل الصلاة

وذكر أصحاب مالك فى هذه الصورة قولين ، أعنى إذا قال « حى على الصلاة » فى الصلاة هل تبطل ؟ والذين قالوا بالبطلان علوه بأنه مخاطبة للأدمين فأبطل . بخلاف بقية ألفاظ الأذان التى هى ذكر ، والصلاة محل الذكر

ووجه من قال بعدم البطلان ظاهر هذا الحديث وعمومه ، ومن جهة المعنى : إنه لا يقصد بقوله « حى على الصلاة » دعاء الناس إلى الصلاة ، بل حكاية ألفاظ الأذان

الرابع : فى الحديث دليل على أن لفظة « المثل » لا تقتضى المساواة من كل وجه ^(٥) ، فانه قال « فقولوا مثل ما يقول المؤذن » ، ولا يراد بذلك المائلة فى كل الأوصاف ، حتى رفع الصوت

-
- (١) قوله « فى الأذكار التى فى الأذان » أقول : يريد ما عدا الحيلة كما يأتى
- (٢) قوله « بما إذا كان فى غير قراءة الفاتحة » أقول : بناء على وجوب موالاتها فإن أجاب حال قراءتها استأنفها . قال ابن حجر : والمشهور فى المذهب - أى للشافعية - كراهة الإجابة فى الصلاة ، بل يؤخرها حتى يفرغ ، وكذا فى الجماع والخلاء
- (٣) قوله « لأنه ذكر » أقول : لأن لفظ الحوقة ذكر لا يفسد الصلاة ، بخلاف الحيلة فإنها ليست بذكر بل خطاب للسامعين أن يأتوا إلى الصلاة
- (٤) قوله « بطلت » أقول : قال الحافظ فى فتح البارى إنه نص الشافعى فى الآم على عدم فساد الصلاة
- (٥) قوله « لا تقتضى المساواة من كل وجه » أقول : تعقبه الحافظ فى فتح

الخامس : قيل في مناسبة ^(١) جواب الحيلة بالحواطة : إنه لما دعاهم إلى الحضور أجابوا بقولهم « لا حول ولا قوة إلا بالله ، أى بمعوته وتأييده . والحول والقوة غير مترادفتين ، فالقوة القدرة على الشيء ، والحول الاحتيال في تحصيله والمحاولة له . والله أعلم بالصواب

* * *

باب استقبال القبلة ^(٢)

٦٥ — الحديث الأول : عن ابن عمر رضى الله عنهما « أن رسول الله

البارى فقال بعد نقله : وفيه بحث ، لأن المائلة وقعت في القول لا في صفته ، والفرق بين المؤذن والمجيب في ذلك أن المؤذن مقصوده الاعلام فاحتاج إلى رفع الصوت ، والسامع مقصوده ذكر الله فيكنى بالسر والجهر لا رفع الصوت . نعم لا يكتفى بإمراره على خاطره . انتهى . قلت : وقد تقدم للشارح المحقق أن لفظ المثل يقتضى المساواة من كل وجه ، إلا في الوجه الذى يقتضى التغاير بين الحقيقتين بحيث يخرجهما عن الوجه ، فكلامه هنا لا يناسب ذلك

(١) قوله « الخامس قيل في مناسبة ، أقول : هذا ليس من مفادات حديث الباب ولا من الكلام عليه ، ولذا لم يقل وفيه دليل ونحو ذلك ، إلا أن جعله خامس مباحث الباب يؤهم أنه من أبحاثه المستفادة منه ، وله وجه باعتبار أنه من لوازمه

(٢) (باب استقبال القبلة) أقول : أتى في الباب ثلاثة أحاديث : الأول فيه عدم اعتراض استقبال القبلة في النافلة على الرحلة ، والثالث فيه استدارة القوم في الصلاة من استقبال بيت المقدس إلى الكعبة ، والثالث الصلاة على الدابة أيضاً . فالمراد باب وجوب استقبال القبلة في الفرائض لدلالة قوله « غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » ، واستدارة المصلين عن القبلة المنسوخة إلى القبلة المأمور بها فدل أنه لا بد في أداء الفريضة من استقبال القبلة ، ويؤخذ منه أن عدم صلاة المكتوبة على الرحلة لفوات الاستقبال ، لا لكونه راكباً أو لها ، ويأتى للشارح كلام

وَصَلَّى كَانَ يُسَبِّحُ عَلَى ظَهْرِ رَاحِلَتِهِ ^(١) ، حَيْثُ كَانَ وَجْهُهُ ، يُومِي بِرَأْسِهِ ^(٢) ،
وَكَانَ ابْنُ عُمَرَ يَفْعَلُهُ ^(٣) ،

وفي رواية «كَانَ يُبَيِّرُ عَلَى بَعْرِهِ» ^(٤) .

(١) قوله «أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسبح على راحلته» الخ
أقول : ألفاظ هذا الحديث بمجموعة من روايات ابن عمر في البخارى ومسلم ، ومن
رواية عامر بن ربيعة في البخارى ، وليس فيهما رواية لفظها هذا الذى ساقه ، ومن
أراد ذلك فليتبسح الصحيحين . قال «راحلته» أقول : هى الناقة الصالحة لأن ترتحل ،
ومفهومها غير مراد لما يأتى فى الحديث الثالث

(٢) قال «يوميء برأسه» هو مضارع أوما ، ومعناه يشير برأسه من الركوع
والسجود من غير أن يضع جبهته على ظهر الراحلة

(٣) قال «وكان ابن عمر يفعله» . أقول : أراد بهذا التنبيه على أن الراوى كان
يفعل بما روى ، فيكون أقوى من مجرد الرواية ، لا سيما إذا خالف فعله ما رواه

(٤) قال «وفي رواية كان يوتر على بعيره» أقول : العبارة توهم أن فاعل «كان»
هو ابن عمر لأنه الأقرب ، وليس كذلك ، بل المراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ،
لما فى البخارى عن ابن عمر كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يسبح على الراحلة قبل
أى وجه توجه به ويوتر عليها ، غير أنه لا يصل على المكتوبة . انتهى . وإن كان قد
ثبت فى بعض روايات البخارى أن ابن عمر كان يصل على راحلته ويوتر عليها ، فضمير
«يوتر» فى لفظ العمدة يحتمل أنه له صلى الله عليه وآله وسلم وأنه لابن عمر ، إلا أن
جعل له صلى الله عليه وآله وسلم أولى ، وقد استشكل ما روى عن ابن عمر من فعله بما
أخرجه أحمد بسند صحيح عنه أنه كان يصل على الراحلة تطوعاً ، فإذا أراد أن يوتر
نزل . وأجيب عنه بأنه يحمل على أنه كان يفعل هذا تارة وهذا تارة

ولمسلم « غير أنه لا يُصلى عليها المكتوبة »^(١) ، وللبخارى « إلا الفرائض »^(٢) ، الكلام عليه من وجوه . أحدها : « التسبيح » ، يطلق على صلاة النافلة^(٣) . وهذا الحديث منه . فقوله « يسبح » ، أى يصلى النافلة ، ربما أطلق على مطلق الصلاة . وقد فسر قوله سبحانه (ق ٢٩) : ﴿ وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب ﴾ بصلاة الصبح وصلاة العصر^(٤) . والتسبيح : حقيقة في قول القائل « سبحان الله » ،

(١) قال « ولمسلم : غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » . أقول : هو صريح أنه اختص مسلم بهذا اللفظ ، وهو كما سمعته قريباً من لفظ البخارى عن ابن عمر

(٢) قال « وللبخارى إلا الفرائض » ، أقول : تتبع البخارى في هذا الباب فليس فيه بهذا اللفظ ، بل فيه « غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة » ، من حديث ابن عمر ، وفيه من رواية عامر بن ربيعة « ولم يكن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع ذلك في الصلاة المكتوبة » ، ولم أجد فيه لفظ « إلا الفرائض » ، ولا يصح انتظامه بما قبله ولا يتوجه فيه الاستثناء

فائدة : الحديث ظاهر في أنه لم يستقبل القبلة حال تكبيرة إحرامه للنافلة ، إلا أن أحمد وأبا ثور استجبا أن يستقبل القبلة بالتكبير حال ابتداء الصلاة ، لما أخرجه أبو داود وأحمد والدارقطنى وصححه ابن السكن من حديث الجارود بن سبرة عن أنس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أراد أن يتطوع في السفر استقبل بناقته القبلة ثم صلى حيث وجهه ركابه

(٣) قوله « يطلق على صلاة النافلة » . أقول خصت النافلة باسم التسبيح لما أنه في الفرائض نوافل فقبل لصلاة النافلة سبحة لكونها غير واجبة كالتسبيحات في الأذكار ، قال ابن الأثير وقال الحافظ في الفتح : اختصاص النافلة بذلك عرفى شرعى

(٤) قوله « بصلاة الصبح وصلاة العصر » ، أقول : لف ونشر مرتب ، وأشار الشارح إلى ما أخرجه الطبرانى في الأوسط وابن عساكر عن جرير بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في قوله تعالى ﴿ فسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس ﴾ :

فاذا أطلق على الصلاة فاما من باب إطلاق اسم البعض على الكل^(١)، كما قالوا في الصلاة: إن أصلها الدعاء، ثم سميت العبادة كلها بذلك لاشتغالها على الدعاء، وإما لأن المصلي منزله عز وجل بإخلاص العبادة له وحده، و«التسبيح» التنزيه. فيكون ذلك من مجاز الملازمة^(٢). لأن التنزيه يلزم من الصلاة المخلصة لله وحده

الثاني: الحديث دليل على جواز النافلة على الراحلة، وجواز صلاتها حيث توجهت بالراكب راحلته^(٣). وكأن السبب فيه^(٤) تيسير تحصيل النوافل على المسافر وتكثيرها. فإن ما ضيق طريقه «قل»، وما اتسع طريقه سهل. فاقترضت رحمة الله تعالى بالعباد أن قلل الفرائض عليهم تسهila للكلفة. وفتح لهم طريقة تكثير النوافل تعظيما للأجور

صلاة الصبح، ﴿وقبل الغروب﴾: صلاة العصر. وهذا من إطلاق التسبيح على غير النافلة

(١) قوله «من باب إطلاق اسم البعض على الكل»، أقول: إشارة إلى أنه مجاز مرسل من باب إطلاق العين على الريثة، إلا أنه قد شرط في إطلاق الجزء على الكل أن يكون له مزيد اختصاص بالمعنى الذي قصد بالكل، فلا يجوز إطلاق اليد أو الإصبع على الريثة وإن كان من أجزائها، وهنا لا شك أن للتسبيح مزيد اختصاص بالصلاة، فإن تنزيه الله تعالى هو أعظم المراد من الصلاة

(٢) قوله «من مجاز الملازمة»، أقول: أى من إطلاق أحد اللازمين على الآخر

(٣) قوله «حيث توجهت به»، أقول: فيكون هذا الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم مخصصاً لقوله تعالى ﴿وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره﴾، وهذا من تخصيص الأفعال بالأفعال والكتاب بالسنة

(٤) قوله «كأن السبب فيه»، أقول: أى الحكمة في جواز ذلك تيسير تكثير النوافل بجوازها على أحوال لا تشق ولا تثقل ليتوفر تحصيل الأجور، وقلل تعالى الفرائض ليخف التكليف على العباد

الثالث : قوله « حيث كان وجهه ، يستبطن منه ما قاله بعض الفقهاء : إن جهة الطريق تكون بدلا عن القبلة ^(١) » ، حتى لا ينحرف عنها لغير حاجة المسير

الرابع : الحديث يدل على الإيماء . ومطلقه يقتضى الإيماء بالركوع والسجود . والفقهاء قالوا : يكون الإيماء للسجود أخفض من الإيماء للركوع ، ليكون البديل على وفق الأصل . وليس فى هذا الحديث ما يدل عليه ولا على ما ينفيه ^(٢) . وفى اللفظ ما يدل على أنه لم يأت بحقيقة السجود ، إن حمل قوله « يومى » ، على الإيماء فى الركوع والسجود معاً

الخامس : استدل بإتياره ﷺ على البعير على أن الوتر ليس بواجب عليه ^(٣) ،

(١) قوله « تكون بدلا عن القبلة » . أقول : هو مأخذ نفيس ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إلا إن كان سائرا فى غير جهة القبلة فانحرف إلى جهة القبلة فان ذلك لا يضر على الصحيح

(٢) قوله « وليس فى هذا ما يدل عليه ولا ما ينفيه » . أقول : هو كما قال ، إلا أنه قد دل لما قاله الفقهاء ما أخرجه أبو داود والترمذى من حديث جابر قال : بعثنى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حاجة ، فجئت وهو يصلى على راحلته نحو المشرق والسجود أخفض من الركوع

(٣) قوله « ليس بواجب عليه » ، أقول : أى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأجاب النووى بأن الممتنع على الراحلة إنما هو الواجب على العموم من الظهر مثلا ، وأن من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم فعل هذا الواجب على الراحلة . وتعقب الحافظ ابن حجر بأنه لا دليل على ما ادعاه من الخصوصية ، بل لم يثبت دليل على وجوب الوتر عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، قال ابن عبد السلام وغيره : الوتر واجب عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى الحضر لا فى السفر ، قلت : ولا بد من دليل على التفصيل ، ولا يكفى أخذه من صلاته له على الراحلة فى السفر دليلا ، وكلام الشارح يحتمل أن المراد عدم الوجوب علينا وعليه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن

بناء على مقدمة أخرى ^(١) ، وهي : أن الفرض لا يقام على الراحة ، وأن الفرض مرادف للوجوب

السادس : قوله « غير أنه لا يصلى عليها المكتوبة ، قد يتمسك به في أن صلاة الفرض لا تؤدي على الراحة . وليس ذلك بقوى في الاستدلال . لأنه ليس فيه إلا ترك الفعل المخصوص . وليس الترك بدليل على الامتناع ^(٢) . وكذا الكلام في قوله « إلا الفرائض » ، فإنه إنما يدل على ترك هذا الفعل . وترك الفعل لا يدل على امتناعه كما ذكرنا

وقد يقال ^(٣) : إن دخول وقت الفريضة مما يكثر على المسافرين . فترك الصلاة لها على الراحة دائماً - مع فعل النوافل على الراحة - يشعر بالفرق بينهما في الجواز وعدمه ^(٤) ، مع ما يتأيد به من المعنى ، وهو أن الصلوات المفروضة قليلة محصورة ،

الدليل جار في الكل ، فيكون دليلاً على الحنفية القائلين بوجوبه على غيره صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً

(١) قوله « بناء على مقدمة أخرى ، أقول : والنزاع حاصل في الطرفين ، أما الأول فيأتي قريباً ، وأما الثاني فلأن الحنفية تفرق بينهما

(٢) قوله « وليس الترك بدليل على الامتناع » . أقول : أي ترك الفعل المخصوص ، وهو هنا صلاة الفرض على الراحة ليس بدليل على امتناع أداء الفرض عليها ، وقال ابن بطلال : أجمع العلماء على أنه لا يجوز لأحد أن يصلى الفريضة على الدابة من غير عذر

(٣) قوله « وقد يقال » . أقول : لمن تمسك بحديث الباب على عدم جواز أداء الفريضة على الدابة

(٤) قوله « بالفرق بينهما في الجواز وعدمه » . أقول : قال ابن الملقن يحتمل أن نزوله صلى الله عليه وآله وسلم الأرض لأداء الفرائض لأن فعلها فيه أفضل ، فلا دلالة على عدم جوازها على الراحة ، قال : لكن صدنا عن هذا الإجماع

لا يؤدي النزول لها إلى نقصان المطلوب ، بخلاف النوافل المرسلة ^(١) فانها لا حصر لها ، فكلّف النزول لها يؤدي إلى نقصان المطلوب من تكثيرها ، مع اشتغال المسافر ^(٢) . والله أعلم

* * *

(١) قوله « النوافل المرسلة » . أقول : أى المطلقة ، لا النوافل الراتبة فانها قليلة أيضاً ، قيل لكنها إذا انضمت إلى الفرائض يصير المجموع كثيراً ، فالتقييد بالمرسلة يؤم أن النوافل الراتبة لا تصل إلا على الأرض ، وقد سبق أن الوتر يصل على الراحلة وهو منها بل أكدها

(٢) قوله « مع اشتغال المسافر » ، أقول : يريد أنه لا يباح الفعل على الدابة إلا للمسافر ، وقد اختلف في السفر الذي لا تقصر فيه الصلاة هل يتنفل فيه على الدواب أم لا ؟ فذهب الجمهور إلى جوازه في كل سفر ، غير مالك فحصره بالسفر الذي تقصر فيه الصلاة ، قال الطبري : لا أعلم أحداً وافقه على ذلك ، وحجته حديث أنس المتقدم . كان إذا أراد أن يتطوع في السفر ، لأن الأحاديث في الصلاة على الدابة إنما نقلت في أسفاره ، ولم ينقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه سافر سافراً قصيراً يقتضى ذلك ، وحجة الجمهور مطلق الأخبار ، وقد طرد أبو يوسف ومن وافقه ذلك فجوزوه في الحضر أيضاً

فائدة : لم يتكلم الشارح على الترخيص في جواز الصلاة على الراحلة والإيماء للركوع والسجود وسقوط القيام في أنه من تخصيص العام الثابت بنحو قوله « أمرت أن أجمع على سبعة أعظم ، كما هو معلوم ضرورة شرعية أم هو من النسخ ، وأنه كما ينسخ الحكم من التحريم والتنب ينسخ إلى الترخيص ، والظاهر أنه يحى فيه الخلاف في أن المنسوخ اليه يكون طريقه كالمنسوخ أو يكفى الخبر الأحادي لأنه رفع لاستمرار الحكم وهو ظني وأن نسخ السطر ^(١) أو الشرط ينسخ الأصل أو لا ، ولعله يحى زيادة تحقيق لهذا في شرح الحديث الثاني فيما تتكلم فيه مع الشارح في هذا البحث

٦٦ — الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : بينا الناس بقباء ^(١) في صلاة الصبح ^(٢) إذ جاءهم آت ^(٣) فقال : إن النبي ﷺ قد أنزل عليه الليلة قرآن ^(٤) ، وقد أمر ^(٥) أن يستقبل الكعبة ، فاستقبلوها ^(٦)

(١) (الحديث الثاني) قال « بقاء » أقول : بالمد والصرف ، وهو الأشهر ، ويجوز فيه القصر وعدم الصرف ، وهو مذكر ومؤنث : موضع معروف بظاهر المدينة ، والمراد هنا مسجد بقاء ففيه مجاز الحذف

(٢) قال « في صلاة الصبح » أقول : هذا لفظ البخارى ، ولفظ مسلم في صلاة الغداة

(٣) قال « إذ جاءهم آت » أقول : لم يتحقق اسمه ، وقال ابن طاهر وغيره : إنه عباد بن بشر أو ابن نهيك . ونظره الحافظ في الفتح بما خلاصته : إن عباد بن بشر أو ابن نهيك هو الذى أخبر بتحويل القبلة بنى حارثة في صلاة العصر وهم داخل المدينة ، والذى أخبر أهل بقاء وهم بنو عمرو بن عوف وهم خارج المدينة أعلمهم في صلاة الصبح ، قال : فان كان محفوظاً فيحمل أنه أعلم بنى حارثة في صلاة العصر ، وبنى عمرو ابن عوف في صلاة الصبح

(٤) قوله « قد أنزل عليه الليلة قرآن » أقول : قال في الفتح فيه إطلاق الليلة على بعض اليوم الماضى وما يليه مجازاً ، والتسكير في قوله قرآن لإرادة البعضية ، والمراد قوله تعالى ﴿ قد نرى قلبك وجهك في السماء ﴾ الآيات

(٥) قوله « وقد أمر » أقول : فيه أنه كان معلوماً عند الصحابة أن ما يؤمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم يلزم أمته . وأما قول الحافظ : وإن أفعاله لا يتأسى بها كأقواله ففيه تأمل ، إذ ليس في حديث الباب ذكر أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد استقبل إلا على أحد الاحتمالين الآتين ، والذى في الحديث صريح الاعلام بنزول القرآن لا الأمر بالاستقبال للقبلة

(٦) قوله « فاستقبلوها » أقول : في الفتح بفتح الباء الموحدة للأكثر ، أى

وكانت وجوههم^(١) إلى الشام ، فاستنداروا إلى الكعبة ،

يتعلق بهذا الحديث مسائل أصولية وفروعية . نذكر منها ما يحضرنا الآن
أما الأصولية : فالمسألة الأولى منها : قبول خبر الواحد^(٢) . وعادة الصحابة في
ذلك اعتداد بعضهم بنقل بعض . وإيس المقصود في هذا أن ثبت قبول خبر الواحد
بهذا الخبر الذي هو خبر واحد - فان ذلك من إنبات الشيء بنفسه - وإنما المقصود
بذلك التنبيه على مثال من أمثلة قبولهم لخبر الواحد ، ليضم اليه أسأل لا تحصى .
فيثبت بالمجموع القطع بقبولهم لخبر الواحد^(٣)

فتحولوا إلى جهة الكعبة ، وفاعل استقبلوها المخاطبون بذلك وهم أهل قباء
(١) قوله « وكانت وجوههم » أقول : تفسير الراوى للقول المذكور ،
ويحتمل أن يكون فاعل استقبلوها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومن معه ، وضمير
وجوههم لهم أو لأهل قباء على الاحتمالين . ووقع في رواية الأصيلي « فاستقبلوها »
بكسر الموحدة بصيغة الأمر ، ويأتي في ضمير وجوههم الاحتمالان المذكوران ، وعوده
إلى أهل قباء أظهر . ويؤيد رواية الكسر ما عند البخارى في التفسير بلفظ « وقد أمر
أن يستقبل الكعبة ألا فاستقبلوها » فدخول حرف الاستفتاح يشعر أن الذى
بعده أمر

(٢) قوله « قبول خبر الواحد » أقول : أى العدل كما في كتب الأصول . وقوله
« قبول » عبارة مجملة ، والذى في مختصر ابن الحاجب أنه يجب العمل بخبر الواحد كأنه
يقول إذا قبلوه وجب العمل به كما قال سعد الدين في شرح الشرح ، وإن القول
بالجواز دون الوجوب سمعاً بما لا قائل به ، إنما الخلاف في الوجوب عقلاً والخلاف
فيه للقاساني والرافضة ، واستدلوا بأدلة في كتب الأصول مردودة فيها

(٣) قوله « فيثبت بالمجموع القطع بقبولهم لخبر الواحد » أقول : قال
سعد الدين في شرح الشرح : الحاصل أنه قد تواتر معنى أنهم كانوا يستدلون بأخبار
الآحاد وإن كان تفصيل ذلك آحاد ، وهذا لإجماع منهم على ذلك ، وبهذا يندفع ما يقال

المسألة الثانية : ردوا هذه المسألة إلى أن نسخ الكتاب والسنة المتواترة هل يجوز بخبر الواحد أم لا ؟ منعه إلا كثرون . لأن المقطوع لا يزال بالمظنون . ونقل عن الظاهرية جوازه ، واستدلوا للجواز بهذا الحديث . ووجه الدليل : أنهم عملوا بخبر الواحد ^(١) ، ولم ينكر النبي ﷺ عليهم

وفي هذا الاستدلال عندى مناقشة ونظر . فان المسألة مفروضة في نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد . ويمتنع عادة أن يكون أهل قباء - مع قربهم من رسول الله ﷺ وانبياهم له ، وتيسر مراجعتهم له ، أن يكون مستندهم في الصلاة إلى بيت المقدس خبراً عنه ﷺ ، مع طول المدة وهى ستة عشر شهراً ^(٢) ، من غير مشاهدة لفعله ، أو مشافهة من قوله . ولو سلمت أن ذلك غير ممتنع في العادة ، فلا شك أنه يمكن أن يكون المستند مشاهدة فعل ، أو مشافهة قول . ومحمّل الأمرين لا يتعين حملة على أحدهما . فلا يتعين حمل استبأهم لبيت المقدس على خبر عنه ﷺ . بل

إن ما ذكرتم من الاحتجاج بخبر الواحد من أخبار الآحاد ، وذلك يتوقف على كونه حجة فيدور . ثم قال : فان قيل غاية ما ذكرتم جواز الاستدلال والعمل به ، وإنما النزاع في الوجوب ، قلنا : إيجابهم للأحكام بأخبار الآحاد يدل على وجوب العمل بها ^(١) قوله . ووجه الدليل أنهم عملوا بخبر الواحد . أقول : أى في نسخ المتواتر ، وعبرة سعد الدين في شرح الشرح في توجيه استدلالهم قالوا كان التوجه إلى بيت المقدس متواتراً ونسخ بالآحاد ، والشارح المحقق ناقش في صحة كون التوجه إلى بيت المقدس كان تواتراً استدلالاً بأن العادة مع قرب أهل قباء منه صلى الله عليه وآله وسلم وغشيانهم له وتيسر المراجعة يمنع كون مستندهم التوجه إلى بيت المقدس خبراً عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل المشاهدة أو المشافهة مع طول مدة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم إلى بيت المقدس

^(٢) قوله . وهى ستة عشر شهراً ، أقول : هو بيان لطول مدة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم إلى بيت المقدس ، وهذه المدة أخرجه البخارى بلفظ ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً من حديث البراء ، وهذه المدة أصح ما قيل ، وفيها أقوال

يجوز أن يكون عن مشاهدة ما . وإذا جاز انتفاء أصل الخبر ^(١) جاز انتفاء خبر التواتر . لأن انتفاء المطلق يلزم منه انتفاء قيوده . فإذا جاز انتفاء خبر التواتر لم يلزم أن يكون الدليل منصوباً في المسألة المفروضة

فان قلت : الاعتراض على ما ذكرته من وجهين . أحدهما : أن ما ادعيت من امتناع أن يكون مستند أهل قباء مجرد الخبر من غير مشاهدة ^(٢) - إن صح - إنما يصح في جميعهم ، أما في بعضهم فلا يمتنع عادة ^(٣) أن يكون مستنده الخبر المتواتر

آخر ، وحينئذ فالتوجه إلى بيت المقدس ليس من محل النزاع ، وعلى فرض عدم ذلك عادة فلا ريب أنه يحتمل ، ومع الاحتمال لا يتم تعيين الحمل على أحد المحتملين

(١) قوله . وإذا جاز انتفاء أصل الخبر . أقول : من غير تعيين لتواتر ولا آحاد ، لأن قوة الاحتمال قد جوزت انتفاء أصل الخبر فجاز انتفاء خبر التواتر ، لأنه قد اتفق المطلق وهو أصل الخبر فيلزم انتفاء قيوده من الآحاد والتواتر ، وحينئذ يتم أن الدليل من محل النزاع . وهذه المناقشة مع وضوحها لم يتعرض لها ابن الحاجب في مختصره في الأصول ولا شراح كلامه وشرح شروحه

(٢) قوله . من غير مشاهدة ، أقول : أي ولا مشافهة ، إذ هي أحد قسمي ما جوز أن يكون مستند أهل قباء في استقبال بيت المقدس

(٣) قوله . فلا يمتنع في العادة . . أقول : لجواز أن فيهم من لا يحضر محله صلى الله عليه وآله وسلم ولا صلاته فلا يشاهد ولا يشافه من معذور بمرض أو عرض . وقد أجاب عن هذا بأنه بعد تسليمه فقد قرر المعترض أن فيهم من شاهد أو شافه ، ومنهم تواتر له فيتم الاستدلال على التقدير الثاني ، ولكنه كما قال الشارح لا يتعين أن المستديرين من أي القسمين ، فيبقى الاحتمال فلا يتم الاستدلال . والقول بأن لفظ أهل قباء الوارد في كلام الراوى يقتضى أن جميعهم استدار ومستند الكل المشاهدة ، ومع هذا فلا يتعين حمل الحديث على أن في المستديرين من ثبت توجهه إلى بيت المقدس بالتواتر ، إنما يتم أن يعين بالدليل أن مستند الكل أو البعض من المستديرين هو التواتر ، ولا سبيل إلى إقامة الدليل على ذلك

الثاني (١) : أن ما أبديته من جواز استنادهم إلى المشاهدة يقتضى أنهم أزالوا المقطوع بالمظنون . لأن المشاهدة طريق قطع . وإذا جاز إزالة المقطوع به بالمشاهدة بخبر الواحد جاز زوال المقطوع به بخبر التواتر بخبر الواحد . فانهما مشتركان في زوال المقطوع بالمظنون

قلت : أما الجواب عن الأول فانه إذا سلم امتناع ذلك على جميعهم فقد انقسموا إذن إلى من يُجوز أن يكون مستنده التواتر ، ومن يكون مستنده المشاهدة . فهؤلاء المستديرون لا يتعين أن يكونوا ممن استند إلى التواتر . فلا يتعين حمل الخبر عليهم فان قال قائل : قوله « أهل قباء » يقتضى الجميع . فيقتضى أن يكون بعض من استدار مستنده التواتر ، فيصح الاحتجاج

قلت : لا شك في إمكان أن يكون الكل مستندهم المشاهدة . ومع هذا التجويز لا يتعين حمل الحديث على ما ادعوه ، إلا أن يتبين أن مستند الكل أو البعض خبر التواتر ، ولا سبيل إلى ذلك

وأما الثاني : فالجواب عنه من وجهين . أحدهما : أن المقصود التنبيه والمناقشة في الاستدلال بالحديث المذكور على المسألة المعينة (٢) ، وقد تم الغرض من ذلك . وأما

(١) قوله « الثاني » أقول : أى الاعتراض الثانى على ما أورده المحقق من المناقشة ، وهو من طرف القائل بأنه نسخ للتواتر بالآحاد ، أنا لو سلمنا أن مستند المستديرين هو المشاهدة فهى مفيدة للقطع ، إذ هو عين اليقين ، وقد نسخ هذا القاطع بالآحاد ، وحينئذ فيجوز نسخ المتواتر بالآحاد لاشتراك الكل فى أنه إزالة للمقطوع بالمظنون ، هذا تقرير مراد المعارض

(٢) قوله « أحدهما أن المقصود » الخ أقول : أجب عن هذا بجوابين ، الأول أن المراد المناقشة فى الاستدلال بالحديث على مسألة النزاع ، وقد تم الغرض من ذلك وسلمت أنه لا دليل فيه ، وعدتم إلى القياس عليه وهو غير المتنازع فيه . الثانى أن هذا إنما يتم للقائلين بالقياس ، والقائلون بنسخ خبر المتواتر بالآحاد الظاهرية ، وهم نفاة القياس ، فلا يصح أن يستدل لهم بهذا الدليل الذى هو القياس ، فان صح أن غيرهم

إثباتها بطريق القياس على المنصوص فليس بمقصود . الثاني : أن يكون إثبات جواز نسخ خبر الواحد للخبر المتواتر مقيساً على جواز نسخ خبر الواحد المقطوع به مشاهدة بخبر الواحد المظنون ، بجامع اشتراكهما في زوال المة طوع بالمظنون . لكنهم نصبوا الخلاف مع الظاهرية . وفي كلام بعضهم ما يدل على أن من عداهم لم يقل به ، والظاهرية لا يقولون بالقياس . فلا يصح استدلالهم بهذا الخبر على المدعى . وهذا الوجه مختص بالظاهرية . والله أعلم

المسألة الثالثة : رجعوا إلى الحديث أيضاً في أن نسخ السنة بالكتاب جائز ^(١) . ووجه التعلق بالحديث في ذلك أن الخبر لهم ذكر أنه « أنزل الليلة قرآن ، فأحال في النسخ على الكتاب . ولو لم يذكر ذلك لعلنا أن ذلك من الكتاب ^(٢) » . وليس التوجه إلى بيت المقدس بالكتاب ، إذ لا نص في القرآن على ذلك . فهو بالسنة ، ويلزم من مجموع ذلك نسخ السنة بالكتاب ، والمنقول عن الشافعي خلافة

ويعترض على هذا بوجه بعيدة . أحدها أن يقال : المنسوخ كان ثابتاً بكتاب نسخ لفظه . والثاني أن يقال : النسخ كان بالسنة ، ونزل الكتاب على وفقها . الثالث :

يوافقهم على أصل الدعوى من القائلين بالقياس تم الاستدلال لهم بالقياس ، ولذا قال : إن هذا الوجه يختص بالظاهرية

(١) قوله « نسخ السنة بالكتاب جائز » أقول : وهو قول الجماهير ، وللشافعي في جوازه قولان ، واستدل للنسخ بقوله تعالى ﴿ لتبين للناس ﴾ قال : والنسخ رفع لا بيان ، وأجيب عنه بأن المراد بالبيان في الآية تبليغه اليهم ، لأنه إظهار . ولو سلم فالنسخ أيضاً بيان لانتفاء أمد الحكم ، ولو سلم فلكونه مبيناً لا ينافي كونه ناسخاً أيضاً لأنه يكون مبيناً لما ثبت من الأحكام رافعاً لما نسخ منها وبأن ذلك موجب لتفجير الناس عنه . وأجيب بأنه إذا علم أنه عليه السلام مبلغ لا غيره لا يلزم النفرة

(٢) قوله « ولو لم يذكر لعلنا أن ذلك من الكتاب » أقول : أى لو لم يذكر الآتي إلى أهل قباء أنه قد أنزل قرآن أمر فيه صلى الله عليه وآله وسلم باستقبال القبلة لعلنا - بعد معرفتنا أنه أنزل القرآن بذلك - أن النسخ بالقرآن

أن يجعل بيان المجمل كالمفروض به . وتوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ مجمل ، فسر بأمور . منها : التوجه إلى بيت المقدس . فيكون كالمأمور به لفظاً في الكتاب

وأجيب عن الأول والثاني بأن مساق هذا التجويز يفضى إلى أن لا يعلم ناسخ من منسوخ بعينه أصلاً . فان هذين الاحتمالين مطردان في كل ناسخ ومنسوخ . والحق أن هذا التجويز ينفي القطع اليقيني ^(١) بالنظر إليه ، إلا أن تحتف القرائن بنى هذا التجويز كما في كون الحكم بالنحويل إلى القبلة مستنداً إلى الكتاب العزيز ^(٢)

وأجيب عن الثالث بأننا لا نسلم بأن المبين كالمفروض به ^(٣) في كل أحكامه

المسألة الرابعة : اختلفوا في أن حكم الناسخ هل يثبت في حق المكلف قبل بلوغ

الخطاب له ؟ (١) —————

(١) قوله : والحق أن هذا التجويز ينفي القطع اليقيني ، أقول : أى لأنه لا يبقى اليقين حاصلًا بأنه نسخ - في مسألة القبلة - السنة بالكتاب ، وكأنه يريد : والمسألة أصولية لا بد فيها من القطع

(٢) قوله : كما في كون الحكم بالنحويل إلى القبلة مستنداً إلى الكتاب ، أقول : هو بيان للحكم الذى احتف بالقرائن القاطعة لدابر التجويزات بأن نزول الآيات بالتوجه إلى القبلة ، وعنوا بالقرائن رؤية تقليب وجهه صلى الله عليه وآله وسلم في السماء رجاء أن يأتيه أمر بالتوجه إلى الكعبة يعلم منه قطعاً أن التوجه إلى الكعبة كان بالقرائن ، ويبقى التجويز الثانى وهو أن النسخ لقبلة بيت المقدس كان بالسنة ونزل القرآن على وفقها

(٣) قوله : المبين كالمفروض ، أقول : المبين اسم فاعل ، أى فعله صلى الله عليه وآله وسلم بين مجمل الآية ، والمراد ببيانه صلى الله عليه وآله وسلم لمجمل الصلاة المأمور بها إجمالاً في ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ بأفعاله التى منها التوجه إلى بيت المقدس ، فان البيان للمجمل بالفعل ليس كالمفروض به في الكتاب في جميع أحكامه ، غايته أنه كالمفروض به في وجوبه

(٤) قوله : هل يثبت في حق المكلف قبل بلوغ الخطاب له ، أقول : في العبارة

وتعلقوا بهذا الحديث^(١) في ذلك

ووجه التعلق : أنه لو ثبت الحكم في أهل قباء قبل بلوغ الخبر إليهم ، لبطل ما فعلوه من التوجه إلى بيت المقدس ، فيفقد شرط العبادة في بعضها فتبطل^(٢)

حذف أى ولا يثبت ، قال بالأول قوم « وتعلقوا الخ » ، وقد حررها العضد هكذا : إذا بلغ الناسخ من جبريل إلى الرسول عليه السلام وهو بعد لم يبلغ إلى المكلفين يعنى الزمان بين النبايغين هل يثبت حكم الناسخ ؟ قال قوم إنه يثبت ، والمختار أنه لا يثبت ، وتفصيل الكلام في المسألة وتحقيقه ما ذكره القاضى عياض في الإكمال ولفظه : ضعف المحققون من الأصوليين رد هذه المسألة إلى هذا الأصل ، إذ حقيقة الخطاب بالتكليف إما يتعلق بالبلاغ عند المحققين من أئمتنا فإن النسخ إذا ورد من لم يبلغه باق على المخاطبة بالعبادة الأولى وليس في حقه نسخ حتى يبلغه ، ومنهم من قال يثبت النسخ في حقه لكن بشرط أن يبلغه ، فهو اختلاف في العبارة ، وكلامهم مجمعون على بقاءه على الحكم الأول وأجزائه ، إذ الجاهل لا يثبت التكليف في حقه بما جهله ولم يبلغه ، وهذا من المستحيل ، وإنما ذهب إلى النسخ في حقه طائفة لم يقووا في الأصول ، وما قدمناه يرد قولهم . انتهى . فعرفت أن في المسألة في الأصول ثلاثة أقوال

(١) قوله « وتعلقوا » أقول : القائلون بهذا الحديث^(١) بعدم ثبوته بالاستدلال بهذا الحديث ، ووجه التعلق به واضح ، واستدل المخالف بأن هذا حكم تجدد فلا يعتبر علم المكلف به كما إذا بلغ إلى مكلف ، فإن حكمه ثبت في حق الجميع اتفاقاً . وأجيب بأنه مسلم أن العلم غير معتبر ، لكن التمكن منه معتبر ، وإلا لكان تكليفاً بالمحال ، والتمكن في هذه الصورة متف فلا يثبت لعدم علمه بل لعدم تمكنه من العلم وهو شرط التكليف

(٢) قوله « فتبطل » أقول : أى ولم يبطل ما فعلوه من الصلاة إلى بيت المقدس في أول صلاتهم التي أخبروا فيها بالنسخ ، بل بنوا عليه ، وقد أقرهم صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك

المسألة الخامسة : قيل فيه دليل على جواز مطلق النسخ ^(١) . لأن ما دل على جواز الأخص ^(٢) دل على جواز الأعم

المسألة السادسة : قد يؤخذ منه جواز الاجتهاد في زمن الرسول ﷺ ، أو بالقرب منه . لأنه كان يمكن أن يقطعوا الصلاة وأن يبنوا . فرجحوا البناء ، وهو محل الاجتهاد ^(٣) . تمت المسائل الأصولية

(١) قوله « على جواز مطلق النسخ ، أقول : أى وقوعه في الشريعة وهو متفق عليه ، ولم يذكر الأصوليون ^(١) خلاف اليهود في جوازه وأبو مسلم في وقوعه . والحديث دليل على الوقوع فدل على الجواز أيضاً

(٢) « على جواز الأخص ، أقول : وهو مسألة القبلية » دل على جواز الأعم ، وهو مطلق النسخ ، لدخول الأعم تحت الأخص

(٣) قوله فرجحوا البناء وهو محل الاجتهاد ، أقول : قال البرماوى ويحتمل أنه كان عندهم نص سابق ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يترقب التحويل المذكور ، فلا مانع أن يعلمهم بذلك انتهى . قلت : وهو في فتح البارى ، وفيه بعد لا يخفى ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم وإن كان مترقباً لذلك فمن البعيد أن يقول لهم إذا بلغكم تحويل القبلة وأنتم في الصلاة بنيتم على ما فعلتم أولاً . نعم قرر الشارح والحافظ ابن حجر أيضاً ما سبق أنه لا يثبت النسخ في حق المكلف حتى يبلغه ، وأهل قباء بلغهم في أثناء الصلاة ، فالذى فعلوا فيها قبل بلوغ الخبر اليهم إلى بيت المقدس هو فرضهم الواجب ليس يجب عليهم سواه ، وحين بلغهم انتقلوا إلى ما تجدد من الحكم ، فبمقتضى ما فعلوه أولاً هو المأمور به حينئذ ، كما أن صلاتهم إلى جهة الكعبة آخر تلك الصلاة هو المأمور به ، ففعلهم أولاً وآخرها كان عن الأمر لا عن الاجتهاد . نعم لو أعادوا الصلاة من أولها إلى الكعبة لكان اجتهداً مبنياً على أن النسخ يثبت في حق المكلف قبل بلوغه ، فقول الشارح « فرجحوا البناء وهو محل الاجتهاد ، محل تأمل وإن تابعه ابن حجر وغيره

(١) من هنا إلى قوله « في وقوعه » ليس بظاهر المعنى ، ولعل فيه سقطاً

وأما المسائل الفروعية فالأولى منها : أن الوكيل إذا عزل فتصرف قبل بلوغ الخبر إليه هل يصح تصرفه ، بناء على مسألة النسخ ؟ وهل يثبت حكمه قبل بلوغ الخبر ؟ وقد نوزع في هذا البناء على ذلك الأصل ^(١)

ووجه قول هذا المنازع في هذا البناء على مسألة النسخ أن النسخ خطاب تكليفي ، إما بالفعل أو بالاعتقاد . ولا تكليف إلا مع الإمكان ، ولا إمكان مع الجهل بورود النسخ . وأما تصرف الوكيل فعني ثبوت حكم العزل فيه أنه باطل ، ولا استحالة في أن يعلم بعد البلوغ بطلانه قبل بلوغ الخبر . وعلى تقدير صحة هذا البناء فالحكم هناك في مسألة الوكيل يكون مأخوذاً بالقياس لا بالنص ^(٢)

الثانية : إذا صلت الأمانة مكشوفة الرأس ^(٣) ، ثم علت بالعق في أثناء الصلاة ،

(١) قوله « وقد نوزع في هذا البناء على ذلك الأصل » أقول : قال القاضي عياض : أن مسألة الوكيل متعلق بها حق للغير على الموكل . انتهى . وكأنه يشير الشارح إلى كلامه بأنه قد فرق بين المسألتين ، فلا يتم بناء هذه على تلك . قال القاضي : ولهذا لم يختلف المذهب عندنا في أحكام من أعتق ولم يعلم بعقته أنها أحكام حر فيما بينه وبين الناس ^(١) وأما بينه وبين الله فخائر

(٢) قوله « فالحكم هناك مأخوذ بالقياس » أقول : أي على تقدير صحة بناء مسألة الوكيل على مسألة النسخ المذكورة ، وهو إلحاق بالقياس فليس من فوائد النص المذكور

(٣) قوله « إذا صلت الأمانة مكشوفة الرأس » أقول : فانه لا يجب ستر الرأس إلا على الحرية ، وإلا بطلت صلاتها . والفرق بين هذه المسألة ومسألة الوكيل أن الأولى فيما يتعلق منها بحق الغير ، وهذه فيما لحق فيها الله ، قال القاضي عياض : واختلفوا فيما طرأ عليه موجب تغير حكم عبادية وهو منها بناء على هذه المسألة ، وفعل

(١) أي أحكامه في العبادات كاللحج والمعاملات أحكام حر ، وهذا بناء على أن المعاملات مبنية على ما في نفس الأمر لا ظن المكلف ، أما الصلاة والصوم فلا بد من نفس الأمر وظن المكلف

هل تقطع الصلاة أم لا؟ فن أثبت الحكم قبل بلوغ العلم إليها قال بفساد ما فعلت فالزمها القطع . ومن لم يثبت ذلك لم يلزمها القطع ، إلا أن يتراخى سترها لرأسها ^(١) وهذا أيضاً مثل الأول ^(٢) ، وأنه بالقياس

الثالثة : قيل فيه دليل على جواز تنبيه من ليس في الصلاة لمن هو فيها ، وأن يفتح عليه . كذا ذكره القاضى عياض رحمه الله . وفي استدلاله على جواز أن يفتح عليه مطلقاً نظر ^(٣) . لأن هذا الخبر عن تحويل القبلة مخبر عن واجب ، أو أمر بترك ممنوع . ومن يفتح على غيره ليس كذلك مطلقاً . فلا يساويه ، ولا يلحق به . هذا إذا كان الفتح في غير الفاتحة

الانصار في الصلاة كمسألة الأمة التي تعتق في الصلاة وهي مكشوفة الرأس فانها لا تقطع الصلاة وتهاذى فيها ، لكن متى أمكنها من تناولها ما يسترها أو قرب منها تناوله تعين فعل ذلك عليها وعادت ، وهذا قول الأكثر من أصحابنا ، وهو قول الشافعى والكوفيين وجمهور العلماء لأنه دخل في الصلاة وتعينت عليه تلك الحالة الأولى ، وقيل يقطع صلاته . انتهى ملتقطاً . وكلامه لا يخفى من أن مسألة الأمة ليست كمسألة الانصار ، فانه قال تهاذى فيها أى تسمها مكشوفة الرأس ، والانصار حين البلوغ تحولوا ، وكأنه يقول التحول أمكن بغير تكلف بخلاف ما يستر فقد يبعد ، فلو قال لكن متى أمكنها إلى آخر كلامه

(١) قوله : «إلا أن يتراخى سترها» أقول : مع إمكانه كما قيد به القاضى عياض ، ولكن ما ذكره للتقييد به دليلاً ، وكأن الشارح أطلقه عن ذلك القيد لعدم الدليل عليه ، بل يلزمها الستر بعد البلوغ في حال الصلاة كما فعل الانصار عند البلوغ

(٢) قوله «مثل الأولى» أقول : في كونها مقيسة لا مثلها في كل وجه فان تلك فيها حق للغير

(٣) قوله «مطلقاً نظر» أقول : النظر من حيث إطلاق القاضى العبارة ، بل يتعين التفصيل بأنه إن كان الفتح في واجب أو في ترك ممنوع منه فهو يؤخذ من

الرابعة : قيل فيه دليل على جواز الاجتهاد في القبلة ، ومراعاة السُّنَن ، لأنهم استداروا إلى جهة الكعبة لأول وهلة في الصلاة قبل قطعهم على موضع عينها ^(١)

الحديث لوروده في ذلك ، وأما في مندوب ونحوه فلا يؤخذ منه ، وقد بين الشارح ذلك بالمثال في الفاتحة

(١) قوله « قبل قطعهم على موضع عينها » أقول : فيه أن الذي بلغهم من الخبر في الاستقبال في ذلك الحال قول الراوى وقد أمر أن يستقبل القبلة ، وهذه العبارة لا تدل على وجوب عين ولا جهة بخصوصها ، بل تحتل الأمرين ، ولم يكن قد سبق لهم بيان وجوب استقبال العين ، إذ الفرض أن هذا أول خبر طرقتهم في شأن تحويل القبلة ففعلوا أحد الجائزين ^(١) الذي دل عليه الحديث . نعم ربما يقال إنهم قد علموا وجوب استقبال العين من صلاتهم إلى بيت المقدس وأنه كان يجب عليهم استقبال عينه ، فلما حولوا إلى الكعبة بقي ذلك الحكم ، إلا أن هذه دعوى تحتاج إلى دليل على أنه كان المطلوب العين في قبة بيت المقدس ، بل قول الراوى في هذا الحديث نفسه « وكانت وجوههم إلى الشام » يدل على استقبال جهة بيت المقدس لا عينه ، وقوله « فاستداروا إلى الكعبة » أى إلى جهتها ، إلا أنه قد يقال : من أين علمتم أنهم لم يستديروا إلى عينها مع معرفتهم لها ؟ بل ربما يؤخذ من قوله « فاستداروا إلى الكعبة » استقبالهم عينها . واعلم أنه نقل القاضى عياض أنه لا خلاف أن المطلوب عين الكعبة مع المشاهدة ، وقد ألحق بها محراب مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، لما أخرجه الزبير بن بكار عن ابن شهاب مرسلًا أنه صلى الله عليه وآله وسلم حين عدل قبلة مسجده أطاق جبريل كل جبل بينه وبين المدينة فعدلها وهو ينظر إلى الكعبة فصارت قبلته إلى الميزاب انتهى . ولا بد من حمل هذا على أنه صلى الله عليه وآله وسلم عدل القبلة بعد تحويل القبلة لا عند بناء مسجده ، فإنه بناءه والواجب استقبال بيت المقدس ، وإن كان ظاهر العبارات أن هذه الإمطة من جبريل كانت عند بناء مسجده صلى الله عليه وآله وسلم

(١) أى استقبال الجهة أو العين إذ كلاهما جائز

الخامسة : قد يؤخذ منه أن من صلى إلى غير القبلة بالاجتهاد ، ثم تبين له الخطأ ، أنه لا يلزمه الإعادة ، لأنه فعل ما وجب عليه في ظنه ، مع مخالفة الحكم في نفس الأمر ، كما أن أهل قباء فعلوا ما وجب عليهم عند ظنهم بقاء الأمر ^(١) . ولم يفسد فعلهم ، ولا أمروا بالإعادة

السادسة : قال الطحاوى : في هذا دليل على أن من لم يعلم بفرض الله تعالى ، ولم تبلغه الدعوة ^(٢) ، ولا أمكنه استعلام ذلك من غيره ، فالفرض غير لازم له .

(١) قوله « عند ظنهم بقاء الأمر » أقول : بل عند طمعهم به ، فانهم استقبلوا بيت المقدس للدلائل القاطع بوجوب ذلك عليهم كما أسلفه الشارح المحقق أن ذلك كان عن مشاهدة أو مشافهة أو عن تواتر ، وكل ذلك يفيد القطع ، ويتفرع عليه القطع ببقاء ما أمروا به ، قلنا إن القطع بالحكم يستلزم القطع ببقائه ، وإن قلنا إنما يستلزم الظن ببقائه فلا إشكال ، والقول بأنهم كانوا يترقبون نزول الوحي بتحويل القبلة بعيد جداً ، فإن غاية ما دلت عليه الأدلة ترقبه صلى الله عليه وآله وسلم الدال عليه ﴿ قد نرى قلب وجحك في السماء ﴾ فمن أين أنه كان غيره يترقب ذلك ؟ ثم لو سلم فن أين أنهم فعلوا تلك الصلاة وقد تعين القطع بالبقاء بهذا التجويز ؟ وكان الشارح المحقق أشار بقوله « يؤخذ » إلى ضعف المأخذ

(٢) قوله « ولم تبلغه الدعوة » أقول : أى دعوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم للعباد إلى الإيمان بما جاء به ، وهى المسألة المعروفة فى الأصول من أن الفهم شرط التكليف ، والغرض غير لازم والحجة غير قائمة عليه ، وكأنه يريد أن هذا يتم فى تفاصيل الشرائع لا فى أصل الإيمان فقد فطر الله العقول عليه ﴿ ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله ﴾ ونحوها . ثم إنه تعالى قد تابع الرسل لثلاث يكون للناس على الله حجة أو لثلاث يقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير ﴿ وإن من أمة إلا خلا فيها نذير ﴾ والآيات دالة على أنه ليس أمة من الأمم إلا بعث فيها رسول ، وبعثته للإبلاغ ، وكان هذه المسألة فرضها الطحاوى ، أو لعله يقول الآيات دالة على البعثة أى فى الجملة ، ويجوز خلو أفراد عن بلوغ ذلك اليهم إلا أنه خلاف

والحجة غير قائمة عليه . وركب بعض الناس على هذا مسألة من أسلم في دار الحرب ، أو أطراف بلاد الإسلام ، حيث لا يجد من يستعمله عن شرائع الإسلام : هل يجب عليه أن يقضى ما مر من صلاة أو صيام لم يعلم وجوبهما ؟ وحكى عن مالك والشافعي إلزامه ذلك - أو ما هذا معناه - لقدوته على الاستسلام والبحث ، والخروج لذلك . وهذا أيضاً يرجع إلى القياس ^(١) . والله أعلم

ونزوله في الحديث « وقد أمر أن يستقبل القبلة فاستقبلوها ، يروى بكسر الباء ^(٢) على الأمر ، ويروى « فاستقبلوها ، بفتحها على الخبر

الظاهر ، وإنما قلنا ' كأنه لاحتال أن يرى رأى من لم يجعل للعقل أحكاماً كما عرف في الكلام حيث لا يجد من سيعمله عن شرائع الإسلام . أقول : انه بخالف من لم تبلغه الدعوة بعمله بها وقد صدق بالرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن لازم الرسول الإتيان بما أرسل به ، فإيمانه به يوجب عليه البحث ، بخلاف الجاهل للرسالة من أصلها فليس عليه بحث لعدم تصديقه بما يثبته ، ولكن غاية ما يدل عليه هذا أنه فرط فيكون آثماً ، وأما وجوب القضاء فلا دلائل عليه ^(٣)

(١) قوله « وفي هذا أيضاً يرجع إلى القياس ، أقول : يريد كأنه كما يرجع الأول إلى القياس ولم يؤخذ من النص كذلك هذا . وكان في هذا وما قبله رمزاً إلى الاعتراض على من جعل ذلك من فوائد نص الحديث

(٢) قوله « بكسر الباء ، أقول : قدمنا الكلام عليه ، وأن الكسر هو الذي تقتضيه رواية « ألا فاستقبلوها ، وإن قال ابن عبد البر إن أكثر الرواة على الفتح ، ورجحه البرماوى قال : لأن القرآن قد تضمن الأمر ، وأمر الراوى لهم بذلك تأكيد ، والتأسيس خير من التأكيد . قلت : وهو كلام مدخول ، فإن القرآن لم يكن عند خطاب الراوى لهم قد بلغهم ضرورة ، فأى تأكيد في عبارته لو كانت بالكسر ؟

(١) أما الرجل إذا أسلم وترك ما هو من لوازم هذا الإسلام فانه يؤمر بقضائه ما تركه لأنه يعاقب على الفروع كالأصول حتى وهو كافر فكيف إذا أسلم ، ولشيخ الإسلام ابن تيمية بحث في ذلك وأنه لا يقضى

٦٧ — الحديث الثالث : عن أنس بن سيرين قال « استقبلنا أنسًا حين قدم من الشام ^(١) فأقْبَيْنَاهُ بَيْنَ التَّوْرِ ^(٢) ، فرَأَيْنَتْهُ يُصَلِّي عَلَى حِمَارٍ ، وَوَجْهُهُ مِنْ ذَا الْجَانِبِ - يعنى عن يسار القبلة - فقلتُ : رَأَيْتُكَ تُصَلِّي لِغَيْرِ الْقِبْلَةِ ؟ فقال : لَوْلَا أَنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَفْعَلُهُ مَا فَعَلْتُهُ ،

الحديث يدل على جواز النافلة على الدابة إلى غير القبلة . وهو كما تقدم فى حديث ابن عمر . وليس فى هذا الحديث إلا زيادة ^(٣) أنه على حمار ، فقد يؤخذ منه طهارته .

(١) (الحديث الثالث) قال « حين قدم من الشام ، أقول : هذا لفظ البخارى ، ولفظ مسلم « حين قدم الشام ، باسقاط « من » . قال القاضى عياض : وقيل إنه وهم وان الصواب إثباتها كما رواه البخارى . وخالفه النووى وقال : رواية مسلم صحيحة ومعناه فلقيناه فى رجوعه حين قدم ، وحذف ذكر رجوعه للدلم به ، وقال الحافظ ابن حجر فى الفتح : مراد مسلم بقوله « حين قدم الشام » ، بيان الوقت الذى وقع فيه ذلك ، كما تقول فعلت ذلك لما حججت . قلت : يريد أنه أراد بقوله قدم الشام زمن قدمه وعامه من دون إرادة عودة أو بدئية ، ولا شك أن عبارة البخارى أوضح ، وعبارة مسلم لها وجه وهو ما قال ابن حجر ، أو هو من باب نزع الخافض نحو (واختار موسى قومه) والشارح سكت على قولهم وهم

(٢) قوله « بعين التمر » ، أقول بعين مهملة مفتوحة ثم مثناة من تحت ساكنة ، والتمر بفتح المثناة الفوقية وإسكان الميم بعدها راء مهملة على لفظ اسم الجمع ، معروف بطريق العراق مما يلى الشام كان به وقعة شهيرة فى أول خلافة عمر رضى الله عنه بين خالد بن الوليد والأعاجم

(٣) قوله « زيادة » ، أقول : ترجم البخارى له بقوله « باب صلاة التطوع على الحمار » ، ولم يسبق غير هذا الحديث ، ونازعه الاسماعيلى فقال : خبر أنس إنما هو فى صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم راكباً تطوعاً لغير القبلة ، فايراد الترجمة

لأن ملاسته مع التحرز عنه متعذرة ، لا سيما إذا طال زمن ركوبه ، فاحتمل العرق .
وإن كان يحتمل أن يكون على حائل ^(١) بينه وبينه

وقوله « من الشام ، هو الصواب في هذا الموضع . ووقع في كتاب مسلم » حين
قدم الشام ، وقالوا : هو وهم ، وإنما خرجوا من البصرة ليلقوه من الشام

وقوله « رأيتك تصلى إلى غير القبلة » فقال : لولا أنى رأيت رسول الله ﷺ
يفعله ما فعلته ، إنما يعود إلى الصلاة إلى غير القبلة فقط ، وهو الذى سئل عنه ، لا إلى
غير ذلك من هيبته . والله أعلم

ورأى هذا الحديث عن أنس بن مالك أبو حمزة أنس بن سيرين ^(٢) ، أخو
محمد بن سيرين ، مولى أنس بن مالك . ويقال : إنه لما وُلد ذُهب به إلى أنس بن

في الحمار من جهة السنة لا وجه له عندي . قال الحافظ في الفتح بعد نقله كلام ^(١) : قد
روى الشراح من طريق يحيى بن سعيد عن أنس أنه رأى النبی صلی الله علیه وآله وسلم
يصلی على حمار وهو ذاهب إلى خيبر ، إسناده حسن ، وله شاهد عند مسلم من حديث
ابن عمر : كان رسول الله صلی الله علیه وآله وسلم يصلی على حمار وهو متوجه إلى
خيبر ، فهذا يرجح الاحتمال الذى أشار اليه البخارى . ولا يخفى أنه كان الأحسن أن
يجعل صاحب العمدة حديث أنس بن سيرين هذا عقب حديث ابن عمر أول الباب ،
أو يؤخرهما عن حديث تحويل القبلة

(١) قوله « وإن كان يحتمل أن يكون على حائل ، أقول : أما في الأسفار فهو
الظاهر ، على أنه يقال لا حاجة إلى الاستدلال على طهارة عرق الحمار ، إذ الأصل هو
الطهارة في الأشياء ، فالدليل على من يدعى النجاسة إذ هي خلاف الأصل

(٢) قوله « أنس بن سيرين ، أقول : هو أبو حمزة بالحاء المهملة والزاي ،
وقيل أبو موسى ، وقيل أبو عبد الله أخو محمد بن سيرين . سمع من أنس بن مالك
وابن عمر ، توفي سنة خمسين ومائة بعد أخيه محمد . وإذا أطلق ابن سيرين فهو محمد إمام

مالك فسماه أنساً ، وكناه بأبي حمزة باسمه وكنيته . متفق على الاحتجاج بحديثه . مات
بعد أخيه محمد . وكانت وفاة أخيه محمد سنة عشر ومائة

باب الصفوف

٦٨ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال
رسول الله ﷺ « سَوُّوْا صُفُوفَكُمْ ، فَإِنَّ تَسْوِيَةَ الصُّفُوفِ مِنْ تَمَامِ
الصَّلَاةِ »

تسوية الصفوف اعتدال القائمين بها ^(١) على سمت واحد ^(٢) . وقد تدل
تسويتها أيضاً على سدِّ الفرج فيها ، بناء على التسوية المعنوية ^(٣) . والاتفاق على أن
تسويتها بالمعنى الأول والثاني أمر مط_____لوب ^(٤) .

الدنيا في العلم ، ويأتى ذكره . وكان ابن سيرين من سبي عين التمر ، وهو مولى أنس
ابن مالك ، وأعقب أولاداً

(١) (باب الصفوف) قوله « تسوية الصفوف اعتدال القائمين » أقول : قال
البرماوى كان ينبغى أن يعبر بالتعديل فانه هو التسوية لا الاعتدال ، إذ لا يفسر
المتعدى بالقاصر . قلت : وقوله « القائمين » خرج على الغالب ، وإلا فالصلاة من
قعود كذلك يعدلون صفوفهم ، أو المراد بالقائمين ما هو أعم

(٢) قوله « على سمت واحد » أقول : فى القاموس السمت الطريق ، وهيته
أهل الخير ، والسير على الطريق بالظن ، وحسن النحو ، وقصد الشيء . والمراد هنا
على طريق واحدة من غير تقديم ولا تأخير

(٣) قوله « على التسوية المعنوية » أقول : لم يتضح لى وجهه . فان المفهوم من
التسوية عدم التقدم والتأخر ، وانقسامها إلى لفظية ومعنوية غير متضح

(٤) قوله « والثاني أمر مطلوب » أقول : أى سد فرج الصف أمر مطلوب
للشارع ، لما ثبت من الأحاديث بسد الفرج ، منها حديث أنس عن أبى داود بلفظ :

وإن كان الأظهر أن المراد بالحديث الأول (١)

وقوله ﷺ « من تمام الصلاة ، يدل على أن ذلك مطلوب . وقد يؤخذ منه أيضاً أنه مستحب ، غ ————— ير واجب (٢) ،

قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « رصوا صفوفكم ، الرص بالراء والصاد المهملة الاجتماع والانضمام ، ومنه (كأنهم بنيان مرصوص) أى متصل بعضه ببعض بحيث لا يكون بينهم فرجة . ثم قال « فوالذى نفسى بيده ، إني لأرى الشياطين تخللكم كأنها أولاد الحذف ، أى تدخل من فرج الصف ، والحذف بجاء مهملة فذال معجمة مفتوحين ثم فاء واحدها حذفة مثل قصب وقصبة ، وهى غنم سود صغار تكون باليمن والحجاز . وفى حديث ابن عمر عن أبى داود أيضاً « سدوا الخلل ، ولا تذروا فرجات للشياطين ، فرجات جمع فرجة ككفر وكغرفة وهى كل منفرج بين الشيئين . وفى الطبرانى من حديث عائشة « من سد فرجة فى صف رفعه الله بها درجة ، وبني له بيتاً فى الجنة » ، وفى رواية أحمد « سدوا الخلل ، فإن الشيطان يدخل بينكم ،

(١) قوله « وإن كان الأظهر أن المراد بالحديث الأول ، أقول : قيل يدل له الحديث الذى بعده من أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلاً بادياً صدره فتقال « سوا صفوفكم ،

(٢) قوله « مستحب غير واجب ، أقول : وذهب ابن حزم إلى وجوبه ، وهو ظاهر ترجمة البخارى للباب فانه قال : باب إثم من لم يتم الصفوف ، والإثم لا يكون إلا على ترك واجب أو فعل محرم . وقال ابن حزم : تبطل الصلاة بتركه . واستدل على الوجوب بضرب عمر قدم أبى عمرو النهدي لإقامة الصف ، وبما صح عن سويد ابن غفلة : كان بلال يسوى مناكبنا ويضرب أقدامنا فى الصلاة . قال : وعمر وبلال لا يضربان أحداً على ترك غير الواجب . وأجاب عليه الحافظ ابن حجر بأنه يجوز أنهما كانا يريان التعزير على ترك السنة . قلت : الوعيد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لتسون صفوفكم ، أو ليخالفن الله بين وجوهكم ، يقتضى الوجوب كما قاله ابن رسلان فى شرح السنن ، قال : ويؤيده حديث أبى أمامة عند أحمد وفيه ضعف

لقوله « من تمام الصلاة ، ولم يقل إنه من أركانها ، ولا واجباتها ^(١) . وتام الشيء . أمر زائد على وجود حقيقته التي لا يتحقق إلا بها في مشهور الاصطلاح ^(٢) . وقد ينطلق بحسب الوضع على بعض ما لا تتم الحقيقة إلا به

« لتسون صفوفكم أو لتطمسن الوجوه ، ولهذا قال ابن الجوزي : الظاهر أنه مثل الوعيد في قوله تعالى ﴿ من قبل أن نطمس وجوهاً فنردها على أدبارها ﴾ نعم الأوامر والوعيد وفعل عمر وبلال أدلة على الوجوب ناهضة . وأما على بطلان الصلاة فلا بد من الدليل عليه . وقد يقال : إن حديث أبي هريرة في الصحيح بلفظ « فإن إقامة الصف من حسن الصلاة ، كما قال ابن بطلال يدل على حسن التسوية أى بعد تمام الصلاة من دونها ، قال : لأن حسن الشيء زيادة على تمامه . قال ابن حجر : قال القاضي عياض : تمام الشيء وحسنه بمعنى واحد . قال ابن حجر : ولفظ « من إقامة الصلاة ، لم يتفق عليه الرواة . قلت : وهو إشارة إلى الرد على ما استدل به ابن حزم على الوجوب من قوله في بعض طرق الحديث الصحيح « فإن إقامة الصف من تمام الصلاة ، قالوا : لأن إقامة الصلاة واجبة ، وكل شيء من الواجب واجب

(١) قوله « ولم يذكر أنه من أركانها ولا واجباتها ، أقول : التعبير بالآركان والواجبات ليس من المطرد ، واعتبارات الشارع له مسلم ، بل قال في الفاتحة « لا صلاة لمن لم يقرأ بأم القرآن ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم « فانك لم تصل ، وغايته كون هذا القول أو الفعل ركناً من الصلاة أو واجباً منها لم يقع التعبير به في لسان الشارع فيما لا تتم الصلاة إلا به ، وإن جاء فنادر

(٢) قوله « في مشهور الاصطلاح ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : وهذا الأخذ بعيد ، لأن لفظ الشارع لا يحمل إلا على ما دل عليه الوضع في اللسان العربي ، وإنما يحمل على العرف إذا ثبت أنه عرف الشارع لا العرف الحادث

فائدة : قيل الحكمة في تسوية الصفوف موافقة الملائكة في صفوفهم الذي طلبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كما أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة قال : خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « ألا تصفون كما تصف الملائكة عند

٦٩ - الحديث الثاني : عن الثَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا ، قَالَ :
 سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : « لَتُسَوَّنَّ صُفُوفُكُمْ ^(١) أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ
 وَجُوهِكُمْ » ^(٢)

ولمسلم : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يُسَوِّي صُفُوفَنَا ، حَتَّى كَأَنَّا يُسَوِّي بِهَا
 الْقِدَاحَ ، حَتَّى إِذَا رَأَى ^(٣) أَنْ قَدْ عَقَلْنَا ^(٤) عَنْهُ .. ثُمَّ خَرَجَ يَوْمًا ^(٥) قَقَامَ ، حَتَّى

رَبِّهَا ، ؟ قُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ وَكَيْفَ تَصِفُ الْمَلَائِكَةَ عِنْدَ رَبِّهَا ؟ قَالَ : « يَتَمَوَّنُ الصُّفُوفَ
 الْأُولَى وَيَتَرَاوُونَ فِي الصَّفِّ ، وَلَا يَخْفَى أَنْ فِيهِ زِيَادَةٌ عَلَى التَّسْوِيَةِ ، وَلَيْسَ فِيهِ
 تَصْرِيحٌ بِهَا

(١) (الحديث الثاني) قَالَ : « لَتُسَوَّنَّ ، أَقُولُ : بضم المشاة الفوقية وفتح السين
 المهملة وضم الواو المثقلة وتشديد النون ، ووقع في بعض روايات البخاري « لتسَوَّنَّ » ،
 بواوين على الأصل ، وحذفت في الرواية الأخرى تخفيفاً وأبقيت الضمة دليلاً عليها ،
 واللام لام القسم فهو مقدر هنا ، ولذلك أكد الفعل ، وقد صرح به في بعض الروايات
 عند أبي داود ، والله لتقيمَنَّ صفوفكم أو ليخالفنَّ الله بين قلوبكم ،

(٢) قَالَ : « أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وَجُوهِكُمْ » ، أَقُولُ : « أَوْ » ، للتقسيم ، أى أحد
 الأمرين لا زَمَ لا يَخْلُو الحال عن أحدهما . ووقع عند ابن جبان « بين قلوبكم » بدل
 « وجوهكم » ، فإن قلت باب المفاعلة يقتضى المشاركة ، والرب تعالى ليس مشاركاً لهم في
 المخالفة ، قلت : معناه ليرقعن الله المخالفة ، بقرينة بين

(٣) قَالَ : « حَتَّى إِذَا رَأَى » ، أَقُولُ : حذف جواب الشرط لقرينة المقام ،
 وتقديره « تركنا عن التسوية » ،

(٤) قَالَ : « عَقَلْنَا » ، أَقُولُ : بالعين المهملة فقاق مفتوحتين . وعند أبي داود
 « فقهن » . وغفل من صحف فقال إنه بالعين المعجمة

(٥) قَالَ : « ثُمَّ خَرَجَ يَوْمًا » ، أَقُولُ : هو عطف على جواب الشرط المحذوف ،

إِذَا كَادَ أَنْ يُكَبِّرَ ، فَرَأَى رَجُلًا بَادِيًا صَدْرُهُ ، فَقَالَ : عِبَادَ اللَّهِ ، لَتَسَوْنَّ صُفُوفَكُمْ ، أَوْ لَيُخَالِفَنَّ اللَّهُ بَيْنَ وَجُوهِكُمْ ،

« النعمان بن بشير ، - بفتح الباء ^(١) وكسر الشين المعجمة - ابن سعد بن ثعلبة الأنصاري ^(٢) . ولد قبل وفاة رسول الله ﷺ بثمان - أو ست - سنين . قال أبو عمر : والاول أصح إن شاء الله تعالى . قتل سنة أربع وستين بمرج راهط ^(٣) »

تسوية الصفوف : قد تقدم الكلام عليها . وقوله « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » معناه إن لم تسووا . لأنه قابل بين التسوية وبينه ، أى الواقع أحد الأمرين : إما التسوية أو المخالفة

وكان يظهر لى فى قوله « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » أنه راجع إلى اختلاف القلوب وتغير بعضهم على بعض ^(٤) ، فان تقدم إنسان على الشخص ، أو على الجماعة ،

أى تركنا مدة على عدم الأمر بالتسوية لظنه استمرارنا على تسوية الصفوف ، فثم على بابها لإفادة الترتيب والتراخي

(١) قوله « بفتح الباء » أقول : ونعمان بضم النون . وفى القاموس معرفة النعمان بلد اجتاز به النعمان بن بشير فدفن به ولداً ونسب إليه

(٢) قوله « الأنصاري » أقول : الخزرجى الجليل ، الصحابى ابن الصحابى ، كان كريماً جواداً شجاعاً ، روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مائة حديث وأربعة عشر حديثاً ، اتفقا على خمسة ، وانفرد البخارى بحديث ، ومسلم بأربعة

(٣) قوله « بمرج راهط » أقول : بفتح الميم فراء ساكنة فجيم ، وراهط بالراء فهاء فطاء ، اسم موضع قريب من دمشق

(٤) قوله « وتغير بعضهم على بعض » أقول : يريد يتغير بعضهم على بعض من المودة إلى العداوة بقريئة المقام لا بمجرد التغير ، فلا يلزم تفسير الخاص بالعام ، فلا يفهم أن قوله « فان تقدم الإنسان على الشخص الخ » من أفراد التغير وليس كذلك إذ هو علة باعثة ، والواقع فى المخالفة علة غائية

وتخليفه إياهم ، من غير أن يكون مُقَاماً للإمامة بهم ، قد يوغر صدورهم . وهو موجب لاختلاف قلوبهم ، فعبّر عنه بمخالفة وجوههم ^(١) . لأن المختلفين في التباعد والتقارب يأخذ كل واحد منهما غير وجه الآخر . فإن شئت بعد ذلك أن تجعل ^(٢) « الوجه ، بمعنى « الجهة » ، وإن شئت أن تجعل « الوجه ، معبراً به عن اختلاف المقاصد وتباين النفوس ، فإن من تباعد عن غيره وتنافر ، رَوَى وجهه عنه . فيكون المقصود التحذير من وقوع التباغض والتنافر ^(٣) . وقال القاضي عياض ^(٤) رحمه الله ، في قوله « أو ليخالفن الله بين وجوهكم » ، يحتمل أنه كقوله « أن يحول الله صورته صورة حمار » ، فيخالف بصفقتهم إلى غيرها من المسوخ ، أو يخالف بوجه من لم يقم صفة ويعبر صورته عن وجه من أقامه ، أو يخالف باختلاف صورها بالمسخ والتغيير

(١) قوله ، فعبّر عنه بمخالفة وجوههم ، أقول : فهو مجاز مرسل ، من باب التعبير بالسبب عن المسبب ، فإن اختلاف الوجوه مسبب عن اختلاف القلوب ، كما أن تشابه الأقوال مسبب عن تشابه القلوب ، قال تعالى ﴿ وقال الذين لا يعلمون لولا يكلمنا الله أو تأتينا آية ، كذلك قال الذين من قبلهم مثل قولهم تشابهت قلوبهم ﴾

(٢) قوله « فإن شئت بعد ذلك أن تجعل » ، أقول : أى بعد التعبير عنه بمخالفة وجوههم مجازاً ، فإن الوجه ليس المراد به الجارحة بل يراد به أحد أمرين : إما الجهة وهو حقيقة فيها ، أو يجعله معبراً به عن اختلاف المقاصد مجازاً تعبيراً أيضاً بالسبب عن المسبب كما بينه بقوله « فإن من تباعد عن غيره » ،

(٣) قوله « فيكون المقصود التحذير عن وقوع التباغض والتنافر » ، أقول : أى المقصود من الحديث الحث على تجنب أسباب التباغض والتنافر

(٤) قوله « وقال القاضي عياض » ، أقول : حمل التخالف على أحد ثلاثة معان : المسخ بأن مخالفة وجهه بعدم إقامة الصف وجهه الخلق ، وهو يناسب ما أسلفناه من رواية أبي أمامة عند أحمد بلفظ « أو لتطمسن الوجوه » ، فانه تغيير لخلقها . والثاني أن يراد تخالف وجه من لم يقم الصف ووجه من أقامه فيختلفان بتشويه صورة الأول وإبقاء الثاني على سمته الخلق ، أو بأن يحدث في الثاني نضارة وحسناً ونوراً لا يوجد

وقال شيخنا (١) فسح الله في مدته : أقول أما الوجه الأول - وهو قوله فيخالف بصفتهم إلى غيرها من المسوخ - فليس فيه محافظة ظاهرة على مقتضى لفظة « بين » (٢) ، والأليق بهذا المعنى أن يقال : يخالف وجوهكم عن كذا (٣) ، إلا أن يراد المخالفة بين وجوه من مسخ ومن لم يمسح ، وهو الوجه الثاني . وأما الوجه الأخير : ففيه محافظة ظاهرة (٤) على معنى بين ، إلا أنه ليس فيه محافظة قوية على قوله « وجوهكم » ، فإن تلك المخالفة مخالفة بعد المسخ ، وليست تلك صفة وجوههم عند المخالفة في الفعل ، والأمر في هذا قريب محتمل .

وقوله « القداح » (٥) ، هي خشب السهام حين تبرأ وتنحت ونهياً للرعى . وهي

في الأول فيصدق أنها قد تخالفت الوجوه ، فالمراد بالوجوه وجوه من أقام الصف ووجوه من لم يتمها بخلاف الوجه الأول فإنه يراد به وجوه من لم يتم الصف ، الثالث لتخالف الوجوه بعضها بعضاً بالمسح فلا تكون ممسوخة على صفة واحدة بل يمسح كل وجه إلى هيئة غير هيئة الآخر مما يقتضيه التشويه والقبح كما يقتضيه مقام الوعيد ، والمراد بالوجوه هنا ما أريد بها في الوجه الثاني

(١) قوله « وقال شيخنا السراج » ، أقول : والفائل « وقال شيخنا » ، هو ابن الأثير المستمل عن المحقق ابن دقيق العيد شرحه هذا الطالب منه تأييده كما سلف في ديباجة الشرح

(٢) قوله « فليس فيه محافظة على مقتضى لفظة بين » ، أقول : فإنها تقتضى المخالفة بين الوجوه المذكورة ، وإذا حملت على جعلها ممسوخة بصفة واحدة فلا تخالف بينها ، وقد قدمنا لك أن المراد بين هذه الوجوه المسوخة وبين خلقتها الأصلية ، وكأنه أراد هذا بقوله « محافظة ظاهرة » ، فإن هذا محاطة في الجملة وإن كانت خفية

(٣) قوله « عن كذا » ، أقول : أى عن خلقتها الأصلية

(٤) قوله « محافظة ظاهرة » ، أقول : هو ظاهر ، فإن عبارة القاضي عياض في الإكمال كعبارة السراج

(٥) [قوله « القداح الخ » ، جمع قدح] ، وفي شرح سنن أبي داود : هو السهم

عما يطلب فيها التحرير ، وإلا كان السهم طائشاً ، وهى مخالفة لغرض إصابة الغرض .
فغضب به المثل لتحرير التسوية لغيره

وفى الحديث دليل على أن تسوية الصفوف من وظيفة الإمام ^(١) . وقد كان بعض
أئمة السلف ^(٢) يوكل بالناس من يسوى صفوفهم

وقوله « حتى إذا رأى أن قد عقلنا ، يحتمل أن المراد أنه كان يراعيهم فى التسوية
ويراقبهم ، إلى أن علم أنهم عقلوا المقصود منه وأمتلوه » ^(٣) ، فكان ذلك غاية لمراقبتهم
وتكلف مراعاة إقامتهم

قبل أن يراش ويركب فيه النصل ، ومثله فى القاموس ، والآنسب ما ذكره الشارح لتمام
وجه الشبه فى التسمية كما لا يخفى

(١) قوله « على أن تسوية الصفوف من وظيفة الإمام ، أقول : لأن قوله
« كان يسوى صفوفنا ، ظاهر فى توأيه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بنفسه ، وبشهادته
له ما عند أبى داود أنه « كان صلى الله عليه وآله وسلم يتخلل الصفوف من ناحية إلى
ناحية يمسح صدورنا ومناكبنا ، الحديث . وفى بعضها « انه كان يأمر بذلك ، وجمع
بين الأحاديث أنه باشر مرة بنفسه ومرة بأمره

(٢) قوله « وقد كان بعض أئمة السلف ، أقول : المراد فانه من وظيفة الإمام
بأن يفعله بنفسه أو يأمر به ، وما أدرى هل يعنى ببعض أئمة السلف الخليفة أو إمام
الصلاة ، ولكل وجه ، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم هو الإمام لأهل عصره ،
وعمل بها الخلفاء بعده ، ووكلوا من يقيم الصفوف وشددوا حتى إذا استوت كبروا ،
وقد تقدم عن عمر وبلال رضى الله عنهما أنهما كانا يضربان لإقامة الصف

(٣) قوله « يحتمل أن يكون المراد يراعيهم ويراقبهم إلى أن علم أنهم عقلوا ، .
أقول : أراد أن « رأى ، يحتمل الرؤية البصرية وأنه كان يلاحظ صفوفهم من خلفه ،
لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان فى الصلاة يرى من خلفه كما يرى من قدامه ، فالمراد
من « عقلنا ، امتلأنا المسبب عن عقلنا . إذ لا يدرك كونهم عقلوا بالبصر ، ويحتمل أن
يراد الرؤية القلبية أى علم ذلك أو ظنه

وقوله ، حتى إذا كاد أن يكبر فرأى رجلاً بادياً صدره ، فقال : عباد الله ، الخ يستدل به على جواز كلام الإمام فيما بين الإقامة والصلاة لما يعرض من حاجة .
وقيل : إن العلماء اختلفوا في كراهة ذلك ^(١)

* * *

٧٠ — الحديث الثالث : عن أنس بن مالك رضي الله عنه : « أن جدته مائكة دعت رسول الله ﷺ لطعام صنعته له ، فأكل منه ، ثم قال : قوموا فلاصل لكم . قال أنس : فقممت إلى حصير لنا قد اسود من طول ما لبس ، فنضخته بماء ، فقام عليه رسول الله ﷺ ، وصفت أنا واليتيم وراة ، والعجوز من ورائنا . فصلى لنا ركعتين ، ثم انصرف ، ولمسلم : أن رسول الله ﷺ صلى به وبأمة ، فأقامني عن يمينه ، وأقام المرأة خلفنا ،

قال صاحب الكتاب ^(٢) : اليتيم هو : ضميرة ، جد حسين بن عبد الله بن ضميرة ^(٣)

(١) قوله ، وقيل إن العلماء اختلفوا في كراهية ذلك ، أقول : في الإكمال أنه خالف فيه أبو حنيفة وقال : التكبير إذا قال قد قامت الصلاة . قلت : قوله ، كاد أن يكبر ، أي قارب فعل التكبير ، والمقاربة يحتمل أنها قبل قول المقيم قد قامت الصلاة فلا ينهض على أبي حنيفة

(٢) (الحديث الثالث) ، قال صاحب الكتاب ، أقول : أي مؤلف العمدة

(٣) قوله ، قيل هو ضميرة ، أي ضميرة جد حسين بن عبد الله بن ضميرة ، قال في الفتح : كذا ذكره ابن حبيب ولم يذكره غيره ، وأظنه سمعه من حسين بن عبد الله أو من غيره من أهل المدينة

« مليكة ، بضم الميم وفتح اللام . وبعض الرواة رواه بفتح الميم وكسر اللام .
والأصح الأول . قيل هي أم سليم . وقيل : أم حرام . قال بعضهم : ولا يصح
وهذا الحديث رواه إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة ^(١) عن أنس بن مالك .
فقيل : الضمير في « جدته » ، عائد على إسحاق بن عبد الله ، وأنها أم أيه . قاله الحافظ
أبو عمر . فعلى هذا : كان ينبغي للمصنف أن يذكر إسحاق . فانه لما أسقط ذكره تعين
أن تكون جدة أنس . وقال غير أبي عمر : إنها جدة أنس ^(٢) ، أم أمه . فعلى هذا :
لا يحتاج إلى ذكر إسحاق . وعلى كل حال فالأحسن إثباته

(١) قوله « رواه أبو طلحة إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة » أقول : هو
أبو طلحة الأنصاري زوج أم سليم والددة أنس بن مالك بعد أيه مالك بن النضر ،
وولدت له عبد الله بن أبي طلحة المذكور وبورك فيه ، وهو والد إسحاق بن عبد الله ،
كان فقيهاً ، وإخوته عشرة كلهم حمل عنه العلم ، فأم سليم جدة إسحاق بن عبد الله من
قبل أيه فانها أم أيه وهي أم أنس ، فأنس أخو عبد الله من أمه فهو عم إسحاق من
قبل أمه . والذي في البخاري عن إسحاق بن أبي طلحة في رواية الكشميني ، وللباقيين
إسحاق بن عبد الله بن أبي طلحة

(٢) قوله « انها جدة أنس » أقول : في فتح الباري أنه جزم ابن سعد وابن
منده بأنها جدة أنس ، وهو مقتضى كلام إمام الحرمين في النهاية . ومن تبعه وكلام
عبد الغنى في العمدة ، وهو ظاهر السياق ، ويؤيده ما روياه في فوائد العراقيين لأبي
الشيخ من طريق القاسم بن يحيى المقدم عن عبيد الله بن عمر عن إسحاق بن أبي طلحة
عن أنس قال : أرسلتني جدتي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم واسمها مليكة فجاءنا
فحضرت الصلاة . . الحديث . وقال ابن سعد : أم سليم بنت ملحان ، ثم قال : وأما
مليكة بنت مالك بن عدى انتهى . فهذا صريح أن مليكة جدة لأنس كما هي جدة
لإسحاق بن عبد الله ، إلا أنها جدته أم أم أيه وأنس هي أم أمه ، فكلام العمدة على
هذا صحيح . ورواية النسائي عن إسحاق بن عبد الله أن أم سليم . . الحديث صحيح ،
لاحتمال أن كلاماً من الأم وبنتها بعثت له صلى الله عليه وآله وسلم من يستدعيه

ولم يكن له نية لبسه فافترشه أنه يحث^(١) . والثانية : أن افتراش الحرير لباس له ، فيحرم ، على أن ذلك - أعني افتراش الحرير - قد ورد فيه نص يخصه^(٢)

وقوله « فضحته ، النضح : يطلق على الغسل ، ويطلق على ما دونه . وهو الأشهر . فيحتمل أن يريد الغسل . فيكون ذلك لأحد أمرين ، إما لمصلحة دينية وهي تليينه وتهيته للجلوس عليه^(٣) ، وإما لمصلحة دينية ، وهي طلب طهارته ، وزوال ما يعرض من الشك في نجاسته ، لطول لبسه . ويحتمل أن يريد ما دون الغسل^(٤) . وهو النضح

كبيراً قدر طول الرجل فأكثر فإنه يقال له حصير ، ولا يقال له خمرة ، وكل ذلك يصنع من سعف النخل وما أشبهه

(١) قوله « أنه يحث » أقول : الأيمان مبنية على العرف ، ولا يسمى فيه الفراش لباساً . وفي القاموس فسر اللباس بما يلبس

(٢) قوله « وقد ورد فيه نص يخصه » أقول : أى ورد في تحريم افتراش الحرير نص أخرجه البخارى ، وفيه النهى عن الجلوس على الحرير ، والمشهور عن المالكية منع الجلوس عليه . وقال عبد الملك من المالكية : يجوز افتراشه ، وعلق التحريم باللبس . قال المازرى يريد حديث البخارى برد ما قاله ، قال : وكذا إذا كان بطناً لما يجلس عليه أو محشواً فيما يجلس عليه كما يحشى الصوف ، قلت : لأن الجميع افتراش

(٣) قوله « للجلوس عليه » أقول : لكونه قد طال لبسه ، يدل على أنه لا يحتاج إلى تليينه وتهيته للجلوس ، إذ طول لبسه مغن عن ذلك ، إلا أن يدعى أنه قد طوى بعد طول اللبس فاحتاج إلى تليينه ، وهذا يحتاج إلى دلائل

(٤) قوله « يحتمل أن يريد ما دون الغسل » أقول : هو الأقرب ، فإنه على الأول يؤدي إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى عليه وهو مبتل ماء ، فإنه لم يذكر أنس مهلة بين نضحه والصلاة حتى ييبس منه الماء ، والصلاة عليه وهو مبتل صلاة على حالة غير مناسبة

الذى تستجبه المالكية لما يشك في نجاسته . وقد قرب ذلك ^(١) بأن أبا عمير ^(٢) كان معهم في البيت ، واحتراز الصبيان من النجاسة بعيد ^(٣)

وقوله « فصففت أنا واليتيم وراه » حجة لجمهور الأمة في أن موقف الاثنين وراه الإمام . وكان بعض المتقدمين ^(٤) يرى أن يكون موقف أحدهما عن يمينه .

(١) قوله « وقد قرب ذلك » أقول : هذا التقريب يصاح للأمرين ، وهو في الآخر أوضح

(٢) قوله « أبا عمير » أقول : هذا هو أبو عمير بن أبي طلحة زيد بن سهل ، وهو أخو أنس بن مالك لأمه وأمهما أم سليم ، وهو الذى قال له صلى الله عليه وآله وسلم « ما فعل النغير يا أبا عمير » قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم أحسن الناس خلقاً ، وكان لى أخ لأم يقال له أبو عمير فطيم ، وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا جاءنا قال « يا أبا عمير ما فعل النغير » لنغر ^(١) كان يلعب به . مات صغيراً ، وفي موته لأم سليم مع أبيه قصة

(٣) قوله « واحتراز الصبيان عن النجاسة بعيد » أقول : الاضافة إلى المفعول كما يقتضيه قوله « بعيد » ، والفاعل أهلهم أو من يكفلهم ، إذ الاحتراز من الصبيان متنفذ

(٤) قوله « وكان بعض المتقدمين » أقول : يروى لابن مسعود رضى الله عنه ، لما في صحيح مسلم عن علقمة والأسود أنهما دخلا على عبد الله فقال : أصلى من

(١) النغر نوع من الطيور له صوت حسن ، وكان ﷺ بلاطف أبا عمير هذا كالتعزية له لأنه رآه حزينا . وهذا من حسن خلقه ﷺ . والقصة التى ذكرها هي أن أبا عمير لما مات لحقته أمه وتزينت بأحسن زينة لديها . ولما حضر والده قدمت له عشاءه ، ولما فرغ ورآها متبينة واقفها ، ولما فرغ قالت له : إذا أردعك أحد ودبعة ثم طلبها هل تدفعها اليه ؟ قال نعم ، فقالت : اتفن ابنك ، فغضب وذهب إلى النبي ﷺ وأخبره فقال : بارك الله لكما في ليتكما ، فحملني وولدت عبد الله بن أبي سليم فجاء به والده إلى النبي ﷺ ، فأخذه وحسكه بتمر ودعا له فصار من خيار عباد الله ، ورزق عشرة من الولد كلهم يحملون في سبيل الله

والآخر عن يساره . وفيه دليل على أن للصبي موقفاً في الصف ^(١) ، وعلى أن موقف المرأة وراء موقف الصبي

خلفكما ؟ قالوا : نعم . فجعل أحدهما عن يمينه والآخر عن شماله ، ثم ركعنا فوضعنا أيدينا على ركبنا ثم طبق بين يديه ثم جعلهما بين نخذه ، فلما صلى قال : هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قال ابن عبد البر : لا يصح رفعه ، والصحيح عندهم الوقف على ابن مسعود . قال النووي في الخلاصة : الثابت في صحيح مسلم أن ابن مسعود فعل ذلك ولم يقل : هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفعله . قيل : كأنهما ذهلا أن مسلماً أخرجه من ثلاث طرق لم يرفعه في الأولين ورفع في الثالثة وقال : هكذا فعل الخ . وأجيب عنه - على صحة رفعه - باحتمال أنه فعله لضيق المكان ، أو أنه منسوخ كما قال الحازمي ، لأنه إنما تعلم هذه الصلاة بمكة إذ فيها التطبيق وأحكام أخرى متروكة وهذا من جملة ما ، وبما أخرجه مسلم عن عبادة بن الصامت عن جابر قال : سرت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة فقام يصلي ، فقممت عن يساره ، فأخذ يدي فأدارني عن يمينه ، فجاء ابن صخر حتى قام عن يساره فأخذنا بيديه جميعاً فدفعنا حتى أقامنا خلفه . ومثله في الحديث . قلت : وكان ابن مسعود لم يبلغه هذا النص أو رأى الفعل غير حجة على الوجوب وأن ذلك أحد الجائزين . ويبعده دفع الرجائين فإنه كما قيل أبلغ من المنع القولي ، وهو ينفي الإباحة وأن يكون من فعل أحد الجائزين ، وعلى فرض التزل فيكون فعله صلى الله عليه وآله وسلم مع عبد الله بن مسعود إيمان الجواز ، ودفعه الرجائين طالباً للسنة والأفضلية ، وهو أقل ما يقتضيه تأثيره على الشق المخالف ، وبهذا يندفع التعارض ويجتمع شمل الحديثين

(١) قوله . وفيه دليل على أن للصبي موقفاً في الصف الخ ، أقول : أشار إلى الخلاف في ذلك وفي أنه لا يسد الجناح . قالوا لأنه ليس بمصل حقيقة . وجمهور الأمة على أنه يسد الجناح وأن له حقاً لهذا الحديث ، وجذب ابن عباس إلى يمينه .

ولم يُحسن من استدل به على أن صلاة المنفرد خلف الصف صحيحة . فإن هذه الصورة ليست من صور الخلاف ^(١) . وأبعد من استدل به على أنه لا تصح إمامتها للرجال ، لأنه وجب تأخيرها في الصف ، فلا تتقدم إماماً ^(٢)

وقوله : ثم انصرف ، الأقرب أنه أراد الانصراف عن البيت . ويحتمل أنه أراد الانصراف من الصلاة . أما على رأى أبي حنيفة فبناء على أن السلام لا يدخل تحت مسمى الركعتين ، وأما على رأى غيره فيكون الانصراف عبارة عن التحلل الذي يستعقب السلام ^(٣)

وفي الحديث دليل على جواز الاجتماع في النوافل خلف إمام
وفيه دليل على صحة صلاة الصبي ^(٤) والاعتداد بها . والله أعلم

وقولهم لأنه ليس بمصل حقيقة دعوى ظاهرة البطلان مصادمة للسنة النبوية
(١) قوله : من صور الخلاف ، أقول : فإن الخلاف فيما إذا لم يكن امرأة ،
إذ هي لا تنضم إلى صفوف الرجال

(٢) قوله : لأنه واجب تأخيرها فلا تتقدم إماماً ، أقول : وذلك أنه إنما
وجب تأخيرها لعدم جواز انضمامها إلى الرجال ، لا لأن موقوفها دائماً أخيراً . قلت :
ووجه استنباط من أخذ من هذا الحديث أن العلة المانعة لانضمامها هي كونها عورة
تشرف حالة الصلاة عن كشفها على المصلين ، وهذه العلة جارية مع تقدمها بقياس
الأولى لما فيها من ظهور قدمها وقوامها وكثير من محاسنها تساوى أو تزيد على علة
مزامحتها ، فلا يخلو الاستنباط من هذا الحديث عن قوة ظاهرة

(٣) قوله : عبارة عن التحلل الذي يستعقب السلام ، أقول : هذا الأقرب فإنه
كثيراً ما جاء في الأحاديث التعبير بالانصراف عن ما يستعقب السلام

(٤) قوله : صلاة الصبي ، أقول : في القاموس أن الصبي من لم يفطم ، ولكنه
غير مراد هنا ، فلا يعرف الصلاة الذي يعتد بصلاة الصبي وكأن المراد ما قبل البلوغ
مطلقاً من بعد الأربع أو الخمس من سن التمييز ، ويتفاوت الصبيان حداقة وبلاهة فلا

٧١ - الحديث الرابع : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال :
بِئْسَ عِنْدَ خَاتَمِ مَيْمُونَةٍ ، فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ^(١) ، فَقُمْتُ عَنْ
يَسَارِهِ ، فَأَخَذَ بِرَأْسِي فَأَقَامَنِي عَنْ يَمِينِهِ ،
خَالَتُهُ مَيْمُونَةُ : بِنْتُ الْحَارِثِ ^(٢) ، أُخْتُ أُمِّهِ أُمُّ الْفَضْلِ بِنْتُ الْحَارِثِ ^(٣) .

يعين حد لذلك سوى التميز . وأشار الشارح رحمه الله بهذا إلى الخلاف في عبادات
الصبي هل هي صحيحة أم لا ؟ وأراه متفرعاً على البلوغ : هل شرط في الوجوب ، أو
شرط في الصحة ؟ ويتفرع عليها الكلام في الأعواض والثواب ، كما هو مبسوط في
أصول الدين

(١) (الحديث الرابع) قال « من الليل » أقول : جوِّز ابن الملقن كون « من »
تبعيضية أو ظرفية ، قال البرماوى : الظاهر الثانى

(٢) قوله « ميمونة بنت الحارث » أقول : هي أم المؤمنين رضي الله عنها ، وهي
بنت الحارث بن حرب الهلالية ، تزوجها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سنة
ست من الهجرة وقيل سنة سبع ، قيل كان اسمها برة فسماها رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ميمونة قاله كريب عن ابن عباس . روى لها عن رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ستة وأربعون حديثاً . ماتت بسرف بسين مهلة مفتوحة ثم رآه مكسوره
ثم فاء ، موضع بينه وبين مكة عشرة أميال ودفنت هناك ، وبني بها النبي صلى الله عليه
وآله وسلم هناك أيضاً . توفيت سنة إحدى وخمسين ، وصلى عليها عبد الله بن عباس

(٣) قوله « أخت أمه أم الفضل » أقول : الصحابية رضي الله عنها ، واسمها
لبابة بنت الحارث بن حرب الهلالية زوجة العباس بن عبد المطلب رضي الله عنهما
وأم أولاده ، وكانت من المنجيات ، ولدت للعباس ستة رجال لم تلد امرأة مثلهم :
الفضل وعبد الله ومعبد وعبيد الله ومُثَمَّم وعبد الرحمن . وأسلمت لبابة هذه قديماً ،
قال الكلبي ومحمد بن سعد وغيرهما : هي أول امرأة أسلمت بعد خديجة رضي الله
عنها ، وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يزورها ، وهي لبابة التكبرى وأختها لبابة

ومبته عندها فيه دليل على جواز مثل ذلك ، من المبيت عند المحارم مع الزوج ^(١) .
وقيل : إنه تحريمي لذلك وقتاً لا يكون فيه ضرر بالنبي ﷺ ، وهو وقت الحيض ^(٢)
وقيل : إنه بات عندها لينظر صلاة النبي ﷺ ^(٣)

وفيه دليل على أن للصبي موقفاً مع الإمام في الصف ^(٤) ، وإذا أخذ بما ورد في
غير هذه الرواية من أنه دخل في صلاة النفل بعد دخول النبي ﷺ في الصلاة ، ففيه
دليل على جواز الشروع في الاتمام بمن لم ينو الإمامة ^(٥)

الصغرى أم خالد بن الوليد . اختلف في صحبتها وإسلامها فأثبتها الواقدي . روى لأم
الفضل عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثون حديثاً ، اتفقا على حديثين ، ولمسلم
حديث

(١) قوله « من المبيت عند المحارم مع الزوج » ، أقول : أى في منزل واحد .
(٢) قوله « وهو وقت الحيض » ، أقول : فيه أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم
يضاجع الحائض من نسائه ، فلا ضرار حاصل إلا أن يكون لا ضرر إلا بترك الجماع
فانه ستركه للمانع ، لكنه يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم قد كان يباشر الحائض
أى بالاستمتاع منها ، فالظاهر أنه لا يمنع الصبي النائم من في المنزل عن قضاء حاجته
مع أهله ، وأما المكلف فلا يدل الحديث على جواز مبيته ولا نفيه ، إلا أن يوجد
في الصبي علة لا يلغى اعتبارها في المكلف فلا يقاس عليه كما قد يفهمه كلام الشارح من
الاطلاق . وإن كان قد احتسب عنه بقوله مثل ذلك

(٣) قوله « لينظر إلى صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم » ، أقول : ليس مقابلاً
للأقوال السابقة ، بل بيان لعة المبيت

(٤) قوله « موقفاً في الصف مع الإمام » ، أقول : هو موقف المكلف معه بلا
فرق ، سيما وهو عن يمين الإمام ، وهذا أخص مما تقدم في أحكام الحديث الأول

(٥) قوله « بمن لم ينو الإمامة » ، أقول : وهو مذهب مالك . وذهب بعضهم
إلى منعه لغير الإمام والمؤذن ، وذهب أبو حنيفة إلى منع ذلك للنساء دون الرجال ،

وفيه دليل على أن موقف المأموم الواحد مع الإمام عن يمين الإمام (١)
وفيه دليل على أن العمل اليسير في الصلاة لا يفسدها (٢)

باب الإمامة

٧٢ — الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال

«أما يخشى^(٣) الذى يرفع رأسه قبل الإمام أن يحول الله رأسه رأس حمار،

وذهب بعضهم إلى جواز ذلك مع اشتراط إحداث نية متوسطة ، وصار استدلال الجميع قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا عمل إلا بنية» ، فمالك خصص ذلك العموم بهذا الحديث ، وأما من خصصه بالإمام فلعنه يزعم أنه يستحب فيه الإمام وإن لم يصل إماماً ، لكن لا يظهر وجه إجراء الحكم فى المؤذن . ووجه ما ذهب إليه أبو حنيفة اشتراط نية الإمام المأمومين ، وكان الغالب أن لا ينوى الإمام الإمامة بالرجال . وما ذهب إليه آخرون أبقوا الحديث على عمومته ، فحين نشأ الفعل حصلت النية ولا يضر توسطها . وفائدة الخلاف تظهر فى من لحق بالإمام ولم يفهم الإمام لحوقه ، فعند ذلك تصح صلاته مؤتماً مطلقاً ، وعند الحنفية تصح للرجال دون النساء ، وعند الآخرين لا تصح

(١) قوله «عن يمين الإمام» ، أقول : وذهب سعيد بن المسيب أنه يقف عن يساره ، ولم يتابع عليه

(٢) قوله «أن العمل اليسير فى الصلاة لا يبطلها» . أقول فانه صلى الله عليه وآله وسلم أخذ برأسه ، وهو عمل يسير ، ولذلك أدلة غير هذه ستأتى إن شاء الله تعالى

(٣) قوله (باب الإمامة - الحديث الأول) : قال «أما يخشى» ، أقول : بفتح

الهمزة وتخفيف الميم حرف استفتاح ، ويخشى يخاف ، لفظه خبر ومعناه نهى

أَوْ يَجْعَلُ ^(١) صُورَتَهُ صُورَةَ حِمَارٍ؟

الحديث دليل على منع تقدم المأموم على الإمام في الرفع من الركوع والسجود ^(٢)
هذا منصوصه ، ووجه الدليل : التوعد على الفعل . ولا يكون التوعد إلا على
عند ————— وع ^(٣)

نكتة : قال ابن العربي ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن الله تعالى سلط
الشيطان على الإنسان في إفساد صلاته عليه : قولاً بالوسوسة حتى لا يدري كم صلى ،
وفعلاً بالتقدم على الإمام فيختل الاقتداء . فأما الوسوسة فدواؤها الذكر ، وأما
التقدم فعلته طلب الاستعجال ، ودواؤه أنه لا يسلم حتى يسلم الإمام ، فلا يستعجل في
هذه الأفعال

(١) قوله « أو يجعل » أقول : وإياه الخارى بلفظ « يجعل » فيهما ، وكذا ذكره
الحمدى في جمعه بين الصحيحين ، وذكره المجد بن تيمية بلفظ « يحول » فيهما ونسبه
لرواية الجماعة ، والمصنف ذكره في الأولى دون الثانية قاله الزركشى

(٢) قوله « في الرفع من الركوع والسجود » أقول : الموجود من رفع الرأس
منحصر في ذلك ، فحمل على المطلق على أفراده . وفي سنن أبي داود من حديث أبي
هريرة بلفظ « إذا رفع رأسه والإمام ساجد » قيل وهو مبين لرواية الصحيحين هذه ،
فيكون على هذا أيضاً في السجود ، ويلحق به الركوع بكونه في معناه ، فلا يتم قول
الشارح إنه نص فيهما . على أنه قد تعقب إلحاق الركوع به بالفرق بينهما ، فإن للسجود
مزية وفضيلة ليست في الركوع ، فإن أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد ، ولأنه
غاية الخضوع المطلوب

(٣) قوله « ولا يكون التوعد إلا على ممنوع » أقول : أى ممنوع منه حظراً ،
إذ لا وعيد على مكروه . والشارح أطلق العبادة ، وقال النووي : ظاهره يقتضى تحريم
الرفع قبل الإمام لأنه توعد عليه بالمسح وهو أشد العقوبات ، ومع القول بالتحريم
فالأكثر على أنه يأثم فاعله وتحزبه صلاته . وقال أحمد والظاهرية ويروى عن عمر :

ويُقاس عليه السبق في الخفض ^(١) ، كالمهوى إلى الركوع والسجود
وفي قوله ﷺ ، أما يخشى الذي يرفع رأسه قبل الإمام ، ما يدل على أن فاعل
ذلك متعرض لهذا الوعيد ^(٢) . وليس فيه دليل على وقوعه ولا بد ^(٣)

تبطل صلاته ، وذلك لأن النهي يقتضى الفساد ، وعند أحمد لو صحت صلاته يرجى
له ثواب ولم يخش عليه العقاب . قلت : وتسميته نهياً لأنه في معنى النهي ، وإلا فليس
بنهى . نعم ورد في روايات أخر . قلت : وكان الشارح المحقق لم يحزم بالتحريم ، بل
أنى بعبارة جملة ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يحزم بتغيير الصورة ، بل جعله
أمراً مخوفاً ، ومن شأن المخوف تجويز خلافه . والله أعلم

(١) قوله ، ويقاس عليه السبق في الخفض ، أقول : بل قد ورد النص بالنهي
عن التقدم في الموضعين منهما أيضاً في حديث أخرجه البزار من رواية أبي هريرة
، الذي يخفض ويرفع قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان ، وروى ابن أبي شبة عن
أبي هريرة أيضاً ، الذي يرفع رأسه ويخفضه قبل الإمام إنما ناصيته بيد الشيطان
يخفضها ويرفعها ، وبأن حديث البزار أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا قال سمع الله
إن حمده لم يمس منا أحد ظهره حتى يقع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ساجداً
ثم تقع سجوداً بعده ، ، وحديث ، إنما جعل الإمام ليؤتم به ، فإذا ركع فاركعوا ، وإذا
سجد فاسجدوا ، يدل لذلك ، وهذا نص في كل خفض ورفع ، مغن عن القياس الذي
سلف

(٢) قوله ، متعرض لهذا الوعيد ، أقول : قد نقل أنه إنما وقع هذا الحديث
بعد الإعلام بأن فاعل ذلك تحول صورته ، إذ الخوف إنما يقع لأمر متوقع ، ولا
يتوقع إلا شيء قد حصل في الاعتقاد

(٣) قوله ، أن يقع ذلك ولا بد ، أقول : قد أفاد الحديث أن مخالفة الإمام
ما ذكر مقتضى تام لوقوع ما توعد به ، وكونه يتخلف الوقوع لما نفع لا يقدح في
ذلك ، وكان الشارح المحقق أخذ عدم الجزم بالوقوع من قوله صلى الله عليه وآله

وقوله « أن يحول رأسه رأس حمار ، أو يجعل صورته صورة حمار ، يقتضى تغيير الصورة الظاهرة ^(١) . ويحتمل أن يرجع إلى أمر معنوى مجازى . فإن الحمار موصوف بالبلادة . ويستعار هذا المعنى ^(٢) للجاهل بما يجب عليه من فروض الصلاة ومتابعة الإمام . وربما رجع هذا المجاز ^(٣) بأن التحويل فى الصورة الظاهرة لم يقع مع كثرة رفع المأمومين قبل الإمام . ونحن قد بينا أن الحديث لا يدل على وقوع ذلك . وإنما يدل على كون فاعله يتعرض لذلك ، وكون فعله صالحاً لأن يقع عنه ذلك الوعيد . ولا يلزم من التعرض للشيء وقوع ذلك الشيء .

وسلم ، أما يخاف ، فإن الخوف قد يقع وقد لا يقع ، ولما عبر الحكيم بهذه العبارة دل على أنه لا يقتضى الوقوع حتماً ولا عدمه

(١) قوله « تغيير الصورة الظاهرة ، أقول : وهو الظاهر ، وبديل عليه وقوعه كذلك كما رواه ابن الملقن فى شخص أو شخصين فى أزمنة قديمة . قلت : رواه ابن حجر الهيثمى فى فهرسته على أن التحويل مطلق فى الأزمنة ، فيحتمل أنه يقع فى دار الدنيا أو البرزخ أو الآخرة لبعض ، أو يقع بعض فى هذه وفى هذه ، ومن هنا يعرف ضعف ما يجهى به الشارح من قوله « وربما رجع هذا المجاز ، بأن التحويل فى الصورة الظاهرة لم يقع مع كثرة رفع المأمومين قبل الإمام ، ولا يتم الترجيح به ، إذ هو مبنى على أن المراد التحويل فى هذه الدار

(٢) قوله « ويستعار هذا المعنى » . أقول : أى يستعار لفظ حمار استعارة مصرحة ، فيطلق على الجاهل بما يجب عليه لمشاركته للحمار فى المعنى الذى هو البلادة ، فقول « هذا المعنى ، تسامح ، فإن الاستعارة للفظ بواسطة المعنى ، فهو مجاز مرسل من إطلاق السبب على المسبب

(٣) قوله « وربما رجع هذا المجاز ، أقول : إشارة إلى ضعف الترجيح بهذين الأمرين : أحدهما أن الحديث لم يدل على وقوع التحويل ، فلا يستدل بعدم وقوعه على أنه لم يرد ظاهره ، غاية ما دل عليه أن مخالف الإمام معرض نفسه لوقوع تغيير صورته ، وليس من لازم التعرض للشيء وقوع ذلك الشيء . والثانى أنه لا دلالة على

وأيضاً فالتوعدُّ به لا يكون موجوداً في الوقت الحاضر ، أعني عند الفعل ، والجهل موجود عند الفعل . ولست أعني بالجهل ههنا عدم الفعل بالحكم ^(١) ، بل إما هذا ، وإما أن يكون عبارة عن فعل ما لا يسوغ . وإن كان العلم بالحكم موجوداً . لأنه قد يقال في هذا إنه جهل ، ويقال لفاعله جاهل . والسبب فيه أن الشيء قد ينفي

أن المتوعد يحصل عند حصول ما يوعد عليه . هذا وقد ترجح الحقيقة المذكورة برواية من روى « رأس كلب ، و « رأس شيطان » بدل رأس حمار ، لاتقاء المناسبة التي ذكرها في بلدة الحمار . ويرجح الحقيقة أيضاً إيراد الوعيد باللفظ المستقبل الدال على تغيير الهيئة الحاصلة ، ولو أريد المعنى المجازي لقال فرأسه رأس حمار مثلاً إذ الصفة الحاصلة المذكورة حاصلة له قبل فلا يقال يخشى إذا فعل ذلك أن يصير بليداً مع أن فعله ناشئ عن البلادة

(١) قوله « ولست أعني بالجهل هنا ، أقول : أي بقوله والجهل موجود عند الفعل » عدم العلم بالحكم ، حاصله أن الجهل له إطلاقان : عدم العلم بالشيء ، وهذا هو الجهل البسيط . وعدم العمل بالعلم ، وهو المراد من قوله فعل ما لا ينبغي ، وإن كان العلم بالحكم موجوداً وإطلاق العلم على هذا الأخير مجاز من باب نفي الشيء لنفي لازمه ونمرته كما قال تعالى ﴿ ولقد علموا لمن اشتراه ما له في الآخرة من خلاق ﴾ إلى قوله ﴿ لو كانوا يعلمون ﴾ فأثبت لهم العلم أولاً ثم نفاه لعدم علمهم به ، وهو كثير في المحاورات وكلام البلغاء . ومنه :

جاء شقيق عارضاً رحمه إن بني عمك فيهم رماح

لأنه لما جاء على هيئة من يعتد أنه لا رماح في بني عمه مع علمه بأن فيهم رماحاً ، نزل منزلة من جهل ذلك وأورد له الخبر مؤكداً . واعلم أنه يتعين بأن المراد من قوله « جاهل » ، هذا المعنى ، إذ لا عقوبة عليه ، فإن من سابق الإمام جاهلاً لهذا الوعيد لا يندر ^(١) وقد منّا لك أن في قوله « يخشى » ، إشارة إلى ذلك . قال ابن رسلان

لا تنفاه ثمرته والمقصود منه . فيقال : فلان ليس بإنسان ، إذا لم يفعل الأفعال المناسبة للإنسانية . ولما كان المقصود من العلم العمل به جاز أن يقال لمن لا يعمل بعلمه إنه جاهل غير عالم

٧٣ — الحديث الثاني : عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال :
« إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ ^(١) لِيُؤْتَمَّ بِهِ ، فَلَا تَخْتَلِفُوا عَلَيْهِ . فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا ^(٢) ،
وَلِإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا ^(٣) ، وَإِذَا قَالَ : سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، فَقُولُوا : رَبَّنَا وَلَكَ
الْحَمْدُ . وَإِذَا سَجَدَ فَاسْجُدْ ^(٤) . دُوا ^(٥) .

في شرح سنن أبي داود : والظاهر أن هذا الوعيد لمن رفع رأسه متعمداً ، أما من ظن أن الإمام يرفع رأسه فرفعه تبعاً ^(١) في ظنه فلا إثم أو رفعه ناسياً أو جاهلاً بالتحريم

(١) (الحديث الثاني) قال « إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ ، أقول : حذف أحد مفعولي جعل لأنها بمعنى صير ، أي إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ إِمَاماً لِلاتِّمَامِ بِهِ ، وفي بعض طرق البخاري « إِنَّمَا الْإِمَامُ ، بحذف لفظ جعل

(٢) قال « فَإِذَا كَبَّرَ فَكَبِّرُوا ، أقول وفي رواية أبي داود لهذا الحديث « وَلَا تَكْبِرُوا حَتَّى يَكْبِرَ ، أي ينتهي تكبير الإمام جميعه ، فان التكبير يطلق على جميعه حقيقة (٣) قوله « وَإِذَا رَكَعَ فَارْكَعُوا ، أقول : وفي رواية أبي داود « وَلَا تَرْكَعُوا حَتَّى يَرْكَعَ ، أي إذا أكمل ركوعه ، أي استقر راسكاً فاركعوا عقبه ، فيحترز عما إذا أخذ في الركوع فانه لا يقارنه كما لا يتقدم عليه

(٤) قال « فَاسْجُدُوا ، أقول : في رواية أبي داود « وَلَا تَسْجُدُوا حَتَّى يَسْجُدَ ، وإذا رفع فارفعوا ، هذه زيادة على ما في الحديث الأول من قوله « وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، يستلزم استلزام الحال للحل ، والكلام فيه كالكلام في الركوع الذي سلف آنفاً

وإذا صَلَّى جالساً فَصَلُّوا جُلُوساً أَجْمَعُونَ^(١)،

٧٤— وما في معناه من حديث عائشة رضى الله عنها قالت «صَلَّى رَسُولُ

الله ﷺ فِي يَدَيْهِ وَهُوَ شَاكٍ^(٢)، فَصَلَّى جَالِساً، وَصَلَّى وَرَاءَهُ قَوْمٌ قِيَاماً^(٣)، فَأَشَارَ إِلَيْهِمْ أَنْ اجْلِسُوا^(٤)، فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ: لَمَّا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتِمَّ بِهِ، فَلَمَّا ذَاكَ رَكَعَ فَارْكَعُوا، وَإِذَا رَفَعَ فَارْفَعُوا، وَإِذَا قَالَ سَمِعَ اللهُ لِمَنْ حَمِدَهُ فَقُولُوا: رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ، وَإِذَا صَلَّى جَالِساً فَصَلُّوا جُلُوساً أَجْمَعُونَ، وهذا الحديث الثالث

(١) قال «أجمعون»، أقول: وقع في رواية بالياء، فعلى الأول أنه تأكيد للضمير المرفوع في قوله «صلوا»، وأجيز أن يكون تأكيداً للستتر في «جلوساً». وعلى الثاني يكون منصوباً على الحال أى جلوساً مجتمعين، أو تأكيداً لمنصوب مقدر كأنه قيل أعنيكم أجمعين، قيل وهو أولى. وقيل حقه من جهة العربية النصب، ورد بأن المعنى ليس عليه، لأن أجمع وأجمعين لم يأت إلا للتأكيد في المشهور. ثم في هذا شاهد على جواز التأكيد بأجمعين وإن لم يتقدم لفظ كل عليه

(٢) قوله «وهو شاك»، أقول: من الشكاية مخفف الكاف بزنة قاض. وسبب شكايته أى مرضه ما في حديث أنس أنه صلى الله عليه وآله وسلم «سقط عن فرسه فجحش شقه»، وفي رواية ابن حبان أن ذلك كان في شهر ذى الحجة سنة خمس، وقال عبد الحق في جمعه: إن في بعض طرق البخارى أن ذلك كان عند إيلائه من أزواجه فيكون سنة سبع كما قاله الواقدي، وجمع بينهما بالتعدد

(٣) قال «قوم قياماً»، أقول: هو حال من قوم وإن كان نكرة، فقد أجاز سيبويه اتصاف الحال عنها

(٤) قال «أن اجلسوا»، أقول: أن تفسيرية لقوله «فأشار إليهم»، فانه في معنى

القول

الكلام على حديث أبي هريرة من وجوه :

الأول : اختلفوا في جواز صلاة المفترض خلف المتنفل ^(١) . فنبهنا مالك وأبو حنيفة وغيرهما ، واستدل لهم بهذا الحديث ^(٢) . وجعل اختلاف النيات داخلا تحت قوله « فلا تختلفوا عليه » ^(٣) ، وأجاز ذلك الشافعي و« ————— » يره ^(٤) .

(١) قوله « صلاة المفترض خلف المتنفل » أقول : وصلاة مفترض خلف مفترض وفرضهما مختلف كظهر خلف من صلى عصرأ ، فإن العلة واحدة هي اختلاف نية الإمام والمأموم ، وقد صرح بأن الخلاف واحد ابن عبد البر ، فبطل عندهم صلاة للمأموم دون الإمام

(٢) قوله « واستدلوا بهذا الحديث » أقول : إذ من خالفه في نيته فلم يأنم به
(٣) قوله « داخلا تحت قوله فلا تختلفوا » أقول : قالوا ولا اختلاف أشد من اختلاف النية التي عليها مدار الأعمال

(٤) قوله « وأجازه الشافعي » أقول : والأوزاعي والطبري ، وهو المشهور من مذهب أحد أنه يجوز أن يقتدى المفترض بالمتنفل ، والمختلفان فرضاً أحدهما بالآخر ، فإن كل مصل مصل لنفسه وله ما نواه بصلاته ، والأعمال بالنيات . قلت : ولا يخفى أن هذا تخصيص بالرأى في مقابلة النص ، والتخصيص الصحيح ما جاء عن معاذ رضي الله عنه أنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم يرجع إلى أهله فيصل بهم تلك الصلاة التي صلاها مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وذلك يقتضي المخالفة في النية سواء كانت الصلاة بأمله هي الفريضة أو النافلة ، لأنها على أن تكون هي الفريضة فقد صلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم نافلة خلف مفترض ، وكذلك العكس ، فطلق الاختلاف في النية قد وقع منه رضي الله عنه : صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر ، فدخل رجل فقام يصلي الظهر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « ألا رجل يتصدق على هذا فيصل معي » . رواه الترمذي وابن جبان والحاكم والبيهقي ، وحديث أبي ذر « كيف أنت إذا كان عليك أمراء يؤخرون الصلاة عن وقتها » الحديث ، وفيه « فصل الصلاة لوقتها » فإن أدركتها معهم

والحديث محمول في هذا المذهب على الاختلاف في الأفعال الظاهرة ^(١)

الثاني : الفاء في قوله ، فاذا ركع فاركعوا ، الخ تدل على أن أفعال المأموم تكون بعد أفعال الإمام ، لأن الفاء تقتضي التعقيب ^(٢) . وقد مضى الكلام في المنع من السبق . وقال الفقهاء : المساواة في هذه الأشياء مكروهة ^(٣)

الثالث قوله ، وإذا قال : سمع الله لمن حمده ، فقولوا : ربنا ولك الحمد ، يستدل به من يقول : إن التسميع محتمل ص بالإمام ^(٤)

فصل فانها لك نافلة ، أخرجه مسلم . إلا أن يقال إن هذا قد ثبت به فيكون تخصيصه لليلة

(١) قوله ، بالأفعال الظاهرة ، أقول : قالوا إنما أمرنا أن نأتى بالإمام فيما يظهره من أفعاله لنا ، فأما النية فغيبية منا ، ومحال أن تؤمر باتباعه فيما يخفى علينا أمره . قلت : أمر النية مما يظهر لنا بدلالة زمان الصلاة ووقتها وأذانها فهي أوضح من أن تخفى ، قالوا : وفي الحديث نفسه ما يدل على هذا التأويل ، فإنه قال ، فاذا ركع فاركعوا ، وإذا رفع فارفعوا . قلت : تخصيص على بعض أفراد العام ولا يقتضى التخصيص ، ويأتى استيفاء الكلام على المسألة في صلاة معاذ

(٢) قوله ، لأن الفاء تقتضى التعقيب ، أقول : أى فلا تقارن أفعاله أفعال الإمام . إلا أنه قد تعقب هذا بأن الفاء التى تقتضى التعقيب هى العاطفة لا هذه ، وأما هذه فهي للربط فقط ، لأنها وقعت جواباً للشرط فلا تقتضى ما ذكر من تأخر أفعال المأموم إلا على القول بتقدم الشرط على الجزاء ، ولكن لا تكون الإفادة للفاء . قلت : وقد مر رواية أبى داود وهى المفيدة صريحاً عن السبق والمساواة

(٣) قوله ، مكروهة ، أقول : ظاهر النهى فى رواية أبى داود قاضية بالتحريم للمساواة

(٤) قوله ، ان التسميع محتمل بالإمام ، أقول : قال ابن عبد البر : لا أعلم خلافاً أن المنفرد يقول سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد أو ولك الحمد ، وإنما اختلفوا فى

فإن قوله «ربنا ولك الحمد» مختص بالمأموم^(١). وهو اختيار مالك رحمه الله^(٢).

الرابع: اختلفوا في إثبات الواو وإسقاطها من قوله «ولك الحمد» بحسب اختلاف الروايات، وهذا اختلاف في الاختيار لا في الجواز. ويرجح إثباتها بأنه يدل على زيادة معنى^(٣). لأنه يكون التقدير ربنا استجب لنا - أو ما قارب ذلك - ولك الحمد. فيكرن الكلام مشتملا على معنى الدعاء، ومعنى الخبر. وإذا قيل بإسقاط الواو دل على أحد هذين

الامام والمأموم، فقال الشافعي: يقول المأموم سمع الله لمن حمده ربنا لك الحمد كما يقول الامام والمنفرد، لأنه إنما جعل الامام ليؤتم به

(١) قوله «مختص بالمأموم» أقول: وليس فيه دليل أن الامام لا يقول ربنا لك الحمد كما قاله القاضي عبد الوهاب، إذ ليس في الحديث ما يقتضي المنع، لأن السكرت عن الشيء لا يقتضي ترك فعله، نعم مقتضاه أنه يجيب المأموم عقيب قول الامام سمع الله لمن حمده قاله الحافظ في الفتح، هذا وأما الإمام فيسمع ويحمد يجمع بينهما، لأنه لم يدل الحديث على منعه من قول ذلك، وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يجمع بينهما كما في البخاري في «باب ما يقول عند رفع رأسه من الركوع» ومسلم وغيرهما من حديث ابن عمر وأبي هريرة

(٢) قوله «وهو اختيار مالك» أقول: وأبي حنيفة وأحمد والثوري

(٣) قوله «وكان إثبات الواو دل على زيادة معنى» أقول: يفهم منه ظاهراً ترجيح إثباتها. وقال بعض: حذفها أرجح لأن الأصل عدم تقدير معطوف عليه لأنه على ثبوتها يكون تقديره: يا ربنا استجب أو تقبل، فتصير عاطفة على كلام غير تام. وقال الووي: لا ترجيح لأحدهما على الآخر لثبوتهما^(١)، وجزم بعض بأنها زائدة لا عاطفة، قلت: وجزم به ابن القيم في كتابه الصغير في الصلاة، وقال في الهدى:

(١) قد ذكر بعض المحققين أن حذف الواو أولى إذا كان اللهم ربنا لك الحمد، أما

إذا حذف اللهم فالأولى الإتيان بالواو

الخامس : قوله « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعون » ، أخذ به قوم ^(١) ، فأجازوا الجلوس خلف الإمام القاعد للضرورة ، مع قدرة المأمومين على القيام . وكأنهم جعلوا متابعة الإمام عنراً في إسقاط القيام . ومنعه أكثر الفقهاء المشهورين والممانعون اختلفوا في الجواب عن هذا الحديث على طرق ^(٢)

الطريق الأول : ادعاء كونه منسوخاً ، وناسخه صلاة النبي ﷺ بالناس في مرض موته قاعداً وهم قيام ^(٣) ، وأبو بكر قائم يعلمهم بأفعال صلاته . وهذا بناء

لا ينبغي أن تهمل زيادة الواو فانها تصير الكلام بكملتين

(١) قوله « أخذ به قوم » ، أقول : من الصحابة جابر وأبو هريرة وأسيد بن حضير وقيس بن قعد بفتح القاف وسكون الهاء ، ومن التابعين جابر بن زيد أبو الشعثاء والأوزاعي ، ومن أئمة المذاهب مالك وأحمد وإسحاق بن راهويه والبخاري ، وهو اختيار ابن نصر ومحمد بن إسحق بن خزيمة . وفي المسألة قولان آخران : الأول لأبي حنيفة والثوري وأبي ثور وإحدى روايتين عن مالك ، قال النووي : وهو قول الشافعي وجمهور السلف ^(١) أنها لا تجوز صلاة القائم خلف القاعد إلا قائماً ، والثاني وهو ثالثها رواية عن مالك أنها لا تصح إمامة القاعد للقاعدين ولا للقائمين ، وأقوى أدلة القول الأول حديث الباب ، وقد أجاب عنه الممانعون بما يأتي للشارح

(٢) قوله « على طرق » ، أقول : ثلاث

(٣) قوله « وناسخه صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بالناس في مرض موته قاعداً وهم قيام » ، أقول : هذا من نسخ القول ، وهو قوله « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً » ، بالفعل ، وقد صرح الأصوليون بصحته ولم يذكروا خلافاً ، وهذه الصلاة التي صلى بهم صلى الله عليه وآله وسلم قاعداً وهم قيام هي آخر صلاة صلاها ، قيل إنها

(١) أقول : وهو الرواية المنصوصة عن الإمام أحمد رحمه الله ، اختارها جمع من

الصحابة ، ودليلها قوله ﷺ « وإذا صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعون » ،

على أن النبي ﷺ كان الإمام ، وأن أبا بكر كان مأموماً في تلك الصلاة ، وقد وقع في ذلك خلاف . وموضع الترجيح هو الكلام على ذلك الحديث ^(١) . قال القاضي

الظهر وقيل إنها الصبح وقيل المغرب ، والاول الصحيح وهو نص البخارى في الصحيح (١) قوله : « وموضع الترجيح هو الكلام على ذلك الحديث » . أقول : يشير إلى ما أخرجه البخارى وغيره من حديث عائشة في حديث طويل في صفة مرض موته صلى الله عليه وآله وسلم وفيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وجد في نفسه خفة فخرج بين رجلين أحدهما العباس أصلاة الظهر وأبو بكر يصلى وهو قائم ، فلما رآه أبو بكر ذهب ليتأخر ، فأومأ اليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يتأخر ، قال : أجلساني إلى جنبه ، فأجلساه إلى جنب أبي بكر ، فجعل أبو بكر يصلى بالناس قائماً ، وفي لفظ يأتهم بصلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والناس بصلاة أبي بكر والنبي صلى الله عليه وآله وسلم قاعد . هذا لفظه في البخارى ، واختلف الناظرون في صلاته صلى الله عليه وآله وسلم هذه ، فذهب قوم إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان مأموماً والإمام أبو بكر ، وهذا ما قاله ربيعة ، ورد بما عند البخارى من رواية ^(٢) أو المستملى ، فجعل أبو بكر يصلى وهو يأتهم من الاتمام ، ولغيرهما وهو قائم ، وذهب آخرون إلى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان هو الإمام وأبو بكر مأموماً بعد أن كان إماماً ، وأطيل الاستدلال على هذا بوجوه مدخولة كما في فتح البارى ، واستدلوا بما في مرسل عطاء أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما صليت إلا قعوداً ، فصلوا صلاة إمامكم ما كان : إن صلى قائماً فصلوا قياماً ، وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً ، فدل على أنه كان هو الإمام ، وأنه أمرهم أن يصلوا صلاة إمامهم ، فهو مؤكد لحديث : « وإن صلى قاعداً فصلوا قعوداً أجمعين » ، فإن هذا كان في مرضه الذى جحش فيه وانفكت قدمه ، وتقدم حديثه وذكرنا تاريخه . وهذه الصلاة والقول في مرضه الآخر مرض الوفاة ، وحينئذ فلا يصح ناسخ ولا منسوخ ، إلا أن حديث عطاء مرسل . قلت : حديث البخارى هذا

حياض ، قالوا : ثم نسخت إمامة القاعد جملة (١) بقوله ، لا يؤمن أحد بعدى جالساً (٢) ، وبفعل الخلفاء بعده ، وأنه لم يؤم أحد منهم جالساً ، وإن كان النسخ

يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان الإمام وأنه كان مأموماً إذ ليس فيه تصريح بأحد الأمرين ، فانه لم يذكر أين أجلساه ، هل عن يمين أبي بكر فيمين أنه صلى الله عليه وآله وسلم أم عن يساره فيكون أبو بكر هو الإمام ، وفي بقاء أبي بكر في موقف الإمام وعدم تأخره ما يشعر بأنه الإمام . لكن رأيت في صحيح البخارى بعد هذا أنهما أجلساه عن يسار أبي بكر ، فتعين أنه صلى الله عليه وآله وسلم الامام ، لأن ذلك موقعه . وأما صلاة أبي بكر بالناس لما خرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى قباء في قصة فقد تبين في الروايات أنه تأخر أبو بكر ، وذلك أنه لما صلى بالصحابة مع خروجه صلى الله عليه وآله وسلم إلى بنى عمرو بن عوف وجاء صلى الله عليه وآله وسلم وهم في أثناء الصلاة وأبو بكر إمامهم أشار اليه صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يتأخر ، فتأخر حتى استوى في الصف ، وتقدم صلى الله عليه وآله وسلم فصلى كما أخرجه البخارى وغيره ، وهذا أوماً اليه صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يتأخر فلم يتأخر وبقى في محل إمامته ، ورواية مؤتماً أو قائماً مع قوله صلى الله عليه وسلم فتقارب معنا ، إذ المراد يصلى مؤتماً بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فان قوله « بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » هو المفيد لاقتدائه ، أو لا بد من تقدير متعلق الجار هو يقتدى أو نحوه ، فهذا أقوى ما يفيد أنه صلى الله عليه وآله وسلم الامام ، واحتمال تعلقه بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الامامة بالناس بعيد جداً . إذا عرفت هذا فالحديث هنا ليس صريحاً في أحد الأمرين ، وحديث « وإذا صلى جالساً فصلوا جلوساً أجمعين » صريح في أنه لا يصلى القائم خلف القاعد ، فلا يدفع هذا الصريح بالاحتمل ، ومرسل عطاء قول مؤكد فيقوى القول بأنه لا يصلى للمأموم تاعداً إذا صلى إمامه قاعداً لعذر

(١) قوله « إمامة القاعد جملة » أقول : بالقائمين والقاعدين

(٢) قوله « جالساً » أقول : أى حال كون ذلك الاحد جالساً ، وهو حال من

لا يمكن بعد النبي ﷺ . فثابرتهم على ذلك تشهد بصحة نفيه عن إمامة القاعد بعده ،
وتقوى لين هذا الحديث (١)

وأقول : هذا ضعيف (٢) . أما الحديث في « لا يؤمن أحد بعدى جالساً » ، فحديث
رواه الذارقطنى عن جابر بن يزيد الجعفى - بضم الجيم وسكون العين - عن الشعبي
- بفتح الشين - أن رسول الله ﷺ قال « لا يؤمن أحد بعدى جالساً » ، وهذا مرسل .
وجابر بن يزيد قالوا فيه متروك . ورواه مجالد عن الشعبي ، وقد استضعف مجالد

وأما الاستدلال بترك الخلفاء الإمامة عن قعود فأضعف . فان ترك الشيء لا يدل
على تحريمه (٣) . فلعلهم اكتفوا بالاستنابة للقادرين ، وإن كان الاتفاق قد حصل على
أن صلاة القاعد بالقائم مرجوحة (٤) ، وأن الأولى تركها . فذلك كاف في بيان سبب
تركهم الإمامة من قعود . وقولهم « إنه يشهد بصحة نفيه عن إمامة القاعد بعده » ، ليس
كذلك ، لما بيناه من أن الترك للفعل لا يدل على تحريمه

أحد ، وبه يتم الاستدلال . قيل : ويحتمل أن جالساً مفعول ليؤمن فلا يتم به
الاستدلال على الاطلاق ، نعم يتم الاستدلال على قيام المصلين خلف القاعد
(١) قوله « وتقوى لين الحديث » . أقول : أى استمرار الخلفاء على ذلك
يقوى لين حديث النهى

(٢) قوله « هذا ضعيف » . أقول : أى ما ذكره القاضى عياض من النسخ
بالحديث المذكور ضعيف ، لأنه استند في النسخ إلى الحديث المذكور وهو ضعيف ،
لأن فيه جابراً الجعفى ومجالداً وكلاهما ضعيفان

(٣) قوله « لا يدل على تحريمه » . أقول : وهو المدعى ، فان المنسوخ يحرم
العمل به

(٤) قوله « على أن صلاة القاعد بالقائم مرجوحة » ، أقول : الدعوى أعم من
هذا ، فان المدعى نسخ صلاة القاعد بغيره مطلقاً قائماً أو قاعداً ، فهذا دليل على أحد
طرفى الدعوى ، وكان المراد في إمامة غيره صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما إمامته

الطريق الثاني : في الجواب عن هذا الحديث للمانعين ادعاء أن ذلك مخصوص بالنبي ﷺ (١) . وقد عرف أن الأصل عدمه حتى يدل عليه دليل

الطريق الثالث : التأويل بأن يحمل قوله « وإذا صلى جالسا أو جلوسا ، على أنه إذا كان في حالة الجلوس فاجلسوا (٢) ، ولا تخالفوه بالقيام . وكذلك إذا صلى قائما فصلوا قياما . أي إذا كان في حال القيام فقوموا ، ولا تخالفوه بالعود . وكذلك في قوله « إذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا ، وهذا بعيد (٣) . وقد ورد في بعض الأحاديث

قاعداً فهي كاماته قائماً ، لما ورد من أن له في صلاته قاعداً أجر القائم ، وإن كان ورد هذا في التوافل فلعلها تلحق به الفريضة ، سيما مع العذر . ثم لا يخفى أنه لا يتم هذا إلا بناء على أن القاعد إذا أتم قوماً صلوا خلفه ، لكن الشارح لاحظ في الرد عليهم أحد طرق الدعوى في هذا

(١) قوله « ان ذلك مخصوص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : المراد إمامة القاعد مطلقاً سواء صلوا خلفه قياماً أو قعوداً ، لأنه المدعى نسخه ، وهو جواب ضعيف ، لأن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل ، وهناك الدليل على عدمها من نفس الحديث حيث قال « إنما جعل الإمام يؤتم به ، وآخره » وإذا صلى قاعداً فصلوا خلفه قعوداً ، فهو عام لكل إمام . وإلا لزمهم القول بخصوصية عدم المسابقة في الرفع والخفض ولا يقولونه ، وحاصله أنه لا سبيل إلى إثبات ناسخ ولا يخصص لصلاته صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه آخر الأمر قاعداً ، ولذا قال ابن العربي : ولا دليل لأصحابنا في صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في مرضه مخصص

(٢) قوله « إذا كان في حالة الجلوس فاجلسوا ، أقول : كحالة التشهد الأوسط والآخر وبين السجدين

(٣) قوله « وهذا بعيد ، . أقول : لو ادعى أنه تحريف لما بعد ، فإن قوله « إذا صلى جالسا » فانه سواء مصلياً ، ولا يسمى الجالس مصلياً إلا إذا كانت صلاته كلها من قعود ، وإلا فانه يسمى مصلياً قائماً وإن جلس في مواضع الجلوس

وطرقها ما ينفيه ، مثل ما جاء في حديث عائشة رضى الله عنها الآتى ^(١) ، انه أشار إليهم : أن اجلسوا ، ومنه تعليل ذلك بموافقة الأعاجم ^(٢) في القيام على ملوكهم . وسياق الحديث في الجملة يمنع من سبق الفهم إلى هذا التأويل ^(٣) .
والكلام على حديث عائشة مثل الكلام على حديث أبي هريرة ، وما فيه من الزيادة قد حصل التنبيه عليه

(١) قوله « الآتى » . أقول : باعتبار أنه الآن في شرح الذى قبله ، وإلا فقد سرد لفظه قبل هذا الشرح ، فالإشارة إليهم بالجلوس صريح في هذا التأويل ، فانه أمر بالجلوس من القيام

(٢) قوله « تعليل ذلك بموافقة الأعاجم » . أقول : أخرجه ابن حبان من حديث جابر قال : اشتكى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فصاينا وراه وهو قاعد وأبو بكر يسمع الناس تكبيره ، قال : فالتفت إلينا فرآنا قياما فأشار إلينا فقمنا ، فلما سلم قال : ان كدتم لتفعلون فعل فارس والروم ، فلا تفعلوا ، الحديث . وقد أخرجه مسلم ، وليس هو في مرض موته بل في مرضه الأول ، وإن استدل به ابن حبان على أنه في مرض موته فقد رده في الفتح ، ومرادنا ببيان من خرج ما أشار إليه لا الكلام على الحديث

(٣) قوله « يمنع من سبق الفهم إلى هذا التأويل » ، أقول : بل فيه ما يمنع التأويل بالاصالة كما عرفت هذا ، وحين عرفت ضعف هذه الطرق التى أبدأها المانعون من إمامة القاعد عرفت أن الاصح صحة إمامته ، لكن يبقى التعارض بين صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بهم وهم قيام وقوله « وإن صلى قاعداً فصلوا خلفه قعوداً » . هذا ولاحمد بن حنبل في الحديثين غير ما ذكر فقال : الحديثان يتزلان على حالتين أحدهما إذا ابتدأ الإمام الراتب الصلاة قاعداً لمرض يرجى برؤه فيصلون خلفه قعوداً ، الثانية إذا ابتدأ الإمام الراتب الصلاة قائماً لزم المأمومين أن يصلوا خلفه قياماً سواء طرأ ما يقتضى صلاة إمامهم قاعداً كما في الأحاديث التى في مرض موته صلى الله عليه وآله وسلم ، فان تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لهم على القيام دل على

٧٥- الحديث الرابع : عن عبد الله بن يزيد الخطمي الأنصاري رضي

الله عنه قال حَدَّثَنِي الْبَرَاءُ - وَهُوَ غَيْرُ كَذُوبٍ - قَالَ : كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا قَالَ : سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ لَمْ يَخِنْ أَحَدٌ مِنَّا ظَهْرَهُ حَتَّى يَقَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَاجِدًا ، ثُمَّ نَقَعَ سُجُودًا بَعْدَهُ .

« عبد الله بن يزيد ^(١) الخطمي ، - مفتوح الحاء ساكن الطاء - من بني خطمة ، وخطمة من الأوس . كان أميراً على الكوفة . والذي روى عنه الحديث أبو إسحاق ^(٢) . وقوله « وهو غير كذوب » ، حملة بعضهم على أنه كلام أبي إسحاق ^(٣) »

أنهم لا يلزمهم الجلوس في تلك الحالة ، فإن أبا بكر وهو إمامهم أولاً ابتدأ بهم الصلاة وهو قائم وصلوا معه قياماً ، بخلاف الحالة الثانية وهي الأولى أنه صلى الله عليه وآله وسلم ابتدأ بهم الصلاة جالساً ، فلما صلوا قياماً خلفه أنكر عليهم . وقوى هذا الجمع الحافظ ابن حجر قال : وجمع بعضهم بين القضيتين بأن الأمر بالجلوس كان للندب ، وتقرير قيامهم خلفه كان لبيان الجواز ، فمن أم قاعداً خير من خلفه بين القيام والقعود ، والقعود أولى لثبوت الأمر بالإتمام والاتباع ، وكثرة الأحاديث الواردة في ذلك

(١) (الحديث الرابع) قال « عبد الله بن يزيد » ، هو يزيد بن حصن بن عمرو ابن الحارث بن خطمة ، وخطمة هو ابن جشم بن مالك بن الأوس الخطمي الأنصاري الأوسي . أقول : وكان أميراً على الكوفة . قال ابن عبد البر إنه شهد الحديبية وهو ابن سبع عشرة سنة ، وشهد مع علي صفين والجل والنهوان ، ولم يذكر لمن كان أميراً على الكوفة كالشارح ، وقال البرماوى : كان أميراً على الكوفة في عهد ابن الزبير ، ومات بها في زمن ابن الزبير ، وكان الشعبي كاتبه .

(٢) قوله « أبو إسحاق » ، أقول : هو السيمي التابعي الكبير ، بفتح السين للمهمة فشناء تحية فعين مهمة فياء النسبة .

(٣) قوله « على أنه كلام أبي إسحاق » ، أقول : قال الزركشى : القائل « وهو

في وصف عبد الله بن يزيد ، لا كلام عبد الله بن يزيد في وصف البراء بن عازب .
والذى ذكره المصنف يقتضى أنه كلام عبد الله بن يزيد في وصف البراء بن عازب ،
ولو كان ذكر أبا إسحاق لكان أحسن ، أو متعيناً ، لاحتمال الكلام الوجهين
معاً ^(١) . وأما على ما ذكره فلا يحتمل إلا أحدهما وهو البراء . والذين حملوا الكلام
على الوجه الأول قصدوا تنزيه البراء عن مثل هذه التزكية ^(٢) ، لأنه في مقام الصحة ،

غير كذوب ، أبو إسحاق السيمى في عبد الله بن يزيد فانه الراوى عنه ، فكان ينبغي
للمصنف أن يقول عن أبي إسحاق عن عبد الله بن يزيد ، وقد سبق نظيره في حديث
أنس ، هكذا قاله الحافظ يحيى بن معين وأبو بكر الخطيب والحيدى وابن الجوزى
وغيرهم ، قال يحيى بن معين لأن البراء صحابى لا يحتاج إلى تزكية ولا يحسن فيه هذا
القول ، وأما النورى فلما حكاه عن يحيى بن معين قال : هذا خطأ والصواب عند العلماء
أن القائل « وهو غير كذوب » عبد الله بن يزيد في حق البراء ومعناه بقوله الحديث
وتفخيمه وتعظيمه في النفس لا التزكية ، نظيره قول ابن مسعود : حدثنا رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم وهو الصادق المصدوق ، وأيضاً فعبد الله بن يزيد صحابى ،
فالمحذور - الذى تخيله ابن معين في البراء مانعاً - موجود فيه أيضاً ، وعلى هذا فكلام
المصنف مستقيم . وقد ألم الشارح المحقق بمعنى هذا

(١) قوله « ولو كان ذكر أبا إسحاق لكان أحسن » ، لاحتمال الكلام الوجهين
معاً . أقول : يريد أن المصنف لما حذف أبا إسحاق تعين مرجع الضمير إلى البراء
وكانت التزكية له ، وهى عند غيره محتملة أنها له أو لعبد الله بن يزيد ، فلو أتى به لوافق
كلام العلماء في بقاء الاحتمال ، وكذا قوله « أو متعيناً » ، ليحتملها . ولك أن تقول :
إنما حذف المصنف ذكر أبي إسحاق لأنه قد رجح عنده أن الضمير للبراء ، وأنه
لا ضمير في إطلاق التزكية عليه

(٢) قوله « قصدوا تنزيه البراء عن مثل هذه التزكية » . أقول : وقد أورد عليه
أن لفظ كذوب صيغة مبالغة ولا يلزم من نفيه نفي أصل الكذب فلا تزكية ، بل فيه
شائبة إيهام خلافاً . وأجاب عنه الكرماني بأن من كذب في الأحكام الشرعية التى

وكذا نقل عن يحيى بن معين أنه قال - يعنى أبا إسحاق - إن عبد الله بن يزيد غير كذوب . ولا يقال للبراء إنه غير كذوب . فاذا قصدوا (١) ذلك فعبد الله بن يزيد أيضا قد شهد الحديبية (٢) وهو ابن سبع عشرة سنة . ورد هذا بعضهم (٣) برواية شعبة عن أبي إسحاق قال : سمعت عبد الله بن يزيد يخطب يقول : حدثنا البراء ، وكان غير كذوب . وإن كان هذا محتملا أيضا (٤)

والحديث يدل على تأخر الصحابة في الافتداء عن فعل رسول الله ﷺ ، حتى يتلبس بالركن الذى ينتقل إليه ، لا حين يشرع فى الهوى إليه . وفى ذلك دليل على طول الطمأنينة (٥) من النبي ﷺ

يبقى أثرها إلى يوم الدين لا يكون إلا كذوبا ، واستشهد بقول الزمخشري فى ﴿ ظلام للعبيد ﴾ : مع أنه تعالى لا يظلم مثقال ذرة

(١) قوله « فاذا قصدوا ، أقول : أى الذين حملوا الحديث على أن التزكية لعبد الله فراراً من جعلها للبراء تنزيها له عنها لصحبته

(٢) قوله « فعبد الله بن يزيد أيضا قد شهد الحديبية ، أقول : أى فهو صحابى قطعاً ، فالمحذور الذى فروا منه هناك موجود هنا ، وهذا يتم على من قال بصحبة عبد الله لا على من نفاها كابن معين ومصعب الزبيرى ، وتوقف فى ذلك الإمام أحمد وأبو داود

(٣) قوله ، ورد هذا بعضهم ، أقول : أى رد حمل قوله وكان غير كذوب على أنه من كلام أبي إسحق صفة لعبد الله برواية شعبة ، وفيها أن أبا إسحاق أخبر أنه سمع عبد الله يقول فى خطبته : حدثنا البراء وكان غير كذوب ، فضمير كان للبراء فيكون غير كذوب صفة له فلا يتم الحل الأول

(٤) قوله « وإن كان محتملا ، أقول : فإن قوله وكان غير كذوب يحتمل أنه من كلام أبي إسحاق يصف به عبد الله . ويحتمل أنه من كلام عبد الله يصف البراء ، والاحتمالان نظير الاحتمالين فى العبارة الأخرى

(٥) قوله « فيه دليل على طول الطمأنينة ، أقول : أى بعد الركوع ، أى طولها

ولفظ الحديث الآخر ^(١) يدل على ذلك ، أعنى قوله « فاذا ركع فاركعوا . وإذا سجد فاسجدوا » فانه يقتضى تقدم ما يسمى ركوعا وسجوداً

• • •

٧٦ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله

ﷺ قال : « إذا أَمَّنَ الإمامُ فَأَمَّنُوا ، فَإِنَّهُ مَنْ وَافَقَ ^(٢) تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ ،

الحديث يدل على أن الإمام يؤمن ، وهو اختيار الشافعى وغيره . واختيار مالك

من المأمومين لا من الإمام ، فلا دليل هنا على ذلك ، بل أدلته من غيره إن أراد الاطمئنان بعد الركوع قبل الهوى إلى السجود فانه الذى أفاد الحديث تأخر الصحابة فيه ، وإن أراد فى حال السجود كما يفيد قوله من النبى صلى الله عليه وآله وسلم فصحيح فلا يدل على طمأنينة المأمومين ، لكن السياق يأباه

(١) قوله « ولفظ الحديث الآخر ، أقول : قد سبق لفظه من حديث عائشة ، وهو عند أبى داود ، ولكنه صريح فى الركوع والسجود ، وهذا الحديث فى السجود لا غير

(٢) (الحديث الخامس) قال « فانه من وافق » أقول : فى الكلام حذف بينته رواية مسلم فى الدعوات « فان الملائكة تؤمن » زاده قبل قوله « فانه من وافق » . أقول : يدل على أن الإمام يؤمن ، قيل : فيه نظر لكونها قضية شرطية ، وأجيب بأن التعبير بإذا يدل على تحقيق الوقوع ، قلت : وعلى تسليمه ، فهل يدل على مشروعيته فانه إخبار بما سيفعله الإمام وفعله غير تشريع ، ويجب أن إخباره صلى الله عليه وآله وسلم بأنه إذا فعله فعلوا دال على تقريره لفعلهم ، وأمرهم دال على الوجوب الذى هو أصل الأمر ، ولكنه قد صرفه عن ذلك أدلة أخر كما قاله الأكثر . وقالت الظاهرية : إنه للوجوب على أصله

أن التأمين للمأمومين ^(١) . ولعله يؤخذ منه جهر الإمام بالتأمين . فانه علق تأمينهم بتأمينه . فلا بد أن يكونوا عالمين به ، وذلك بالسمع

والذين قالوا : لا يؤمن الإمام ، أولوا قوله ﷺ : إذا أمن الإمام ، على بلوغه موضع التأمين . وهو خاتمة الفاتحة ، كما يقال : أنجد ، إذا بلغ نجداً . و : أنهم ، إذا بلغ تهامة . و : أحرم ، إذا بلغ الحرم . وهذا مجاز . فان وجد دليل يرجحه على ظاهر هذا الحديث - وهو قوله : إذا أمن - ، فانه حقيقة في التأمين - عمل به ، وإلا فالأصل عدم المجاز ^(٢)

(١) قوله : أن التأمين للمأمومين ، أقول : أى دون الإمام ، وهى إحدى الروايتين عنه ، فقال ابن القاسم عنه : إنه لا يؤمن الإمام فى الجهرية ، وقيل مطلقاً ، واعتذر عن هذا الحديث - مع أنه من روايته عن ابن شهاب - أنه لم يره لغير ابن شهاب ، ودفع هذا بأن ابن شهاب لإمام لا يضره التفرد ، مع أنه لم ينفرد به ، بل قد ثبت من غير طريقه ، ورجح بعض المالكية كون الإمام لا يؤمن من حيث المعنى بأنه داع فناسب أن يختص التأمين على المأموم ، قال الحافظ ابن حجر : وهذا يحىء على قولهم إنه لا قراءة للمأموم ، أما من أوجبها عليه فيقول : كما اشتركا فى القراءة فينبغى أن يشتركا فى التأمين (٢) قوله : وإلا فالأصل عدمه . . أقول : استدلووا للحمل على المجاز برواية أبى صالح عن أبى هريرة عند البخارى : إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين . . قالوا : والجمع بين الروايتين يقتضى حمل قوله إذا آمن على المجاز . ورد الجمهور هذا الجمع بينهما بأن المراد بقوله : إذا آمن ، إذا أراد التأمين ليقع تأمين الإمام والمأموم معاً . قالوا : ويرجح هذا الجمع أو يعينه حديث معمر عن ابن شهاب بلفظ : إذا قال الإمام ولا الضالين ، فقولوا آمين ، ^(١) النسائي

والسراج وهو صريح فى قول الإمام آمين ، وقيل حديث : إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين ، لمن لم يسمع تأمينه وهو من بعد عنه ، وحديث : إذا قال آمين ، لمن يسمعه وهو من قرب منه ، وهذا بناء على أنه لا يرفع صوته بالتأمين كما يرفعه بقوله

ولعل مالكا اعتمد على عمل أهل المدينة، إن كان لهم في ذلك عمل، ورجح به مذهبه. وأما دلالة الحديث على الجهر بالتأمين^(١) فأضعف من دلالة على نفس التأمين قليلا، لأنه قد يدل دليل على تأمين الإمام من غير جهر

ولا الضالين، وفيه بعد. على أن تأويلهم لحديث ابن شهاب وهو حديث العمدة بما ذكره يردده قول ابن شهاب: وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول آمين، وهو وإن كان مرسلا فقد اعتضد بفعل أبي هريرة راويه كما أخرجه النسائي وابن خزيمة والسراج وابن حبان وغيره من حديث نعيم الجمر قال: صليت خلف أبي هريرة إلى أن قال: حتى بلغ ولا الضالين فقال آمين وقال الناس آمين.. الحديث، وفيه يقول إذا سلم: والذي نفسى بيده إنى لأشبهكم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. هذا وللمالكية تأويل آخر غير ما أشار إليه الشارح، وهو أن قوله إذا آمن الإمام معناه إذا دعا، وتسمية الداعي مؤمناً تسمية شائعة كما في قوله تعالى ﴿قد أجبنا دعوتكما﴾ وكان موسى داعياً وهرون مؤمناً كما رواه ابن مردويه من حديث أنس. وتعقب بأن الحديث هذا لم يصح، ولو صح فلا ملازمة، إذ لا يلزم من تسمية المؤمن داعياً تسمية الداعي مؤمناً، على أن الآية تحتمل التغليب، وأن تسمية هرون داعياً تغليب، وكأنه تركته أعرض عنه الشارح المحقق

(١) قوله: وأما دلالة الحديث على الجهر بالتأمين،. أقول: استدل به عليه البخارى فترجم الجهر بالتأمين، وساق هذا الحديث، والجهر به في الجهرية قول الجمهور. وخالف آخرون وقالوا: يسره مطلقاً، ووجه دلالة الحديث على الجهر بالتأمين ما ذكره الشارح المحقق، وأجاب المخالف بأن موضع التأمين معلوم فلا يلزم من تدقيق تأمين المأمومين بتأمين الإمام جهر الإمام به. وتعقب بأنه يحتمل أن يحل به فلا يستلزم علم المأموم به. وقد أخرج السراج من حديث ابن شهاب: وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا قال ولا الضالين جهر بآمين، ولابن حبان عنه من طريق أخرى: إذا فرغ من قراءة أم القرآن رفع صوته وقال آمين. وللحميدى من طريق سعيد المقبرى عن أبي هريرة نحوه بلفظ: وإذا قال ولا الضالين. ولابن داود

وموافقة تأمين الإمام لتأمين الملائكة ظاهره الموافقة في الزمان ^(١) . ويقويه الحديث الآخر ^(٢) ، وإذا قال أحدكم آمين ، وقالت الملائكة في السماء : آمين ، فوافقت إحداهما الأخرى ، وقد يحتمل أن تكون الموافقة راجعة إلى صفة التأمين ، أى يكون تأمين المصلى كصفة تأمين الملائكة في الإخلاص ، أو غيره من الصفات الممدوحة ^(٣) .
والأول أظهر

من حديث أبي هريرة مثله ، وزاد بعض رواته : حتى يسمع من يليه من الصف الأول . ولأبي داود وصححه ابن حبان من حديث وائل بن حجر بمثل رواية ابن حبان عن أبي هريرة التي تقدمت ، قال الحافظ : وفيه رد على من ادعى النسخ ، وقال : إنما كان يجهر صلى الله عليه وآله وسلم بالتأمين في ابتداء الإسلام ليعلمهم ، فان وائل بن حجر إنما أسلم آخر الأمر . قلت : كأنه تمسك من قال بالنسخ بما قاله بعض الصحابة : وكان يقول آمين رافعا بها صوته كالعلم لنا . وفي سنن أبي داود والترمذى والدارقطنى وابن حبان عن وائل بن حجر أنه صلى خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلما قال ولا الضالين قال آمين ، زاد أبو داود : ورفع بها صوته . فلا يقال تأخر إسلامه لا يدل على تأخر الحديث لجواز أنه رواه عن غيره من الصحابة

(١) قوله : ظاهره الموافقة في الزمان ، أقول : هذا هو الظاهر ، وأن الملائكة تؤمن عقيب تأمين الإمام . وقال ابن المنير : الحكمة في إثبات الموافقة في القول والزمان أن يكون المؤمن على يقظة للإتيان بالوظيفة في محلها ، لأن الملائكة لا غفلة عندهم ، فن وافقتهم كان منتفعا . قلت : بل هذه حكمة إخباره لنا صلى الله عليه وآله وسلم بتأمين الملائكة أن يكون ^(١) على يقظة وتذكر لكوننا يطلب منها موافقتهم لما علقه من الوعد على ذلك

(٢) قوله : ويقويه الحديث الآخر ، أقول : أخرجه الشيخان وتماه : غفر له ما تقدم من ذنبه وما تأخر

(٣) قوله : وغيره من الصفات الحمودة ، أقول : أى في حالة الدعاء أو في

وقد تقدم لنا كلام في مثله (١) في قوله ﷺ «غفر له ما تقدم من ذنبه»، وهل ذلك مخصوص بالصغائر؟

الدعاء بالطاعة خاصة، والرواية هذه في مطلق الدعاء غير مقيدة بتأمين الإمام حال الصلاة فوافق الداعي الملائكة في الصفات المذكورة للداعي من أن يكون على أكل صفات التضرع والخشوع متطهر آجائيا على ركبتيه مثنيا على الله تعالى متجنباً لما يحجب الدعاء من الحرام ما كلاً ومشرباً وملبساً وغيرهما مما هو معروف، فإنه مع استكمال هذه الصفات يوافق الملائكة فتؤمن معه على دعائه وتوافقه، والمراد بتأمين الملائكة استغفارهم للذومين، كذا قاله الحافظ ابن حجر. قلت: وظاهر الأحاديث أن الملائكة تقول آمين تأمينا على دعاء القاريء. بقوله ﴿اهدنا الصراط﴾ إلى آخر السورة، ولا وجه لقصره على الاستغفار. وأما قوله «ويستغفرون لمن في الأرض» فهو إخبار عن بعض أحوالهم لا أنهم لا يفعلون لهم إلا الاستغفار

تنبيه: اختلف في المراد بالملائكة، فقال ابن جرير (١): جميعهم عملاً بظاهر اللفظ، وتبيل الحفظة، وقيل الذين يتعاقبون منهم فينا إذا قلناهم غير الحفظة. وقال الحافظ ابن حجر: الأظهر أن المراد منهم الذين يشهدون تلك الصلاة من الملائكة في الأرض والسماء. واستدل لهذا بما أخرجه البخاري عن أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: «إذا قال أحدكم آمين وقالت الملائكة في السماء آمين فوافق أحدهما الآخر غفر الله ما تقدم من ذنبه»، وبرواية موقوفة فيها «فاذا وافق آمين في الأرض آمين في السماء»، قلت ولا يخفى أنهما دالتان على أن المراد ملائكة السماء، إلا أن يدعى أن المراد ملائكة السماء الذين في الأرض، وفيه تكلف كما يدل له قوله «الذين يشهدون تلك الصلاة»، أي يحضرونها. وأيضا لا يخفى أنه لا يناسبه قوله في الحديث «وقالت الملائكة في السماء»، إذ هي ظرف للقول، وهو ظاهر في أن المراد بالموافقة لقوله لا أقول الملائكة الذين يحضرون الصلاة في الأرض

(١) قوله «وقد تقدم لنا كلام»، أقول: تقدم في حديث حمزان مولى عثمان في

٧٧ — الحديث السادس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : « إذا صلى أحدكم للناس ^(١) فليخفف ، فإن فيهم الضعيف والسقيم وذا الحاجة ^(٢) ، وإذا صلى أحدكم لنفسه فليطول ما شاء ^(٣) »

٧٨ — وما في معناه من حديث أبي مسعود الأنصارى رضى الله عنه

صفة وضوئه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو الحديث السابع من كتاب الطهارة ، وأطنا فيه الكلام هنالك

(١) (الحديث السادس) قال : « إذا صلى أحدكم للناس » . أقول : فيه أنه يكنى في الإمام كونه أحد المسلمين ، وأنه لا شرط إلا ذلك ، ويحتمل التقييد من هو أهل لذلك

(٢) قوله : « فإن فيهم الضعيف » ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : أراد به ضعيف الخلقة . قلت يريد من بنيته ضعيفة من أصل الخلقة يشق عليه التطويل ، والسقيم من به مرض . وزاد مسلم من وجه آخر عن أبي الزنادي الصغير والكبير . وزاد الطبراني من حديث عثمان بن أبي العاص : والحامل والمرضع . وله من حديث عدى بن حاتم : والعابر السبيل . وقوله : « وذا الحاجة » ، هو أشمل الأوصاف

(٣) قوله : « فليطول ما شاء » ، أقول : وفي رواية لمسلم : كيف شاء . قال الحافظ : واستدل به على جواز إطالة القراءة ولو خرج الوقت . قال : وهو المصحح عند بعض أصحابنا . وفيه نظر ، لأنه يعارضه عموم قوله في حديث أبي قتادة : إنما التفريط أن يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت الأخرى ، أخرجه مسلم . وإذا تعارضت مصلحة المبالغة من الكمال بالتطويل ومفسدة إيقاع الصلاة في غير وقتها كانت مراعاة ترك المفسدة أولى ، واستدل بعمومه أيضاً على جواز تطويل الاعتدال والجلوس بين السجودين

وهو الحديث السابع قال : « جاء رَجُلٌ إلى رسول الله ﷺ ، فقال : إني لَأَتَأْخُرُ عَنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ مِنْ أَجْلِ فُلَانٍ ، ثُمَّ يُطِيلُ بِنَا . قال : فَمَا رَأَيْتُ النَّبِيَّ ﷺ غَضِبَ فِي مَوْعِظَةٍ قَطُّ أَشَدَّ تِمَّا غَضَبَ يَوْمَئِذٍ ، فقال : يَا أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنْ مِنْكُمْ مُنْفَرِّينَ ، فَأَيْكُمْ أَمْ النَّاسَ فَلْيُوجِزْ ، فَإِنَّ مِنْ وَرَائِهِ الْكَبِيرَ وَالضَّعِيفَ وَذَا الْحَاجَةِ » .

حدث أبو هريرة وأبي مسعود - واسمه عقبة بن عمرو ، ويعرف بالبدرى ، والأكثر على أنه لم يشهد بدرأ^(١) ، ولكنه نزلها ، فنسب إليها - يدلان على التخفيف في صلاة الإمام . والحكم فيها مذكور^(٢) مع علته ، وهو المشقة^(٣) اللاحقة للمؤمنين إذا طول . وفيه - بعد ذلك - بحثان

أحدهما : أنه لما ذكرت العلة وجب أن يتبناها الحكم^(٤) ، فحيث يشق على المؤمنين التطويل ، ويريدون التخفيف^(٥) يؤمر بالتخفيف . وحيث لا يشق ، أولا يريدون

(١) قوله ، والأكثر أنه لم يشهد بدرأ^(١) . أقول : هذا قول جمهور العلماء خلافاً لمن قال إنه شهدها . سكن أبو مسعود الكوفة ومات بها في خلافة علي رضي الله عنه قبل الأربعين ، وفي وفاته أقوال آخر . روى له مائة حديث اتفقا منها على تسعة أحاديث ، والبخارى حديث ، ولمسلم سبعة

(٢) قوله ، والحكم فيها مذكور ، أقول : وهو الأمر بالتخفيف

(٣) قوله ، وهو المشقة ، أقول : أى الأمر الذى وقع لأجله الحكم ، فذكر الضمير باعتبار هذا

(٤) قوله ، أن يتبع الحكم لها ، أقول : أى يجعل تابعاً للعلة ، فحيث ثبتت ثبت وحيث انتفت انتفى

(٥) قوله ، يشق على المؤمنين التطويل ، ويريدون التخفيف ، أقول : هذا

(١) وإنما سمي بدرأً لأنه سكن بدرأ ، رجحه البخارى في التاريخ

التخفيف لا يكره التطويل . وعن هذا قال الفقهاء : إنه إذا علم من المؤمنين أنهم يؤثرون التطويل طول ، كما إذا اجتمع قوم لقيام الليل . فإن ذلك - وإن شق عليهم - فقد آثروه ^(١) ودخلوا عليه

الثاني : التطويل والتخفيف من الأمور الإضافية . فقد يكون الشيء طويلاً بالنسبة إلى عادة قوم ، وقد يكون خفيفاً بالنسبة إلى عادة آخرين . وقد قال بعض الفقهاء : إنه لا يزيد الإمام على ثلاث تسيجات في الركوع والسجود . والمروى عن النبي ﷺ أكثر من ذلك ، مع أمره بالتخفيف ^(٢) . فكان ذلك لأن عادة الصحابة

لا يتم إلا مع علم الإمام بحال من خلفه ، لا يتم إلا في إمام جماعة معينين ، ولا يتم حتى يعلم أنه لا يلحق به أحد بعد دخوله ، ولعله يقال : إن مناط الحكم بمعرفته حال الأكثر من المؤمنين ، ولكن قوله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا صلى أحدهم بالناس ، يشعر أنه لا يتعين عليه معرفة ذلك ، بل غالب من يقوم خلف الإمام لا يخلو عن وجود أحد ممن لم يطلب التخفيف ولو كان واحداً لوحظ حاله وآثر الإمام لأجله التخفيف ، فإن سبب الحديث الذي وقع فيه هذا النهي ، وغضبه صلى الله عليه وآله وسلم ، شكاية رجل واحد

(١) قوله : فإن ذلك وإن شق عليهم فقد آثروه ، أقول : أي إذا شق عليهم بعد أن آثروه بالقصد وانطوت نياتهم عليه وإلا فإن إثارة وعدم إثارة فرع وجوده ، ولا يوجد إلا بعد دخولهم في الصلاة ووقوع تطويل القراءة ، فهذه المشقة إذا حصلت عليهم فالإمام معذور عنها لمعرفته رضاهم من قبل ، وإن طرأ عليهم أو أحدهم ما يغيره ، ويدل له حديث ابن مسعود عند الترمذي قال : صليت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فلم يزل قائماً حتى لقد هممت بأمر سوء ، قيل له : بم هممت ؟ قال : هممت أن أقعد وأدع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله : أكثر من ذلك مع أمره بالتخفيف ، أقول : في كلامه إشارة إلى أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يفعل خلاف ما أمر به ، قال ابن القيم : إذ أمرهم بالتخفيف وأمرهم أن يصلوا كصلاته في قوله : صلوا كما رأيتموني أصلي ، علم

- لأجل شدة رغبتهم في الخير - تقتضى أن لا يكون ذلك تطويلاً ^(١)، هذا إذا كان فعل النبي ﷺ ذلك عاماً ^(٢) في صلواته أو أكثرها . وإن كان خاصاً ببعضها ، فيحتمل أن

بالضرورة أن الذى كان يفعله هو الذى أمر به ، يوضح ذلك أنه ما من فعل في الغالب إلا ويسمى تخفيفاً بالنسبة إلى ما هو أطول منه ، ويسمى تطويلاً بالنسبة إلى ما هو أخف منه ، فلا حذله في اللغة يرجع إليه ، وليس من الأفعال المعروفة التي يرجع فيها إلى العرف كالحرز والقبض وإحياء الموات ، والعبادات ترجع إلى الشارع في مقدارها وصفاتها وهيأتها كما يرجع إليه في أصلها ، فلو جاز الرجوع في ذلك إلى عرف الناس وعوائدهم في مسمى التخفيف والإيجاز لاختلفت أوضاع الصلاة ومقاديرها اختلافاً بينا لا ينضبط ، ولهذا لما فهم بعض من نكس الله قلبه أن التخفيف المأمور به هو ما يمكن من التخفيف اعتقد أن الصلاة كلما خففت وأخرت كانت أفضل ، فصار كثير منهم يمر فيها مر السهم ولا يزيد على « الله أكبر » في الركوع والسجود بسرعة ، فيكاد يسجده يسبق ركوعه ، وركوعه يكاد يسبق قراءته ، وربما ظن أن الإقتصار على تسبيحة واحدة أفضل من ثلاث ، ويحكى عن بعض هؤلاء أنه رأى غلاماً له يطمئن في صلاته فضربه وقال : لو بعثك السلطان في شغل أ كنت مبطناً عن شغله مثل هذا الإبطاء ؟ وهذا كله تلاعب بالصلاة وتعطيل لها وخداع من الشيطان

(١) قوله « لأن عادة الصحابة - لأجل شدة رغبتهم في الخير - تقتضى أن لا يكون ذلك تطويلاً ، أقول : لا يخفى أن قوله « إذا صلى أحدكم للناس ، خطاب للصحابة ، وعلله صلى الله عليه وآله وسلم بأن فهم من يشق عليه التطويل ، لا لأن فهم من لا رغبة له في الخير ، بل هؤلاء الذين يشق عليهم التطويل لعارض السقم والحاجة ونحوهما لعل فهم من هو راغب في الخير من الأقوياء الأصحاء ، فلو لوحظت هذه العلة وهى شدة الرغبة في الخير لقضى أن لا يؤمر أهل عصره بالتخفيف أصلاً ، وإن أاد بالصحابة قوما مخصوصين وهم أولو الأحلام والنهى وأعيان الصحابة هؤلاء لم يكونوا خاصة خلفه صلى الله عليه وآله وسلم بل هم وغيرهم من الصبيان والنساء والأصحاء والمرضى ، فكلهم الشارح المحقق غير محرر

(٢) قوله « إذا كان فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك عاماً ، أقول : أى

يكون لأن أولئك المأمومين يؤثرون التطويل ، وهو متردد بين أن لا يكون تطويلا بسبب ما يقتضيه حال الصحابة ، وبين أن يكون تطويلا لكنه بسبب إشار المأمومين .

التطويل في الصلوات . واعلم أن الذى دلت عليه أحاديث صفات صلواته صلى الله عليه وآله وسلم أنه تارة خففت صلواته فقرأ فى صلاة العشاء بالثين والزيثون ، وجاء فى هذا أنه كان فى سفرة . وقد روى عنه أنه قرأ بها فى المغرب ولم يذكر السفر ، وعن أبى هريرة أنه كان يقرأ فيها بقصار المفصل ، ولا يعارضه حديث زيد بن ثابت أنه أنكر على مروان قراءته بقصار المفصل لأنه أنكر استمراره على ذلك ، وجاء فى الصبح أنه قرأ فيها بالليل إذا يغشى ، وكذلك ورد أنه قرأ بها فى صلاة الظهر ، وكذلك صلى الصبح بالزلزلة فى الركعتين وقرأ فيه أيضا بالمعوذتين ونحو ذلك من رواية قراءته بالسور القصار ، وثبت عنه التطويل تارة فقرأ فى المغرب بالمرسلات وبالطور وبطولى الطولين ، وظاهره أنه أنما . وقول القاضى عياض : إن المراد ببعضها خلاف الظاهر ، وكان يطول بالصبح فيقرأ فى الركعتين ما بين الستين إلى المائة ، وصلاتها بسورة المؤمنين حتى وصل ذكر موسى وهرون فأخذته سعة فرقع ، وقرأ فيها بقاف وقرأ فيها بالطور ، وعن أبى سعيد أنهم قدروا قراءته صلى الله عليه وآله وسلم فى صلاة الظهر فى الأوليين من الظهر بقدر الم تنزيل السجدة وفى الآخرين بقدر النصف من ذلك ، وجاء أنه كان يقرأ فى الظهر والعصر بالسماء ذات البروج والسماء والطارق ، وصلى تارة الظهر بسورة لقمان والذاريات وقرأ فيها بسبح اسم ربك الأعلى والغاشية . والأحاديث الدالة على التطويل تارة والتخفيف تارة واسعة ، فالتخفيف لا إشكال فيه لمطابقته الأمر به ، والإشكال فى التطويل لأنه يعارض فعله قوله ، فقال الشارح فى دفع التعارض : إنه يحمل أن يكون المأمومون يؤثرون التطويل فطول بهم ، إلا أنه يقال هذا يتم لو انحصر من أهم بالتطويل وتميزوا عن أهم بالتخفيف ، بل الظاهر أن الذين خفف بهم هم الذين طول بهم ، وأما قوله إنه يحتمل أن لا يكون تطويلا بالنسبة إلى حال الصحابة فقد سبق الكلام فيه ، وقوله : وبين أن يكون لأنه بسبب إشار المأمومين أنه ، هو الوجه الأول ، وفيه ما فى الأول . وأجاب القاضى عياض بأنه

وظاهر الحديث المروى لا يقتضى الخصوص ببعض صلواته ﷺ

صلى الله عليه وآله وسلم كان مأموراً بتبليغ القرآن وقراءته على الناس ، فحاله في ذلك كان بخلاف حال غيره . قلت : وهو دفع للتعارض باختصاصه بالتطويل دون غيره ، إلا أنه يرد عليه ثلاثة أمور ، الأول : أنه لا يتم في السرية ما ذكره من الإيلاج ، وقد ثبت التطويل فيه كما سمعت . الثاني : أنه يجب أيضاً على غيره من السامعين إذا كان إماماً إلى غير من لم يسمع لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ليلغ الشاهد الغائب » . الثالث أن غالب من سمع قراءته صلى الله عليه وآله وسلم الذين يلونه وهم أولو الأحلام والنهى وغالبهم بل كلهم قد بلغه ما يتلوه صلى الله عليه وآله وسلم من الآيات ، بل وقد حفظه ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم لمن صلى خلفه وقد نسي آية في صلاته : « حلا أذكر تنبأ ؟ وأقرب هذا كله أن يقال : كان صلى الله عليه وآله وسلم يعلم حال من خلفه بأحد أمرين : إما بالوحى ، وإما برؤيته له . وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى في الصلاة من خلفه كما يرى من قدامه ، فقد يكون ترك التطويل لرؤيته خلفه ممن شرع التخفيف لأجله فيخفف ، ومتى علم أنه ليس فيهم من أمر بالتخفيف لأجله طول ، وقد كان يدخل في الصلاة يريد إطالتها فيسمع بكاء الصبي فيتجاوز فيها ، فيجوز أن يدخل كل صلاة قاصداً إطالتها ، فيأتيه الوحى . أو يرى من خلفه من يشق به ذلك فيخفف . وأمر صلى الله عليه وآله وسلم غيره بالتخفيف لأنه قد لا يخلو عن يشق به التطويل غالباً ولا يعلم به ، فلوحظ الأغلبية . وإذا عرفت هذا عرفت أنه لا معارضة بين قوله وفعله ، فان قوله خاص بالامة وأن من أم لهم فهو مأمور بالتخفيف كما دل غضبه على من شكى منه التطويل ، وغضبه في قصة معاذ الآتية . أفنان أنت يا معاذ ، ونحو ذلك ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم اختص بالتطويل تارة والتخفيف أخرى لعل به بحال من خلفه بأحد الأمور الثلاثة السابقة . وأما غيره فانه مأمور بالتخفيف إذا أم غيره ، إلا أن يحصل له علم بحال من خلفه كمن صلى بجماعة محصورين ليس فيهم من أمر بالتخفيف لأجله في محل لا يدخل عليهم غيره وعلم أنه ليس فيهم من يكره الإطالة فله ذلك لفقدان علة الأمر بالتخفيف ، وقلنا

وحديث أبي مسعود يدل على الغضب في الموعظة . وذلك يكون إما لمخالفة

وعلم أن فهم من لا يكره التطويل وإن لم يكن من موجبات التخفيف إذ موجباته ما ذكر في الحديث الماضي . إلا أنه قد يدخل النهي ، أم قوماً وهم له كارهون ، فإن من كره الفعل كره فاعله في الأغلب ، ومع تحققك لما حققناه تعرف فصل النزاع في هذه المسألة بين المخففين والمطولين ، فقد ذكر ابن القيم في كتابه في الصلاة مقالة بين الفريقين اعتمد فيها المخففون منهم أحاديث : أفتان أنت يا معاذ ، وإن منكم منفرين ، وإذا أم أحدكم للناس فليخفف ، وما ذكر من تخفيفه صلى الله عليه وآله وسلم ، واعتمد المطولون أحاديث تطويله في صلاته وقوله : صلوا كما رأيتموني أصلي ، وطال الجدل بين الفريقين ، وجنح ابن القيم إلى تقوية قول أهل التطويل . والتحقيق ما ذكرناه لك من أن حاله صلى الله عليه وآله وسلم غير حال غيره من الأمة ، لعله ما لا يعلمونه إلا نادراً ، وأن الأفضل لمن أم الناس أن يخفف ، ولا يريد بالتخفيف ما ذكره ابن القيم من أنه يمر مر السهم ويكاد أن يسبق ركوعه قراءته وسجوده ركوعه ، بل يريد ما عينه صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ حيث قال : صل بهم بالشمس وضحاها وبالليل إذا يغشى ونحوها ، والسجود والركوع تابعان لقدر القيام في التطويل وضده لما ثبت من الأحاديث الدالة على ذلك ، وقد حد صلى الله عليه وآله وسلم لهم عدد التسبيح في السجود والركوع وجعل أدناه ثلاثاً ، فن أتى بالثلاث مرتلاً لها متاملاً كان ركوعه وسجوده موافقاً لما قرأه من هذه السور أو بلغ خمس تسبيحات فكذلك ، وحال الأمة مختلف أيضاً ، فمنهم من هو سهل القراءة سريع الأداء لما يتلوه فتكون الطولى من سور قراءته كالصغرى من قراءة من يمد الحروف ويتمادى عند التلاوة ، فينبغي لمن أم قوماً أن ينظر في نفسه هل أعطى سهولة تلاوة وسرعة قراءة مع استيفاء الحروف قرأ بما عينه صلى الله عليه وآله وسلم لمعاذ أو طول قليلاً ، ومن كان بخلاف ذلك عدل إلى القصار كالتين ونحوها . فكم من الأئمة من قصرى سورة أطول من طولى غيره . إذا عرفت هذا فالمراد من التخفيف قد حده صلى الله عليه وآله وسلم وعينه لمعاذ ، وأما فعله فلم ينضبط ، بل وقع منه ما عرفته من الأمرين . وبهذا يعرف

الموعوظ لما علمه ، أو التقصير في تعلمه ، والله أعلم

أن قول ابن القيم : إن المخففين يمرون مر السهم وينقرون نقر الغراب ، ليس هو المراد من التخفيف المأمور به ، فإن هذا إساءة وسرقة لا يدخل تحت التخفيف المأمور به أصلاً ، بل فاعله ممرض لأن تلف صلاته لف الثوب الخلق ثم يضرب بها رجمه ، ويقال له كما قاله صلى الله عليه وآله وسلم للسبيء صلاته «صل فانك لم تصل» . ويعرف أيضاً أن قوله أيضاً إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بالتخفيف ويؤمهم بالصفات ، وأن الذي فعله هو الذي أمر به غير صحيح أيضاً ، بل الذي فعله في قراءة الصفات هو من التطويل بلا ريب . فقد عين صلى الله عليه وآله وسلم سور التخفيف لمن أمرهم به ، وأما هو في نفسه فكان يطول مع أمره لهم بالتخفيف لأنه يعلم من حال المصلين ما لا يعلمه غيره من الأئمة ، فحديث «كان يأمرنا بالتخفيف ويؤمنا بالصفات» ، كحديث «كان ينهانا عن الوصال وكان يواصل هو» ، ولما استنكروا ذلك ، وأنه يفعل ما ينهاهم عنه قال «إني لست كأحدكم» ، الحديث . وكذلك هنا قد أخبرهم أنه يرى من خلفه من المصلين . والحاصل أن هنا ثلاثة أمور : الأول تطويل وهو المنهى عنه ، الثاني تخفيف وهو المأمور به الذي عينه صلى الله عليه وآله وسلم ولم يحلهم على أمر إضافي كما قاله ابن القيم وأشار إليه الشارح حتى يقول من صلى بسورة النساء مثلاً في ركعة مخفف بالنسبة إلى من يصل بسورة البقرة فيها ، فإن هذا معلوم أنه لم يردده صلى الله عليه وآله وسلم ولا يناسب تعليله بأنه يخفف الإمام لأن خلفه المريض ونحوه ، بل أراد بالتخفيف أمراً معيناً مبنياً هو ما عرفته ، والثالث إساءة وسرقة ونقر كنقر الغراب والنفات كالنفات الثعلب ، فإن هذا الالتفات عند السلام يكون من العبثة والإساءة وعدم السكينة والوقار ، وهذه الصلاة منهي عنها لا مأمور بها ولا هي من التخفيف المراد في قبيل ولا دبير كما يرى ابن القيم جعلها من محل النزاع بين أهل التخفيف والتطويل . فهذا إن شاء الله تحقيق حجام حوله من لم يصل إليه ، والحمد لله رب العالمين الذي دلنا عليه

باب صفة صلاة النبي ﷺ^(١)

٧٩ — الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « كان رسول

الله ﷺ إذا كبر في الصلاة سَكَتَ هَمِيَّةً^(٢) قَبْلَ أَنْ يَقْرَأَ ، فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ
الله ، يَا بَنِي أَنْتَ وَأُمِّي ، أَرَأَيْتَ سَكُوتَكَ^(٣) بَيْنَ التَّكْبِيرِ وَالْقِرَاءَةِ ،

(١) (باب صفة صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم) أقول : لما ثبت أنه
صلى الله عليه وآله وسلم قال « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، تعين معرفة كيفية صلاته
وأن أفعالها كلها بيان لمجمل الآيات الواردة في الكتاب العزيز بالأمر باقامة الصلاة .
واعلم أن الأصل في أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم الثابتة في الصلاة أنها واجبة
للأمرين : الأول أنها بيان للأوامر الموجبة لفعل الصلاة ، والثاني للأمر الوارد في
قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، فمن ادعى في فعل من
أفعال صلاته أنه لغير الوجوب فعليه الدليل الدال لصرف ذلك عن الوجوب ، ويأتى
للشارح المحقق البحث في هذا الدليل الأول بما فيه شفاء ، ويبحث أيضاً في الدليل
الثاني بما ستعرفه

(٢) قال « هنية » ، أقول : وفي بعض نسخ العمدة « هنية » ، وهو رواية مسلم
وسائر روايات ألفاظ البخارى ، وأما هنية فانه رواية الكشميين للبخارى لا غير .
وفي لفظ البخارى « سكت إسكاته » بكسر أوله يريد « إفعالة » من السكوت ، وهو من
المصادر الشاذة نحو أتيته إتيانه . وهنية بالنون بلفظ التصغير ، وهو عند الأكثر
بتشديد الياء ، وهمزه بعضهم ، قال النوى : هو خطأ ، وتبعه الكرماني وغيره . وقال
القاضي عياض والقرطبي : أكثر رواة مسلم قالوه بالهمزة ، ووجهها بعض بأن الياء
قلبت همزة . وهنية تصغير هنة ، [مؤنث] ألحن الذي هو كناية عن الشيء ، وأصله
هنوة فاجتمعت الواو والياء وسبقت إحداهما بالسكون فقلبت الواو ياء ثم أدغمت

(٣) قال « رأيت سكوتك » ، أقول : بضم التاء وهو من رؤية القلب لا العين ،
وفي بعض النسخ « رأيت » ، بألف فتفتح تأؤه لأنه بمعنى أخبرني . قلت وهي الأوضح

مَا تَقُولُ؟ قَالَ: أَقُولُ: اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ ^(١) كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ. اللَّهُمَّ تَقَيَّ مِنْ خَطَايَايَ كَمَا يُنَقَّى الثُّوبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ ^(٢). اللَّهُمَّ اغْسِنِي مِنَ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالْتِمَاجِ وَالْبَرْدِ ^(٣).

في المعنى ، وأما الأولى فقد حذف مفعولى الظن أى ظننت شيئا تقول أو قولاً أو نحوه ثم حذفه وأتى بالاستفهام دلالة عليه

(١) قال : وبين خطاياى ، أقول : لفظه : بين ، لأن العطف على الضمير المجرور يقتضى إعادة الخافض

(٢) قال : الدنس ، بفتح الدال المهملة والنون هو الوسخ

(٣) قال : بالماء الخ ، أقول : قيل خص هذه الثلاثة لأنها منزلة من السماء ولا يمكن حصول الطهارة الكاملة إلا بواحد منها ، فكان تبياناً لأنواع المغفرة ، أى طهرنى بأنواع مغفرتك انتهى . قال الطيبي كالمفسر لما ذكر : المطلوب من ذكر التلمج والبرد بعد الماء شمول الرحمة والمغفرة بعد العفو لاطفاء حرارة النار التى هى فى غاية الحرارة ، ومنه قولهم : برد الله مضجعه ، أى رحمه ووقاه عذاب النار . قال الحافظ ابن حجر : ويؤيده ورود وصف الماء بالبرودة كما فى حديث عبد الله بن أبى أوفى عند مسلم ، وكأنه جعل الخطايا بمنزلة جهنم لأنها مسببة عنها ، فعبر عن إطفاء حرارتها بالغسل وبالبغ فيه باستعمال المبردات ترقياً عن الماء إلى أبرد منه . انتهى . قلت : لم يقع الترقى إلى الأبرد مما دونه بل بدأ بذكر التلمج ثم الماء ووسطه بينه وبين البرد وهما أبرد منه والأول أبرد من الثالث ، ويظهر لى أنه بدأ به لما نزل ذاته منزلة الثوب الدرن وكان التلمج له جرم شديد جعله بمنزلة الحار الذى يباشر به إزالة الدرن ثم يصب عليه الماء ليتم قلع الحار فلذا وسطه ، وأما البلة التى تقدم الحار فانها حاصلة فى التلمج من ذاته ، ثم أتى بالبرد كالمبالغة فى قلع ما لعله بقى بعد الأمرين إذ فيه من البلة ما يبين أثره فى الثوب ، وكأن فيه إشارة إلى أن الغسل من الأدراى يكون ثلاثاً . وقد وقع ترتيب هذه الجمل الثلاث على غاية المناسبة بتقديم الماعدة ثم للتقية ثم الغسل إذ

تقدم القول في أن كان ، تشعر بكثرة الفعل أو المداومة عليه . وقد تستعمل في مجرد وقوعه

وهذا الحديث يدل لمن قال باستحباب الذكر ^(١) بين التكبير والقراءة . فانه دل على استحباب هذا الذكر ^(٢) . والدال على المقيد ^(٣) دال على المطلق ^(٤) .

الخطايا قد نزلت منزلة النجاسة العينية وإزالتها بالمباعدة كحت عين النجاسة أولاً ثم يفصل أثرها . وقال الكرماني : يحتمل أن يكون في الدعوات الثلاث إشارة إلى الأزمنة الثلاثة ، فالمباعدة للمستقبل ، والتنقية للحال ، والغسل للماضي . قال الحافظ ابن حجر : كأن تقديم المستعمل للاهتمام برفع ما سيأتي قبل رفع ما حصل . قلت : ولا يخفى أن رفع ما حصل أهم فهو بالسبق أقدم ، بل الأوضح أن كلها منصرفة إلى الماضي ، ثم وجد تقدم هذه الدعوات عقيب التكبيرة أن الذنوب هي التي تشوش القلب وتذهب الخشوع الذي هو روح الصلاة وتبعد حضور القلب ، فسأل الله في أول دخوله في هذه العبادة أن يذهب عنه ما يحصل به نقصها

(١) قوله : باستحباب الذكر ، أقول : أى مطلقاً من ذكر تعيين لفظ بعينه

(٢) قوله : فانه دل على استحباب هذا الذكر ، أقول : هو نص أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقوله ، وأما كونه مستحباً فن حيث أنه دعاء ، وكل دعاء يصدر من العبد مستحب لدخوله تحت الأمر بقوله « ادعوني أستجب لكم » وأغل الأحوال دلالة على الاستحباب ، ولأنه أيضاً في الصلاة وكل أذكارها واجبة أو مستحبة

(٣) قوله : والدال على المقيد ، أقول : وهو الذكر الخصوص ، فانه يقيد بأعيان ألفاظه

(٤) قوله : دال على المطلق ، أقول : لدخوله دخول الأعم تحت الأخص .

وقد يقال : التنصيص على ألفاظه يدل على اعتبارها كاعتبار الفاتحة في القراءة وإن كان ذلك يعين الوجوب فهذا يعين الاستحباب ، فانه لو أريد مطلق الذكر لآتى صلى الله عليه وآله وسلم بعبارة شاملة كأن يقول : اذكر الله

فينافى ذلك كراهية المالكية الذكر فيما بين التكبير والقراءة^(١) . ولا يقتضى استحباب ذكر آخر معين^(٢)

وفيه دليل لمن قال باستحباب هذه السكتة بين التكبير والقراءة . والمراد بالسكتة هنا : السكوت عن الجهر ، لا عن مطلق القول ، أو عن قراءة القرآن لا عن الذكر وقوله « ما تقول » ؟ يشعر بأنه فهم أن هناك قولاً ، فإن السؤال وقع بقوله « ما تقول ؟ » ولم يقع بقوله « هل تقول » ؟ والسؤال « بهل » مقدم على السؤال « بما » ، هذا .

(١) قوله « فينافى ذلك كراهية الذكر بين التكبير والقراءة » أقول : فى الفتح أن المشهور عن مالك عدم مشروعية الذكر فى هذا المحل ، والحديث ونحوه يرد عليه .
(٢) قوله « ولا يدل على استحباب ذكر آخر معين » أقول : يريد أنه دال على مطلق الذكر أو على هذا المنصوص المعين لا على ذكر آخر معين ، لأنه لا يعتبر فيه إلا هذا المذكور ، وغيره دال عليه بالاطلاق : نعم ثبت أذكار معينة فى هذا الوضع مثل حديث على عند مسلم بعد وجهت وجهى الخ . وقيده صلى الله عليه وآله وسلم بصلاة الليل ، وهو عند الشافعى وابن خزيمة بلفظ « إذا صلى المكتوبة » ، وثبت فى الترمذى وصححه ابن حبان بلفظ « سبحانك اللهم » الخ . واستدل به على جواز الدعاء فى الصلاة بما ليس بقرآن خلافاً للحنفية

(٣) قوله « والسؤال بهل مقدم على السؤال بما » أقول : أراد بهل البسيطة لا المركبة ، فإن البسيطة هى التى يطلب بها وجود الشيء أو لا وجوده ، وكلية ما يطلب بها تصور الشيء ، وطلب تصوره نوع من الإذعان بوجوده ، فلما عدل السائل إلى السؤال بما علم أنه قد عرف أن ثمة قولاً موجوداً ، وهذا مبنى على أن كلمة ما أيضاً للسؤال عن ماهية القول لا عن شرح اسمه ، وهو معلوم أن الأول هو المراد هنا ، وإلا فإن رتبة ما التى يطلب بها شرح الاسم مقدم على رتبة هل التى يطلب بها وجود الشيء كما عرف فى علم البيان ، فانه يطلب أولاً شرح الاسم بما ، ثم يطلب وجوده بهل البسيطة ، ثم يطلب ما هيته التى هو بها بما

ولعله استدلال^(١) على أصل القول بحركة الفهم . كما ورد في استدلالهم على القراءة في السر باضطراب لحية^(٢)

وقوله « اللهم باعد بيني وبين خطاياي كما باعدت بين المشرق والمغرب » . عبارة إما عن محوها^(٣) وترك المؤاخذة بها ، وإما عن المنع من وقوعها والعصمة منها^(٤)

(١) قوله « ولعله استدلال » أقول : هذا كالجواب لما يقال : ومن أين أنه طلب ماهية ما يقول وحقيقته فانه لا يتم إلا بدليل ؟ يقال : استدلال بحركة الفهم ، إلا أن يقال : المأموم متأخر عن إمامه ولا يدرك حركة الفهم إلا من تقدم عليه . ويجاب عنه بأنه ليس فيه أنه رآه حال اتهامه به بل يحتمل أنه في نافذة مثلا استقبل رؤيته وحركة فمه ، ومثل هذا يقال في ما يأتي من استدلالهم على قراءته في السرية بكذلك ان الرائي لم يكن خلفه

(٢) قوله « كما ورد في استدلالهم على القراءة في السر باضطراب لحية » أقول : إشارة إلى ما أخرجه البخاري وأبو داود من حديث عبد الله بن سخبرة قال : سألنا خبابا أكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ في الظهر والعصر ؟ قال : نعم . قلنا : بأي شيء كنتم تعرفون قراءته ؟ قال : باضطراب لحية . قلت : وقد ورد أيضا أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يسمعهم في قراءة العصر الآية أحيانا

(٣) قوله « عن محوها » أقول : من صحف الكرام الكاتبين . وعطف ترك المؤاخذة بها لأنه لازم المحو ، والمراد المعاصي السالفة قبل زمان هذا الدعاء

(٤) قوله « وإما عن المنع من وقوعها والعصمة منها » أقول : العصمة هي المنع فمطلقها تفسيري ، والمراد على هذا المنع من وقوع ما لم يقع من المعاصي ، ويكون قوله « واغسلني » أي مما وقع من ذلك ، فيكون الحل على هذا أعم لشموله الماضي والمستقبل ، والأول خاص بالماضي ، إلا أنه قد يقال : المراد في الأول محو ما وقع وما سيقع من باب « من صام يوم عرفة غفر له ذنوب السنة الماضية والسنة الآتية » هذا أو معناه . وذكروا أن غفران المستقبل كناية عن المنع من وقوعه . قالت : أو طلب غفرانه شرط وقوعه ، كأنه يقول : إن وقع فاغفر ، مثل حديث « اللهم اغفر لي ما قدمت وما أخرت »

وفيه مجازان ^(١) . أحدهما : استعمال المباحة في ترك المؤاخذة ، أو في العصمة منها . والمباحة في الزمان أو في المكان في الأصل . والثاني : استعمال المباحة في الإزالة الكلية ^(٢) ، فإن أصلها لا يقتضى الزوال . وليس المراد هنا البقاء مع البعد ، ولا ما يطابقه من المجاز . وإنما المراد الإزالة بالكلية . وكذلك التشبيه بالمباحة بين المشرق والمغرب ، المقصود منه ترك المؤاخذة أو العصمة

وقوله : اللهم نقني من خطايى - إلى قوله - من الدنس ، مجاز - كما تقدم - عن زوال الذنوب وأثرها . ولما كان ذلك أظهر في الثوب الأبيض من غيره من الألوان وقع التشبيه به

وقوله : اللهم اغسلني ، إلى آخره يحتمل أمرين - بعد كونه مجازاً عما ذكرناه - أحدهما : أن يراد بذلك التعبير عن غاية المحو ^(٣) ، أعنى بالمجموع ، فإن الثوب الذى تكرر عليه التتية بثلاثة أشياء منقية يكون في غاية النقاء

(١) قوله : وفيه مجازان ، أقول : أى في التعبير عن المحو أو عن العصمة بالمباحة مجازان ، وذلك أن المباحة حقيقة في بعد الزمان والمكان بين المتباعدين ، فاطلاقيهما على المحو أو على العصمة من استعمال الأخص في الأعم ، فإن المزال الممحو مبعد عن محي عنه ، وكذلك المنع عن الشيء مبعد عنه فهو مجاز مرسل ، فكل مزال أو ممنوع منه مبعد عنه ، وليس كل مبعد مزال ، والمراد بالازالة الانعدام كما يدل عليه ما يأتى للشارح المحقق من قوله : وليس المراد هنا البقاء مع البعد

(٢) قوله : الثانى استعمال المباحة في الازالة الكلية ، أقول : كأنه يريد أن هذا على تقدير إطلاق باعد على أزال ، فالأول على تقدير إطلاقه على المنع والمحو فلا يترحم أن هذا هو الأول وعبارته موهمة ، وليس في ذكر هذا الثانى كثير فائدة

(٣) قوله : أحدهما أن يكون المراد التعبير ، الخ . أقول : هو نظير ما يقال في الاستعارة انتمائية إنه غير ملاحظ فيها ، بل النظر فيها إلى الهيئة الملشمة من مجموع أجزاء

الوجه الثانى : أن يكون كل واحد من هذه الأشياء ^(١) مجازاً عن صفة يقع بها التكفير والمحو . ولعل ذلك كقولہ تعالى ﴿ البقرة ٢٨٦ واعف عنا واغفر لنا وارحمنا ﴾ ^(٢) فكل واحدة من هذه الصفات - أعنى : العفو ، والمغفرة ، والرحمة - لما أثرها فى محو الذنب . فعلى هذا الوجه ينظر إلى الأفراد ، ويجعل كل فرد من أفراد الحقيقة دالة على معنى فرد مجازى . وفى الوجه الأول لا ينظر إلى أفراد الالفاظ ، بل تجعل جملة اللفظ دالة على غاية المحو للذنب

٨٠ - الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كان رسول الله

ﷺ يَسْتَفْتِحُ ^(٣) الصَّلَاةَ بِالتَّكْبِيرِ ، وَالنِّسَاءُ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ . وَكَانَ

(١) قوله « أن يكون كل واحد من هذه الأشياء » ، أقول : التى هى الثلج والماء والبرد ، مجازاً عن صفة يقع بها المحو والتكفير ،

(٢) قوله « وامل ذلك كقولہ تعالى : واعف عنا واغفر لنا وارحمنا » ، أقول : فانها كررت صفاته تعالى التى هى مصدر عفوہ وغفرانہ ، فلكل صفة منها حظ فى المغفرة ، وكأن المراد أفض علينا من كل صفة ما يذهب عنا آثار الذنوب ، ويحتمل أن كل صفة وجهت إلى نوع من الذنوب أى اغفر عنا ما ارتكبنا من مخالفتك إلى مناهيك بارتكاب المعاصى ، واغفر لنا ما هو من حقوق العباد والتباعدات ، وارحمنا بالمساحة عن ما قصرنا فيه من أنواع العبادات . ويحتمل التوزيع بخلاف هذا ^(١)

(٣) (الحديث الثانى) قال « يستفتح » ، أقول : أى يفتتح ، فالسين للتأكيد

لا للطلب

(١) قلت : يرد المحشى على الشارح قياسه تطهير الإنسان بالماء والثلج والبرد على قول

الله تعالى ﴿ اعف عنا واغفر لنا وارحمنا ﴾ فان الماء والثلج والبرد لا يحتمل أكثر من معنى وهو التطهير ، ولا يحتمل التوزيع ، بخلاف الآية فانها تحتمل التوزيع

إِذَا رَكَعَ لَمْ يُشْخِصْ رَأْسُهُ وَلَمْ يَصَوِّبُهُ^(١) وَأَسْكَنَ بَيْنَ ذَلِكَ، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا، وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجْدَةِ لَمْ يَسْجُدْ، حَتَّى يَسْتَوِيَ قَاعِدًا، وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رَكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ، وَكَانَ يَفْرَشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى^(٢)، وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيُمْنَى، وَكَانَ يَنْتَهِي عَنْ عُقْبَةِ الشَّيْطَانِ^(٣) وَيَنْتَهِي أَنْ يَفْرَشَ الرَّجُلُ ذِرَاعِيهِ أَفْرَاشَ السَّبْعِ، وَكَانَ يَخْتِمُ الصَّلَاةَ بِالتَّسْلِيمِ.

هذا الحديث سها المصنف في إirاده في هذا الكتاب . فانه مما انفرد به مسلم عن البخارى ، فرواه من حديث حسين المعلم عن بُذَيْل بن ميسرة عن أبى الجوزاء عن عائشة رضى الله عنها . وشرط الكتاب تخرج الشيخين للحديث

قوله « كان يستفتح الصلاة بالتكبير » قد تقدم الكلام على لفظة « كان » فانها قد تستعمل في مجرد وقوع الفعل . وهذا الحديث - مع حديث أبى هريرة - قد يدل على ذلك . فانها قد استعملت في أحدها على غير ما استعملت في الآخر . فان حديث أبى هريرة إن اقتضى المداومة أو الأكثرية على السكوت وذلك الذكر ، وهذا

(١) قال « لم يشخص رأسه » . أقول : بضم حرف المضارعة وسكون الشين المعجمة وكسر اخاء المعجمة ، وقولها « ولم يصوبه » بضم حرف المضارعة أيضاً وفتح الصاد المهملة وكسر الواو الثقيلة ثم موحدة ، ويأتى تفسيرهما فى الشرح

(٢) قال « يفرش رجله » . أقول : بضم الراء وكسرهما ، وعد ابن مكى الكسر من لحن العوام وغلظه

(٣) قال « عقبة » . أقول : بضم العين المهملة وسكون القاف ، وحكى عياض فتح العين وضعفه ، وفى بعض طرقه « عقب » بفتح العين من غير هاء ، وفسره أبو عبيدة وغيره بالاقعاء المنهى عنه

الحديث يقتضى المداومة - أو الأثرة - لافتتاح الصلاة بعد التكبير بالحمد لله رب العالمين ، تعارضاً . وهذا البحث مبنى على أن يكون لفظ « القراءة » مجروراً ^(١) . فان كانت لفظة « كان » لا تدل إلا على الكثرة فلا تعارض ، إذ قد يكثران جميعاً . وهذه الأفعال التى نذكرها عن النبي ﷺ فى الصلاة قد استدل الفقهاء بكثير منها على الوجوب ^(٢) ، لا لأن الفعل يدل على الوجوب ^(٣) ، بل لأنهم يرون أن قوله تعالى ﴿ أقيموا الصلاة ﴾ خطاب بمجمل ^(٤) مبين بالفعل ، والفعل المبين للمجمل المأمور به يدخل تحت الأمر ، فيدل بمجموع ذلك على الوجوب . وإذا سلكت هذه الطريقة ^(٥)

(١) قوله « على أن يكون لفظ القراءة مجروراً » أقول : إذا كانت مفتوحة كانت بياناً لافتتاح القراءة لا افتتاح الصلاة فلا تعارض ، إذ المراد الإخبار أنه كان كثيراً ما يفعل هذا كما أفاده قول الشارح إذ قد يكثران جميعاً

(٢) قوله « بكثير منها على الوجوب » أقول : الدليلان الآتيان يقتضيان أن كل ما فعله فى الصلاة على الوجوب لا الكثير منها ، وكأنه يريد بما قام دليل على عدم الوجوب ، كما يشير الشارح إليه بقوله « وإذا سلكت هذه الطريقة ووجدت أفعالا غير واجبة فلا بد أن يحال ذلك على دليل آخر دل على عدم الوجوب »

(٣) قوله « لا لأن الفعل يدل على الوجوب » أقول : فانه سلف أنه لا يدل عليه فى الأرجح

(٤) قوله « خطاب بمجمل » أقول : أى أمر بفعل مجمل إذ إقامة الصلاة ليست ظاهرة فى هذه الصلاة الملتزمة من الأفعال والأقوال المشروعة ، فالمأمور به بمجمل وبينه فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، فدخل فعله تحت الأمر بالإقامة ، فكأنه قيل : أقيموا الصلاة التى يبين لكم صفاتها الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، فكانت متابعتة فى أفعال الصلاة داخلة تحت الأمر بالإقامة ، فلذا قال الشارح المحقق : فدل بمجموع ذلك على الوجوب

(٥) قوله « وإذا سلكت هذه الطريقة » أقول : كأنه جواب عما يقال مقتضى هذا التحرير والتقرير وجوب كل فعل ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم فعله فى

ووجدت أفعالا غير واجبه ، فلا بد أن يحال ذلك على دليل آخر دل على عدم الوجوب

وفي هذا الاستدلال بحث ^(١) . وهو أن يقال : الخطاب المجمل يتبين بأول الأفعال وقوعاً . فإذا تبين بذلك الفعل لم يكن ما وقع بعده بياناً لوقوع البيان بالأول ، فيبقى فعلاً مجرداً لا يدل على الوجوب . اللهم إلا أن يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً ^(٢) ، فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك

الصلاة ، وهو غير متفق عليه عند الفقهاء ، والمراد بالفقهاء إذا أطلقوا الأئمة الأربعة ، فأجاب بما بينا وجهه قريباً

(١) قوله « وفي هذا الاستدلال بحث » ، أقول : ليس البحث في دعوى أن المأمور به بمجمل يكون فعله منفصلاً بياناً له ، بل البحث في كون هذه الأفعال المستفادة من حديث عائشة بياناً لمجمل الصلاة المأمور بها إجمالاً ، فإن الفائدة مسلمة ، إلا أنه يقع البيان بأول فعل وقع بعد ورود الأمر بالمجمل ، ولا دليل على أن حديث عائشة إخبار عن أول صلاة صلاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد الأمر بإقامة الصلاة . ولقائل أن يقول : حديث عائشة دل أن هذا الوصف من أفعال صلاته كان الذي يأتي به دائماً لما يفيد التعمير بكان يفعل ، وحينئذ فأول فعل - يعني بعد الأمر بالمجمل - وآخر فعل سواء في أنهما بيان للإجمال . وحاصله أنها حكمت صفة الفعل الذي وقع به البيان ، وهذا من أفرادها ، فكل ما اشتمل عليه واجب وإن لم يكن هو نفس البيان ، فتأمل ، ولعله يأتي إليه إشارة

(٢) قوله « اللهم إلا أن يدل ، إلخ » . أقول : يريد بالفعل الفعل الواقع بعد أفعال يتبين بها المجمل ، إلا أن يريد أول فعل وقع به البيان فإنه لا كلام فيه ، ولذا قال : فيتوقف الاستدلال بهذه الطريقة على وجود ذلك الدليل أى الدال على أن هذا الفعل الآتي بعد البيان بيان أيضاً . وخلاصته أن هذا الفعل المدعى أنه بيان ، وليس بأول فعل وقع بعد ورود الإجمال فعل من الأفعال المجردة ، فإن قام الدليل على وجوبه على الأئمة لكونه بياناً مثلاً كان لغيره مما يأتي للإيجاب ، وليس بداخل تحت

الدليل ، بل قد يقوم الدليل على خلافه ^(١) ، كرواية من رأى فعلاً للنبي ﷺ ، وسبقت له ﷺ مدة يقيم الصلاة فيها ، وكان هذا الراوى الراى من أصاغر الصحابة الذين حصل تمييزهم ورؤيتهم بعد إقامة الصلاة مدة فهذا مقطوع بتأخره ^(٢) . وكذلك من أسلم بعد مدة إذا أخبر برؤيته للفعل . وهذا ظاهر في التأخير . وهذا تحقيق بالغ .

القاعدة القائلة إن الأفعال بعد المأمورات بالإجمال تكون بياناً لإجمالها ، بل هذا فعل قام الدليل على وجوبه ، وإذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح « اللهم ، الخ كالمستثنى المنقطع ليس بداخل فيما أورد عليه البحث ، إلا أن قوله « يدل دليل على وقوع ذلك الفعل المستدل به بياناً ، يدل أنه يريد أنه أيضاً بما دخل تحت القاعدة ، إلا أنه يقال عليه : هذا الفعل المفروض أنه قام دليل على أنه بيان مع تأخره عن الفعل الذى وقع به البيان مشكل حصول قيام الدليل على أنه بيان ، لأنه إن كان قد حصل به فهذا المفروض ثانياً هو الأول ، وإن كان قد وقع بالأول البيان ببعض دون بعض فهذا الثانى بيان أيضاً ، وإن كان المراد أنه أفاد زيادة فى العبادة لم يفدها الأول ، فهذه زيادة بدليل ليست من البيان للإجمال فى شيء ، فعرفت أن الأفعال التى تضمنها حديث عائشة هذا ليست من القسم الأول للبحث الذى أورده عليه ، ولا من هذا القسم الذى قال إنه لا يكون واجباً إلا بقيام الدليل على إيجابه

(١) قوله « بل قد يقوم الدليل على خلافه ، أقول : أى على خلاف كونه بياناً ، فلا يكون واجباً ، وذلك كمن رآه يفعل فعلاً وقد استمر عليه مدة ، ولكن هذا الراى كانت هذه الرؤية أول رؤيته لذلك الفعل منه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان ذلك لسكونه من صفار الصحابة لذين لم يدركوا أفعاله صلى الله عليه وآله وسلم إلا بعد تقرر أمر الصلاة ، أو كان غريباً وافداً متأخر الوفادة

(٢) قوله « فهذا مقطوع بتأخره ، أقول : فلا بيان قطعياً ، لأن البيان قد وقع بما تقدمه من الأفعال ، بل لا إجمال أصلاً ، فإن التأخر وجوداً من الصحابة أو وفادة إذا سمع « أقيموا الصلاة ، علم أن اللام للعهد الخارجى والمراد بها ما شاهده يفعلها

وقد يجاب عنه بأمر جدلى لا يقوم مقامه ^(١) . وهو أن يقال : دل الحديث المعين على وقوع هذا الفعل . والأصل عدم غيره وقوعاً بدلالة الأصل عدم غيره نوعاً ، فينبغى أن يكون وقوعه بياناً . وهذا قد يقوى إذا وجدنا فعلاً ليس فيه شيء مما قام الدليل على عدم وجوبه . فأما إذا وجد فيه شيء من ذلك ^(٢) ، فاذا جعلناه مبيناً بدلالة الأصل على عدم غيره ودل الدليل على عدم وجوبه لزم النسخ لذلك الوجوب الذى

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمون ، فانها صارت حقيقة شرعية ، هذا تقرير كلام الشارح المحقق ، وهو كما قال بتحقيق البالغ

(١) قوله « وقد يجاب عنه بأمر جدلى لا يقوم مقامه » أقول : أى مقام هذا التحقيق البالغ ، وذلك بأن يقال : دل الحديث المعين أى المروى المشتمل على بيان يحمل القول على وقوع هذا الفعل من الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بياناً ، والأصل أنه استمر عليه ولم يتجدد نوع غيره ، إذ الأصل عدم التجدد ، فسواء رواه من رآه أو من بعده من المتأخرين فانه نوع واحد رواه كل من رآه متقدماً كان الراوى أو متأخراً ، وحينئذ يندفع البحث الذى أبداه الشارح ، وهذا قوى إذا كان فى فعل لم يقم دلائل على عدم وجوبه ، فانه يدل على وجوب ما اشتمل عليه نوع الفعل الذى هو بيان للأمر بالمجمل ، لأن الفرض أن نوعه دل على أنه بيان للمجمل الواجب ، فكل من روى هذا النوع فن رآه متقدماً أو متأخراً فانه يستدل به على أنه بيان للمجمل ، إذ الفرض أنه الذى وقع به البيان ، والأصل عدم وجود نوع غيره ، وإنما قال « نوعاً » للقطع بتعدد الصلاة من الشخص كل يوم خمس مرات

(٢) قوله « فأما إذا وجد فيه شيء من ذلك » أقول : أى ما قام الدليل على عدم وجوبه وقد فرضناه أنه نوع واحد وأنه بيان للمجمل الواجب لزم قيام الدليل على عدم وجوب ما قام الدليل على نفي وجوبه أنه نسخ ما دل عليه البيان الفعلى من الوجوب بالدليل الذى قام على غير وجوبه ضرورة أن البيان الفعلى يقتضى الوجوب لجميع ما اشتمل عليه ، والدليل الذى قام على عدم وجوب بعض ما شمله الفعل معارض لدلالة الفعل فيكون نسخاً لبعض ما دل الفعل على وجوبه

ثبت أولاً فيه . ولا شك أن مخالفة الأصل ^(١) أقرب من التزام النسخ

(١) قوله « ولا شك أن مخالفة الأصل » أقول : اللام فيه عهدية ، إشارة إلى أن الأصل الذي تقدم قريباً في قوله « والأصل عدم غيره » ، وتقريره أن الذي أجازنا إلى القول بالنسخ هو قولنا بأن الأصل عدم غير الفعل الذي وقع به البيان نوعاً ، وأن كل فعل بعد ورود المجمل الواجب فانه بيان له ، لأنه أول فعل وقع به البيان ، وما بعده من الأفعال هي نوع واحد ، بخلاف ما إذا قلنا الفعل الأول وقع به البيان وما ورد بعده من الأفعال يحتمل أنها نوع آخر لا يعتبر به البيان فلا يدل على وجوب ما اشتملت عليه ، فانه لا يلزم نسخ إن قام دليل على عدم وجوب بعض ما دلت عليه ، لأن ما اشتملت عليه لا دليل على وجوبه ، فان الأفعال لا تدل على الإيجاب إلا إذا كانت بياناً لواجب ، والفرض أنه قد حصل البيان بأول فعل ، فالذي بعده من أنواع الأفعال ليست بياناً للواجب ، ولما كان الأصل عدم النسخ كان القول بأن الأصل عدم نوع من الأفعال غير النوع الأول أقرب من القول بالمخالفة ، ويقال هذا الأصل لا يعول عليه لأنه لا يلزم منه النسخ الذي التزام مخالفة الأصل هذا أهون من التزامه . هذا تقرير مراده . وقد يقال عليه ، هنا أصلاً ليس القول بأحدهما أولى من القول بالآخر : أحدهما أن الأصل عدم نوع من الأفعال غير النوع الأول الذي وقع بياناً للاجمال ، فان نوع الصلاة واحد عدداً وأذكراً وأركاناً وإن اختلفت طولاً وقصراً لسبب قد بينه الشارع ، سيما وقد قال لمن تأخر إدراكه لأول صلاة صلاها صلى الله عليه وآله وسلم التي وقع بها البيان « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، فانه دال على أن ذلك الفعل الذي وقع به البيان استمر نوعه ، وأمر به من لم يدرك أول صلاة صلاها ، وكذلك صلاته على المنبر في المدينة وقوله « إنما صلى عليهم ليعلمهم صلاته » ، ومعلوم أنه قد صلى بعد ورود الأمر المجمل بالصلاة سنين عديدة ، فان المنبر متأخر صنعته في المدينة بعد سنين من الهجرة ، فهذا ما يدل على أن النوع واحد لم يتغير ، ولو تعدد النوع للزم أن تكون صلاة من صلى معه أول صلاة وصلاة من أمره أن يصلي كما رآه صلى الله عليه وآله وسلم يصلي وصلاة من علمهم الصلاة على المنبر أنواعاً مختلفة

وقولها ، وكان يفتح الصلاة بالتكبير ، يدل على أمور :

أحدهما : أن الصلاة تفتح بالتحريم ^(١) ، أعني ما هو أعم من التكبير ، بمعنى أنه لا يكتفى بالنية في الدخول فيها . فإن التكبير تحريم مخصوص ^(٢) . والدال على وجود الأخص دال على وجود الأعم . وأعني بالأعم ما هنا هو المطلق . ونقل بعض المتقدمين خ _____ لافه ^(٣) .

يجب في حق كل غير ما وجب في حق غيره ، ولا يقول هذا أحد . والأصل الثاني في عدم النسخ ، أن الأصل الإحكام ، لندرة المنسوخة بالنسبة إلى المحكمة ، والشارح المحقق رجح الأصل الأول وأن يقول بتعدد النوع لثلاث يكون الثاني بياناً فيكون ما فيه واجباً ، والفرض أنه قد قام الدليل على عدم وجوب بعض ما دل عليه فيلزم للنسخ ، وأنت إذا تأملت ما حققناه علمت قوة القول بأن الأصل عدم تعدد النوع ، وأن ارتكاب النسخ أهون من القول بتعدد نوع الأفعال ، إذ يلزم منه أن يجب على كل راء لفعل من الأفعال غير ما يجب على الآخر كما عرفت ، سيما والصلاة قد تعدد في صفاتها النسخ والتغير ، فكان الكلام فيها جائزاً فنسخ بالتحريم ، وكانت القبلة إلى بيت المقدس فنسخت ، وكانت في فرضها ركعتين فزيدت في الحضر وأقرت في السفر ، وغير ذلك . فالقول بالنسخ أقرب من القول بتعدد نوع أفعالها ، وحينئذ تعلم قوة البحث

(١) قوله « بالتحريم » أقول : يعني ما يصير كل فعل وقول ينافي أفعالها وأقوالها حراماً

(٢) قوله « فإن التكبير تحريم مخصوص » أقول : هو تعليل لقوله « إن الصلاة تفتح بالتحريم » . ويريد أن الحديث دل على وجوب التكبير وهو تحريم مخصوص ، أي دليل نصه الشارع هنا على التحريم لما ذكرناه ، وإلا فالتكبير من حيث هو تكبير ليس بتحريم ، وما دل على وجوب الأخص دل على وجوب الأعم الذي هو مطلق التحريم

(٣) قوله [« والدال على وجوب الأخص دال على وجوب الأعم » ، وأعني

وربما تأرله بعضهم على مالك ^(١) . والمعروف خلافه عنه وعن غيره

الثاني : أن التحريم يكون بالتكبير خصوصا . وأبو حنيفة يخالف فيه ^(٢) ويكتفى بمجرد التعظيم . كقوله : الله أجل أو أعظم ، والاستدلال على الوجوب بهذا الفعل ، إما على الطريقة السابقة من كونه بيانا للجمل . وفيه ما تقدم ^(٣) . وإما بأن يضم إلى ذلك قوله ﷺ : صلوا كما رأيتموني أصلي ، وقد فعلوا ذلك في مواضع كثيرة .

بالأعم هاهنا هو المطلق ^(١) ونقل عن بعض المتقدمين خلافه ، أقول : أي أنه لا يجب الإحرام ، فإن التكبير للإحرام سنة ، وهذا رواه القاضي عياض عن الزهري وابن المسيب والحسن والحكم والاوزاعي وقتادة وقال : يجزى الدخول في الصلاة بالنية

(١) قوله : وربما تأرله بعضهم على مالك ، أقول : في الإكمال وقد تأوله بعضهم على مالك في ناسي تكبيرة الإحرام وأنه يعيد احتياطا على خلاف بين أئمتنا في تأويل المسألة يطول الكلام فيه ، انتهى . فكأنه أخذ البعض من قوله : يعيد احتياطا ، أنه يقول تجزى النية ، وإلا لاوجب الإعادة حتما

(٢) قوله : وأبو حنيفة يخالف ذلك ، أقول : في الهداية وشرحها أن أبا حنيفة يميز الافتتاح بأى اسم من أسماء الله ولو مفردا حتى لو قال الله أو الرب صار شارعا في الصلاة ، واستدل بأن المقصود التعظيم وهو أعظم من خصوص الله أكبر وغيره . قلت : ولا يخفى أن ذكره لا يفيد ما هو المقصود من التعظيم

(٣) قوله : وفيه ما تقدم ، أقول : يريد من البحث الذى حاصله أن البيان يقع بأول فعل ، وما وقع بعده فانه فعل مجرد لا يدل على الوجوب . وقد يقال : أما هذا القول بخصرصة فانه وقع في أول فعل فكان بيانا لواجب فهو واجب . ثم استمر عليه صلى الله عليه وآله وسلم كاستمراره على عدد الركعات فلم يأت حرف واحد أنه افتتح الصلاة بغير التكبير ، فالبحث الذى سلف لا يرد هنا أصلا

واستدلوا على الوجوب بالفعل ، مع هذا القول ، أعنى قوله ﷺ ، صلوا كما رأيتموني أصلي ، ، وهذا إذا أخذ منفرداً عن ذكر سببه وسياقه أشعر بأنه خطاب للأمة بأن يصلوا كما صلى ﷺ ، فيقومى الاستدلال بهذه الطريقة على كل فعل ^(١) ثبت أنه فعله في الصلاة . وإنما هذا الكلام قطعة ^(٢) من حديث مالك بن الحويرث قال : أتينا رسول الله ﷺ - ونحن شببة متقاربون - فأقننا عنده عشرين ليلة . وكان رسول الله ﷺ رحيماً رفيقاً . فظن أنا قد اشتقنا أهلنا . فسالنا عن تركنا من أهلنا ؟ فأخبرنا . فقال : ارجعوا إلى أهليكم ، فأقيموا فيهم وعلوهم ، ومروهم . فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم . ثم ليؤمكم أكبركم ، زاد البخارى ، وصلوا كما رأيتموني أصلي ، فهذا خطاب لما لك وأصحابه بأن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه الذى رأوا النبي ﷺ يصلى عليه ، ويشاركم في هذا الخطاب كل الأمة في أن يوقعوا الصلاة على ذلك الوجه . فثبت استمرار فعل النبي ﷺ عليه دائماً دخل تحت الأمر ، وكان واجبا . وبعض ذلك مقطوع به ، أى مقطوع باستمرار فعله له . وما لم يدل دليل على وجوده في تلك الصلوات التى تعلق الأمر بإيقاع الصلاة على صفتها - لا يجزم بتناول الأمر له

وهذا أيضا يقال فيه من الجدل ما أشرنا اليه ^(٣)

(١) قوله « على كل فعل » . أقول : أى على وجوب كل فعل

(٢) قوله « وإنما هذا الكلام قطعة » . أقول : أى قوله « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، وهذا بيان أنه حديث ذو سبب ، وقوله « شببة » ، جمع شاب بزنة قتلة جمع قاتل

(٣) قوله « وهذا يقال فيه أيضا من الجدل ما أشرنا اليه » ، أقول : وقد نقل كلام الشارح المحقق شارح منظومة الهدى كثر الله فوائده ، ونقل تعقبنا لكلام الشارح هنالك بما حاصله : انه لا يعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم خص صلاته بفعل ما يجب لأجل وفد من وفود العرب ، بل صلاته نوع واحد اختلفت تطويلا

وقولها ، والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، تمسك به مالك وأصحابه في ترك الذكر بين التكبير والقراءة . فانه لو تخلل ذكر بينهما لم يكن الاستفتاح بالقراءة بالحمد لله

وتخفيفاً . ثم انه لا يخفى أن فعل الرواية لا يقع إلا على الأفعال حقيقة دون الأقوال ، وحينئذ فنقول : كما رأيت منى أصلى ، لا يصدق حقيقة إلا على ما شاهدوه من القيام والركوع والسجود ونحوه ، فالحديث دليل على إيجاب الأفعال التي شوهدت ، فهو كغيره من الأحاديث الدالة على وجوب أفعال الصلاة مما لم يعم دليل على عدم وجوب بعضها ، فالاستدلال على إيجاب الأقوال لا يتم إلا على تقدير المجاز والتغليب . وتعقبه شارح المنظومة بأنه قد يقال : تحمل الرواية على العلم وهو الأظهر ، لأنه لا يخفى أن المراد صلوا مثل صلاتي ، وصلاته قد اشتملت على أفعال وأذكار ، فلا تصدق المثلية إلا بفعل كل ما اشتملت عليه مما علموا فعله برؤيتهم لأركانها وسماعهم لأذكارها ، بل الصلاة لا يتم تسميتها صلاة إلا إذا اشتملت على الأمرين انتهى . قلت : وهو كلام حسن يحتمله لفظ الرواية ، إلا أن سياق كلام الشارح المحقق ابن دقيق العيد من أوله إنما هو في الأفعال لا غير ، فانه قال في أوله : وهذه الأفعال التي تذكر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الصلاة قد استدلل الفقهاء بكثير منها على الوجوب . وساق كلامه في الأفعال التي بين بها الإجمال ، فعلى سياق كلامه كان بحثنا عليه . ولكن لا بد من تأويل كلامه بأنه أراد الأفعال والأقوال ، لأنه تكلم على التكبير والقراءة . نعم إذا تم حمل الرؤية على العلم ، ويريد ما علموه من الأفعال والأقوال فلا شك أن في الأقوال ما لا يعلمونه بالصلاة خلفه كالأقوال السرية من القراءة والاذكار ، فانا لا نعلم إلا بالتعليم منه صلى الله عليه وآله وسلم أو من غيره قطعاً ، وحينئذ فنقول : المعنى صلوا كما علمتم أنى أصلى ، أى افعلوا وقولوا ما علمتم أنى أفعله وأقوله بأى طريق من طرق العلم ، فلا يبقى لحديث مالك خصوصية على غيره من الأحاديث ، وبطل قول الشارح : وما لم يدل دليل على وجوده في تلك الصلوات التي تعلق الأمر بإيقاع الصلاة على صفتها لا يجزم بتناول الأمر له ، فان هذا الكلام من المحقق ابن دقيق العيد قاض بأن لهذا الحديث وتلك الصلوات التي شاهدها مالك وأصحابه زيادة

رب العالمين . وهذا على أن تكون « القراءة » مجزورة ^(١) لا منصوبة واستدل به أصحاب مالك أيضاً على ترك التسمية في ابتداء الفاتحة ^(٢) . وتأوله غيرهم على أن المراد :

خصوصية على غيرها من الصلوات ، ومع قولنا كما علمت لا يبقى بينها وبين غيرها فرق ، بل صلاته صلى الله عليه وآله وسلم كلها سواء بالنظر إلى أنه يجب كل ما علمناه فعله في أى صلاة صلاها ، وإنما يخص هذا العموم من جميع الصلوات مخصص خارجي مثل تركه لبعض الأفعال في بعض الصلوات أو ترك شيء مما علم فعله صلى الله عليه وآله وسلم له في صلاته عن التعليم للنسب . صلاته ، فهذا هو الذي يحكم بعدم تناول الأمر له ، وأما القول بأن الصلاة لا تسمى صلاة إلا ما كانت ذات أركان وأذكار فهذا صحيح على قول الجماهير لا على قول نفاة الأذكار ، والقائل إنه تحمل الرؤية على ظاهرها يقول : أدلة الأذكار ثابتة صحيحة بمثل أحاديث الأمر بقراءة الفاتحة وغيرها فلا يعد بحمله الحديث على الرؤية الظاهرة من نفاة الأذكار ، وهذا دخیل في البين ^(٣) أوجه تقدم البحث مع الشارح وما تعقب به

(١) قوله « وهذا على أن تكون القراءة مجزورة » أقول : كرر المصنف هذا البحث ، فقد تقدم له في أول شرح الحديث وتكلمنا معه هنالك ، وحاصله أنه إذا كانت الرواية على الجري يكون المعنى أنه يفتح الصلاة بالتكبير وبقراءة الحمد لله ويكون الافتتاح بالتكبير حقيقة وبالقراءة إضافي ، وأما إذا كانت منصوبة فالافتتاح للقراءة بالحمد لله رب العالمين حقيق ، وهو على هذا يحتمل التعارض بين الحديثين ، لأن القراءة مصدر المقروء ، فكل ذكر يقرأ بعد التكبير يفتح بالحمد لله رب العالمين ، ويحتمل أن يراد قراءة القرآن لا غيرها ، لأن المفتاح يكون من جنس المفتاح به كثيراً فلا ينافي غيره من الذكر ، فهذا أولى للجمع بين الحديثين ودفع التعارض

(٢) قوله « واستدل به أصحاب مالك أيضاً على ترك البسملة » أقول : سواء كانت الرواية بكسر القراءة أو بفتحها فإنهما يفيدان أنه يفتح القراءة بغير البسملة ، ويأتي الكلام على المسألة

يفتح بسورة الفاتحة قبل غيرها من السور . وليس بقوى ^(١) ، لأنه إن أجرى مجرى الحكاية فذلك يقتضى البداءة بهذا اللفظ بعينه فلا يكون قبله غيره ، لأن ذلك الغير يكون هو المفتاح به . وإن جعل اسما فسورة الفاتحة لا تسمى بهذا المجموع أعني الحمد لله رب العالمين ، بل تسمى بسورة الحمد ، فلو كان لفظ الرواية « كان يفتح بالحمد » لقوى هذا المعنى . فإنه يدل حينئذ على الافتتاح بالسورة التي البسمة بعضها عند هذا المتأول لهذا الحديث

وقولها « وكان إذا ركع لم يشخص رأسه ، أى لم يرفعه . ومادة اللفظ تدل على الارتفاع . ومنه : أشخص بصره ، إذا رفعه نحو جهة العلو . ومنه الشخص لارتفاعه

(١) قوله « وليس بقوى » أقول : بين عدم قوة هذا التأويل بأمرين : أحدهما أنه إذا كان الحديث حكاية لفعله صلى الله عليه وآله وسلم فهو يدل أن القراءة كانت لهذا اللفظ وهو الحمد لله بعينه ، فلا يكون قبله غيره إذ لو كان قبله غيره وهو التسمية لكان الافتتاح بها ولما صح قولها « ويفتح القراءة بالحمد لله رب العالمين ، على رواية الفتح والكسر ، والثاني أن يريد ذلك المتأول أن مراد الراوى أنه كان يفتح القراءة والصلاة بسورة الحمد التي من مسماها التسمية في أولها فإنه يضعف هذا أن سورة الفاتحة لا تسمى بالحمد لله رب العالمين بل تسمى سورة الحمد ، والراوى روى أن الافتتاح بالحمد لله رب العالمين فلا يتم أنه يريد السورة بل يريد هذا اللفظ وهذه الجملة هو المفتاح به فيدل على ترك قراءة التسمية . وتعقب قول الشارح أن سورة الفاتحة لا تسمى بالحمد لله رب العالمين بثبوت تسميتها بذلك ، فأخرج البخارى والدارمى في مسنده وأبو داود والترمذى وابن المنذر وابن أبي حاتم وابن مردويه في تفاسيرهم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « الحمد لله رب العالمين أم الكتاب والسبع المثاني ، ولاحمد والبخارى والدارمى وأبو داود والنسائى وابن خزيمة وابن حبان وغيرهم من حديث أبي بن كعب وفيه « قلت يا رسول الله قلت لا أعلمك أعظم سورة في القرآن . فقال : الحمد لله رب العالمين هي السبع المثاني والقرآن العظيم الذي أوتيته ، وفيه أحاديث أخر تدل على تسميتها بذلك

للأبصار ، ومنه شَخَصَ المسافر إذا خرج من منزله إلى غيره . ومنه ما جاء في بعض الآثار « فَنَشَخَصَ بِي ، أى أَنَانِي مَا يَقْلُقُنِي ، كأنه رفع من الأرض لقلقه وقولها « وَلَمْ يُصَوِّبْهُ ، أى لَمْ يَنْسِكْهُ . ومنه الصيب : المطر . صاب يصوب إذا نزل . قال الشاعر :

فَلَسْتُ لِإِنْسِي وَاسْكَنْ لِمَلَاكٍ تَنْزَلَ مِنْ جَوِّ السَّمَاءِ بِصُوبٍ
وَمَنْ أَطْلَقَ « الصَّيْبَ » عَلَى الْغَيْمِ فَهُوَ مِنْ بَابِ الْمَجَازِ . لَأَنَّهُ سَبَبُ الصَّيْبِ الَّذِي هُوَ
المطر

وقولها « وَلَكِنْ بَيْنَ ذَلِكَ » ، إشارة إلى المسنون في الركوع . وهو الاعتدال واستواء الظهر والعنق ^(١)

وقولها « وَكَانَ إِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ لَمْ يَسْجُدْ حَتَّى يَسْتَوِيَ قَائِمًا » ، دليل على
الرفع من الركوع والاعتدال فيه . والفقهاء اختلفوا في وجوب ذلك ^(٢) على ثلاثة

(١) قوله « واستواء الظهر والعنق » ، أقول : وأخرج أحمد من حديث علي رضي الله عنه « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَسُوءُ ظَهْرَهُ حَتَّى لَوْ صَبَّ الْمَاءُ عَلَى ظَهْرِهِ لَاسْتَقَرَّ » ، وفي رواية « مَا أَهْرَاقَ » ، وأخرجه الطبراني من حديث عقبة بن عامر ، قال المناوي : حديث عقبة من طريق الطبراني جيد ، قال الهيثمي : رجاله موثقون . ورواه أبو يعلى بسند كذلك

(٢) قوله « اختلفوا في وجوب ذلك » ، أقول : ظاهره الإشارة إلى الأمرين الرفع والاعتدال ، وقوله « الثالث يجب إلى ما هو الاعتدال أقرب » ، يرشد إلى الخلاف في الاعتدال . أقول : والأول يجب الاعتدال الكامل ، والثاني لا يجب أصلاً ، وهذا الثاني هو مذهب الحنفية في المشهور ، قال ابن المهام في شرح الهداية : أن الركوع هو المطلوب بالنص جز ^(١) من الصلاة ، وكذا السجود لقوله تعالى ﴿ ارْكَعُوا

أقوال . الثالث : أنه يجب ما هو إلى الاعتدال أقرب . وهذا عندنا من الأفعال التي ثبت استمرار النبي ﷺ عليها ، أعني الرفع من الركوع

وأما قولها : وكان إذا رفع رأسه من السجود لم يسجد حتى يستوى قاعداً ، يدل على الرفع من السجود ، وعلى الاستواء في الجلوس بين السجدين . فأما الرفع فلا بد منه . لأنه لا يتصور تعدد السجود إلا به ، بخلاف الرفع من الركوع ، فإن الركوع

واسجدوا) قال : ولا احتمال فيه ليفتقر إلى البيان ، ومهما يتحقق بمجرد الانحناء ووضع بعض الوجه مما لا يعد مخزية مع الاستقبال مخرج الذقن والخذ ، والطمأنينة دوامه وعلى الفعل لا نفسه فهو غير المطلوب فوجب أن لا توقف الصحة عليها بخبر الواحد وإلا لكان ناسخاً لإطلاق القاطع به وهو ممنوع عندنا انتهى . يريد بخبر الواحد حديث المسىء صلاته فإن فيه الأمر بالاطمئنان ، ثم قال : مع أن الخبر يفيد عدم توقف الصحة عليه وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : وما انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك ، أخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذي والنسائي في حديث المسىء صلاته ، قال الترمذي حديث حسن ، ووجه الاستدلال أنه صلى الله عليه وآله وسلم سماها صلاة والباطلة ليست صلاة ، ولأنها وصفها بالنقص والباطلة إنما توصف بالانعدام ، فلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما أمره بإعادتها لتوقعها على غير الكراهة لا للفساد ، وبما يدل على هذا أنه تركه صلى الله عليه وآله وسلم حتى أتم صلاته ، ولو كان عدم الاطمئنان مفسداً لفسدت بأول ركعة ، وبعد الفساد لا يحل المضي في الصلاة ولو جب إنكاره ، وتقريره صلى الله عليه وآله وسلم تشريع ، وحينئذ فوجب حمل قوله : فانك لم تصل ، على الصلاة الحالية من الإثم . انتهى . وحاصله أن صلاة من لا يطمئن صحيحة ^(١) إلا أن فاعلها أثم بتركه الواجب من الاطمئنان ، ويأتي استيفاء الكلام في شرح المسىء صلاته إن شاء الله تعالى

(١) يفهم من كلامه هنا وكلام الشارح أن الطمأنينة ليست ركناً للصلاة بل هي واجبة ، غير أن حديث المسىء صلاته يرد هذا القول ، لأن النبي ﷺ أمره بالإعادة ، والصحيحة لا يؤمر بإعادتها

غير متعدد . وسها بعض الفضلاء من المتأخرين ^(١) ، فذكر ما ظاهره الخلاف في الرفع من الركوع والاعتدال فيه . فلما ذكر السجود قال : الرفع من السجود والاعتدال فيه والطمانينة كالركوع . فاقضى ظاهر كلامه أن الخلاف في الرفع من الركوع جار في الرفع من السجود ، وهذا سهو عظيم ، وليس كذلك بالضرورة لأنه لا يتصور خلاف في الرفع من السجود ، إذ السجود متعدد شرعاً . ولا يتصور تعدده إلا بالرفع الفاصل بين السجدين ^(٢)

وقولها . وكان يقول في كل ركعتين التحية ، أطلقت لفظ التحية ، على التشهد كله ، من باب إطلاق اسم الجزء على الكل . وهذا الموضع مما فارق فيه الاسم المسمى . فان التحية ، الملك ، أو البقاء ^(٣) ، أو غ—————يرهما على ماسيأتي .

(١) قوله . بعض الفضلاء من المتأخرين ، أقول : هو أبو عمرو عثمان بن الحجاب

(٢) قوله . إلا بالرفع الفاصل بين السجدين . . أقول : إنما اختلف في مقداره ، ولعل أقله ما في الهداية عن أبي حنيفة أنه إذا كان في رفعه إلى القعود أقرب جاز وإلا فلا ، وعنه إذا رفع قدر ما تمر الريح بينه وبين الأرض جاز وإلا فلا ، وعنه إذا رفع ما يسمى به رافعاً جاز

(٣) قوله . فان التحية الملك والبقاء . أقول : هو تعليل لمفارقة الاسم المسمى ، والمراد من مفارقتها إياه إطلاقه ، غير مراد منه معناه الذي وضع له ، كلفظ التحية معناه الملك والبقاء فأريد هنا غير معناه وهو لفظه ، فان المراد كان يقول هذا اللفظ ، وحاصله أن الاسم يطلق على لفظه تارة نحو كتبت زيدا وتارة على مسماه مثل ضربت زيدا فان المضروب المسمى بخلاف ما لو قال كتبت والمسكتوب اللفظ وهو مثل ما مثل به الشارح نحو أكلت الخبز فان الأكل للمسمى بخلاف ما لو قال كتبت الخبز ، وإطلاق الاسم على لفظه مجاز لأنه إطلاق له على غير ما وضع له ، فانه إنما وضع للمعنى الذي هو مسماه لا لفظه ، وعلاقته إطلاق اسم الحال على المحل فان المعنى حال في اللفظ فأطلق اسمه على محله إنما اتفق هنا أن الاسم هو نفس المحل . ثم محلبة اللفظ

وذلك لا يتصور قوله ^(١) ، وإنما يقال اسمه الدال عليه . وهذا بخلاف قولنا : أكلت الخبز وشربت الماء فان الاسم هناك أريد به المسمى . وأما لفظة الاسم فقد قيل فيها : إن الاسم هو المسمى ^(٢) . وفيه نظر دقيق

للمعنى مجاز أيضاً وإلا فلا حقيقة ولا محل ، وبعبارة أخرى يقال هو مجاز من إطلاق اسم المدلول على الدال فان اللفظ هو الدال على المسمى ، فهو اسم للمدلول ، وحين أريد به لفظة أريد به الدال ، وبعبارة أخرى من إطلاق الملزوم على اللازم ، فان المسمى ملزوم لللفظ واللفظ لازم لمعناه أو عكسه ، والقرينة الفعل الذى أوقع عليه كما قيل ، فانه لا يأتى بعد لفظ قلت إلا اللفظ ولا يوقع إلا عليه ، نعم بعض مسمى الموضوعات يكون لفظاً كالجمل والشعر ، وهذا كله متابعة لمن يقول إنه إذا أريد بالاسم المسمى مثلاً لفظة فان كلمة معناها لفظة وان لم يوضع له حقيقة ، إذ لو وضعت له حقيقة ولمعناه حقيقة لزم أن جميع الألفاظ مشتركة ولا قائل بذلك ، وفي الكلام تحقيق بالغ أو دعناه حواشى الرضى على الكافية . هذا ولا يخفى أن الظاهر هنا أن التحيات قد صارت اسماً حقيقة شرعية عرفية لكلمات النشهد ، مثل كلمة الشهادة اسم للشهادتين ، والحمد اسم للسورة ، فان تم هذا فليس هذا بما قاله الشارح المحقق إنه من إطلاق اسم الجزء على الكل ، ولا هو بما فارق منه الاسم المسمى ، بل لفظ التحيات اسم لهذه الجمل المعروفة ، فمعناه هذه الألفاظ وهى مسماه

(١) قوله « لا يتصور قوله ، أقول : أى لا يشرع أن يقال الملك والبقاء »

عوضاً عن التحيات لله ، فعنى لا يتصور أى ليس بمشروع

(٢) قوله « وأما لفظة الاسم فقد قيل إن الاسم فيها المسمى ، أقول : هو إشارة

إلى خلاف معروف لبعض المعتزلة فانه يقول : الاسم المسمى ، وأجاد الشارح المحقق بقوله « وأما لفظة الاسم ، فانه تحقيق بأن الخلاف فى مسمى هذا اللفظ المركب من

(١) الملك والبقاء من معانى التحيات ، بل جميع التعظيمات يدل عليها معنى التحيات ،

وانها ملك ومستحقة لله فلا يجوز صرفها لغيره

وقولها ، وكان يهـ ————— رش رجله اليسرى .

اسم أى من هذه الحروف ، فانه قد وهم فى تحرير عمل النزاع طائفة كثيرة وظنوا أنه عام فى كل لفظ ، حتى قال قائلهم مطلقاً ^(١) على ذلك المخالف :

لو أن من قال ناراً أحرقت فهـ لما تفوه باسم النار مخلوق

وهو برىء عن هذا الايراد وانما مراده : ان مسمى اسم م هو زيد مثلاً ، وزيد هو اسم فسمى الاسم نفسه ، وهو غلط نشأ من التباس مفهوم الاسم بالما صدق ، فان زيداً مثلاً صدق عليه أنه اسم ومسمى ، وأنه إن لوحظ مفهوم الاسم وهو ما دل على معنى فى نفسه غير مقترن بأحد الأزمنة فهو صادق على أن زيد اسم مسماه الذات واسم اسم مسماه زيد ، أى هذا اللفظ الدال على الذات فزيد اسم للذات مسمى ا هـ سه مه ^(٢) ويجرى هذا فى لفظ كلية فانها اسم مسماه زيد وزيد مسماه الذات ويجرى فى سائر أنواعها وفيما يجب إفراد أنواعها فانها مسميات بالنظر إلى ما يندرج تحتها ويصدق عليها وأسماء بالنظر إلى ما تحتها من الذوات والمدلولات ، فان أراد القائل أن الاسم المسمى هذا فامرئ هين وخطب يسير وكأنه النظر الدقيق الذى أشار اليه الشارح ، وقد استدل لهذا القائل بأدلة : أحدها قوله تعالى ﴿ فسبح باسم ربك - واذكر اسم ربك ﴾ فانه أوقع التسييح والذكر على الاسم نفسه وهو الذات فدل أنه هـ ، وأجيب عنه بأنه لو كان كذلك لكان المشروع من التسييح سبحانه اسم ربى وهو خلاف الواقع عما أنزل عليه القرآن . فانه صلى الله عليه وآله وسلم لما نزلت الآيات امتثل ما فيها وقال « سبحانه ربى الأعلى ، سبحانه ربى العظيم ، ولا يقول أحد عبدي اسم ربى وسجدت لاسم ربى وسألت اسم ربى أن يرحمنى . وأورد عليه أنه إذا كان المراد هذا فأى نكتة فى إقحام لفظ الاسم فى هذه الآيات ، وهلا أوقع التسييح على اسم الذات نحو قوله ﴿ فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون ﴾ ؟ وأجيب عنه بأن النكتة الإشارة إلى أن التسييح ذكر ، والمطلوب فى الذكر هو اللسان والقلبي ، والذكر ضد اللسان

وينصب رجله اليمنى ، يستدل به أصحاب أبي حنيفة على اختيار هذه الهيئة

وهو أمر قلبي ، فلو طلب الذكر مطلقاً عن ذكر الاسم لتبادر منه الذكر القلبي لا غير دون اللفظ باللسان ، والمطلوب الأمران جميعاً كما هو المطلوب في الإيمان أن يكون ذكر أ باللسان واعتقاداً بالجنان ، فالمعنى في الآيتين : فسيح ربك بقلبك ولسانك (١) الأول دل له كون المأمور به ذكر أ وهو قلبي ، والثاني دل له إتحام لفظ الاسم أى اذكره بالقلب واللفظ ، فان ذكر القلب متعلقه المسمى وذكر اللسان متعلقه اللفظ مع مدلوله ، لأن اللفظ لا يراد لنفسه فلا يتوهم أن التسييح هو اللفظ دون ما يدل عليه من المعنى . وقد أجيب عن أصل الإيراد بأن التذكرة في تعليق التسييح بالاسم أن التعظيم والتزينة إذا وجب للتعظيم فقد تعظم ما يتعلق به من باب « ويكرم ألف للحبيب المكرم ، فينزه الاسم ويعظم تعظيها لمسماه بالأتوال ، كما يقال سلام على الحضرة العالية والمقام السامى . والأفعال :

أمر على الديار ديار ليلي أقبل ذا الجدار وذا الجدارا

وضعف هذا الجواب بأنه ينافى ما فهمه صلى الله عليه وآله وسلم من خطاب الله له بقوله ﴿ سبح اسم ربك الأعلى ﴾ فلم يقل سبحان بسم ربى ، بل قال سبحان ربى ، فانه يلزم أن يقال : الحمد لاسم ربى ، وقد يجاب عن الأول بأنه صلى الله عليه وآله وسلم جاء في تفسير المأمور بالأكمل الأشرف الأفاضل فعظم ونزه الذات المقدسة ، فانه أشرف من تعظيم ما يتعاقبها ، فلا منافاة لما فهمه صلى الله عليه وآله وسلم . وضعف بأن المجاز أبلغ من الحقيقة وتعظيم شأن اللوازم أبلغ في التويه بشأن الملزوم كما هو معروف ، على أنه قد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم الاسم في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك أو أنزلته في كتابك أو علمته أحداً من خلقك أو استأثرت به في علم الغيب عندك » ، وقد يجاب عنه بأن

(١) قلت : هذا هو أحسن ما يقال في هذا المبحث ، وهو أن ذكر الاسم الأقدس باللسان مصحوباً باستحضار الذات المقدسة بالقلب ، وبه يقع الرد على المعتزلة الذين يفرقون بين الاسم والمسمى بما لا طائل له

للجلوس للرجل (١) . ومالك اختار التورك ، وهو أن يفضى بوركه إلى الأرض (٢) ،

المقصود هنا من السؤال بأسماء الله الحسنى هو سؤال الذات المقدسة متوسلاً بوسيلة تامة إلى إجابة دعائه وهو سؤال بأسمائه المشتملة على أعظم صفاته الدالة على رحمته وغفرانه وحمته وإحسانه ونحو ذلك ، كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم : إن الله ملكاً موكلاً بمن يقول : يا أرحم الراحمين ، فمن قالها ثلاثاً قال الملك : إن أرحم الراحمين قد أقبل عليك فسل ، وحيث أن تعظيمه صلى الله عليه وآله وسلم للذات المقدسة بتسليمها نفسها أو بواسطة الأسماء الحسنى أو هو تعظيم لذاته جل جلاله فلا منافاة بين ما ورد فيه الأمر بالتسبيح (سبح اسم ربك الأعلى) ، و (فبجحان الله حين تمسون وحين تصبحون) . وما جاء عنه صلى الله عليه وآله وسلم في فعل المأمور به جاء مطابقاً لما أمر به من التعظيم والتقديس لذات الواحد الصمد . وأجيب عن الثاني بأنه لا يجب إيراد النكت والمزايا كما عرف في البيان ، واستدل القائل بأن الاسم المسمى بقوله تعالى (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها) الآية ، ومعلوم أنهم عبدوا المسميات . وأجيب عنه بأنهم لما جعلوا لمعبوداتهم أسماء باطلة كاللات والعزى وعبدوها معتقدين إلهيتها بما جعلوه لها من أسماء لا حقائق لمسمياتها ، وهو بيان يستخف عقولهم وأنهم أخبروا بالاسم من غير مسماه كذباً وعبدوه وتذللوا له وما هو إلا مثل من يسمى الثعلب أسداً ثم يقتله ويقول قتل أسداً ، فيقال : ما قتل إلا اسم الأسد أى الذى أطلقت عليه هذا اللفظ كذباً ، ولم تقتل مسماه الذى يمتدح قاتله بالشجاعة

(١) قوله : فى الجلوس للرجل ، أقول : فى الجلسات جميعاً بين السجودين وفى التشهدين . واحترز عن المرأة فإنه ورد فى حقها ما أخرجه أبو داود فى المراسيل . إنه صلى الله عليه وآله وسلم مر على امرأتين تصليان فقال : إذا سجدتما فضا بعض اللحم إلى الأرض فإن المرأة ليست فى ذلك كالرجل ، ورواه البيهقى موصولاً من طريقين فى كل منهما متروك ، واختار بعض السلف للمرأة أن تجلس مترتبة

(٢) قوله : أن يفضى بوركه إلى الأرض ، أقول : وذلك بأن يخرج رجله

وينصب رجله اليمنى . والشافعي فرق بين التشهد الأول والتشهد الأخير . ففي الأول اختار الافتراش على التورك ، وفي الثاني اختار التورك ^(١) . وقد ورد أيضاً هيئة التورك ^(٢) . فجمع الشافعي بين الحديتين : فحمل الافتراش على الأول ، وحمل التورك على الثاني . وقد ورد ذلك مقصداً _____ لا في بعض الأحاديث ^(٣)

اليسرى من تحته وبفضى بوركه إلى الأرض

(١) قوله « ففي الأول اختار الافتراش وفي الثاني التورك » أقول : الجلسات عند الشافعي أربع بين السجودين وجلسة الاستراحة وعند الشاهدين فالثالثة يختار فيها الافتراش والرابعة يختار فيها التورك ^(١)

(٢) قوله « وقد ورد أيضاً هيئة التورك » أقول : كما ورد هيئة الافتراش في حديث الكتاب الذي هو في صدد شرحه الآن ، والتورك ورد في حديث أبي حميد الساعدي أخرجه البخاري وغيره ، وفيه النصريح بالافتراش في الجلوس بين السجدين والتورك في جلوس التشهد آخر الصلاة ، فجمع الشافعي بين حديث عائشة هذا وحديث أبي حميد بحمل حديث عائشة على غير التشهد الآخر ، فقول الشارح على الأول أى على الجلوس الذي قبل الآخر ، سواء كان بين السجودين أو للاستراحة أو للتشهد الأوسط

(٣) قوله « وقد ورد ذلك مفصلاً في بعض الأحاديث » أقول : أى ورد ما قاله الشافعي مفصلاً في حديث أبي حميد الساعدي ، ففي بعض ألفاظه عند البخاري في صفة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « فسجد فاتصب على كفيه وركبته وصدور قدميه وهو ساجد » ثم كبر فجلس على بطن قدمه اليسرى ونصب قدمه الأخرى ، وفي رواية « ونصب اليمنى » فإذا كان في الرابعة أفضى بوركه إلى الأرض ، فهذا أفاد ما قاله الشافعي على التفصيل ، غايته أنه لم يذكر فيه جلسة الاستراحة

(١) واختار الإمام أحمد التورك في التشهد الأخير من كل صلاة فيها تشهدان ، وذلك ليجمع بين حديث أبي حميد وعائشة دون ترجيح لأحدهما على الآخر

ورجح من جهة المعنى بأمرين ليسا بالقويين ^(١) . أحدهما : أن المخالفة في الهيئة قد تكون سببا للتذكر عند الشك في كونه في التشهد الأول ، أو في التشهد الأخير .
والثاني : أن الافتراض هيئة استيفاز ^(٢) . فناسب أن تكون في التشهد الأول ، لأن المصلى مستوفز للقيام ، والتورك هيئة اطمئنان ، فناسب الأخير . والاعتماد على النقل أولى

وقولها ، وكان ينهى عن عقبة الشيطان ^(٣) ، ويروى « عن عقب الشيطان ، وفسر بأن يفرش قدميه ويجلس ياليتيه على عقبيه . وقد سمي ذلك أيضاً الإقعاء ^(٤) »

(١) قوله « ليسا بالقويين » أقول : فانه يقال إن مخالفة الهيئة قد تكون سببا للتذكر أنه قد يقع النسيان في قاعدة الهيئة نفسها فيتشكل عليها في جعلها أمانة على التمام وهو مخطئ . فيتمتع في محذور نقصان الصلاة بسببها . ثم إن هذه المناسبة ليست مدركا شرعياً ثبت به حكم من الأحكام ، فهو تشريع لو لم يثبت النقل . وأيضاً فالصلاة من العبادات التوقيفية كما تقدم في حديث رواتب الصلاة في رفع اليدين في القنوت

(٢) قوله « هيئة استيفاز » أقول : هذا أقوى من الأول وأحسن مناسبة ، ولكن الأولى ما قاله الشارح إن العمدة النقل ، وإنما هذه المناسبات لما ثبت نقلاً لا بأس بها

(٣) قوله « عقبة الشيطان » أقول : هو بضم العين المهملة ، وقوله « عقب » بفتح المهملة وكسر القاف

(٤) قوله « وقد سمي ذلك أيضاً الإقعاء » أقول : أشار بكلمة « أيضاً » إلى أن للإقعاء تفسيرين ، قال الخطابي : الإقعاء ضربان ، أحدهما وضع إلية على الأرض ونصب ساقيه وهذا هو المكروه ، والثاني وضع إلية على عقبيه وتكون ركبتاه على الأرض وهذا هو الذي رواه ابن عباس ونقله العبادلة انتهى . وبه يعرف أن تفسير الشارح للنهي عنه بالصفة المذكورة تفسير بالذي لم يفته عنه ^(١) الذي قال ابن

وقولها « وينهى أن يفترش - إلى قولها - السبع » ، وهو أن يضع ذراعيه على الأرض في السجود . والسنة أن يرفعهما ، ويكون الموضوع على الأرض كفيه فقط (١)

وقولها « وكان يحتم الصلاة بالتسليم » ، أكثر الفقهاء على تعيين التسليم للخروج من الصلاة ، اتباعاً للفعل المواظب عليه . ولا يدل الحديث على أكثر من مسمى السلام . وقد يؤخذ من هذا أن التسليم من الصلاة لقولها « وكان يحتم الصلاة بالتسليم » وليس بالشديد الظهور (٢) في ذلك . وأبو حنيفة يخالف فيه

عباس إنه السنة كما أخرجه مسلم عنه ، وقد فسر هذا المنهى عنه في شرح النووى بالصفة الثانية التي ذكرها الخطابي ، قال النووى : وعقبة الشيطان هو الاقواء الذي فسرناه ، أى بوضع إلية على الأرض ونصب ساقيه ، وهو مكروه باتفاق العلماء بهذا التفسير الذى ذكرناه ، وأما الاقواء الذى ذكره بعد هذا فى حديث ابن عباس أنه سنة فهو غير هذا كما سنفسره ، ثم فسره بما ذكرناه عن الخطابي فى الصفة الثانية ، فالشارح المحقق فى عبارته وهم ظاهر

(١) قوله « ويكون الموضوع على الأرض كفيه فقط » ، أقول : قال العلماء : والحكمة فى هذا أنه أشبه بالتواضع ، وأبلغ فى تمكين الجهة والأنف من الأرض ، وأبعد من هيئة الكسل ، فإن المنبسط يشبه الكلب وتشعر حالته بالتهاون بالصلاة وقلة الاعتناء بها والاقبال عليها

(٢) قوله « وليس بالشديد الظهور » ، أقول : لأنه لا يلزم أن يكون ختام الشيء منه . قلت : ولا يخفأك أنه لا فرق بين الافتتاح والختام ، وقد قرر الشارح وجوب الافتتاح بالتكبير ، ومفتاح الشيء ليس منه ، فإن أراد أنه واجب وليس من الصلاة فالخلاف لفظى ، وإن أراد أنه لا يجب فقد خالف ما تقدم له من الاستدلال بما نقل فى أفعال الصلاة على الوجوب على تلك الطريقين ، وذكره لخلاف أبى حنيفة يفيد عدم الوجوب كما هو المعروف من مذهبه ، وهذا نقض لما سلف له

٨١ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « إن النبي

ﷺ كان يرفع يديه حذو منكبيه إذا افتتح الصلاة ، وإذا كبر للرُّكوع ، وإذا رفع رأسه من الرُّكوع رفعهما كذلك ، وقال : سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ . وكان لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي السُّجُودِ »

اختلف الفقهاء في رفع اليدين في الصلاة على مذاهب متعددة ^(١) . قالشافعى قال بالرفع في هذه الأماكن الثلاثة ، أعنى في افتتاح الصلاة والركوع والرفع من الركوع . وحجته هذا الحديث . وهو من أقوى الأحاديث سنداً

(١) (الحديث الثالث) قوله « على مذاهب متعددة ، أقول : قال النووي : أجمعت الأمة على استحباب رفع اليدين عند تكبيرة الإحرام ، وأوجبه داود وأحمد ابن سنان من أصحابنا ، وقال بالوجوب الأوزاعي والحميدى شيخ البخارى وابن خزيمة ، وقال الموجهون : لا تبطل الصلاة بتركه إلا عن الأوزاعى والحميدى ، قال أبو حنيفة : يأتى بتركه . قلت : وهو من أقوى الأحاديث سنداً ، قال ابن المدينى : هذا الحديث حجة على الخلق ، من سمعه فعليه أن يعمل به ، لأنه ليس فى إسناده شيء . ذكره الحافظ ابن حجر فى التلخيص ، قال ابن القيم فى الهدى : إنه روى الرفع عنه صلى الله عليه وآله وسلم فى هذه المواطن الثلاثة نحو من ثلاثين نفساً ، واتفق على روايتها العشرة ، قال : ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خلاف ذلك البتة ، بل كان هذا دأبه إلى أن فارق الدنيا . قال الحافظ ابن حجر فى مشيخة شيخ الاسلام البلاتينى رحمه الله : وقد جمع زين الدين العراقى عدد من روى رفع اليدين فى ابتداء الصلاة فبلغوا خمسين صحابياً . وروى البيهقى عن الحاكم أبى عبد الله أنه قال : لا نعلم سنة اتفق على روايتها الخلفاء الأربعة ثم العشرة المشهود لهم بالجنة فمن بعدهم من أكابر الصحابة مع تفرقهم فى البلاد الشاسعة غير هذه السنة . قال البيهقى : هو كما قال أستاذنا أبو عبد الله . قال السيد الحافظ محمد بن ابراهيم الوزير رحمه الله : قلت صنف السبكى فى ذلك كتاباً نفيساً مفيداً ، لكنه غلط فيه على الزيدية فروى عنهم إسكار ذلك ،

وأبو حنيفة لا يرى الرفع في غ—————ير الافتتاح (١).

وليس بصحيح ، فقد روى أبو خالد الواسطي ذلك في مجموع الإمام زيد بن علي ، ورواه محمد بن منصور في علوم آل محمد المعروف بأمالى أحمد بن عيسى بن زيد عن أنس في باب افتتاح الصلاة ، وعن وائل في حق الصلاة والتغليس بالفجر ، وعن أحمد ابن عيسى في باب رفع اليدين ، وعن القاسم في الباب الذي بعده ، وهو مشهور عن عدد كثير من أئمتهم ، ولذلك ادعى الإجماع فيه غير واحد كابن حزم وابن المنذر والسبكي . انتهى

(١) قوله : لا يرى الرفع في غير الافتتاح ، أقول : قال الحافظ في الفتح : إن الحنفية عولوا في ترك الرفع فيما عدا تكبيرة الإحرام على رواية مجاهد أنه صلى خلف ابن عمر فلم يره يفعل ذلك ، وأجيب بالظن في إسناده لأن أبا بكر بن عياش راويه ساء حفظه بأخرة ، وعلى تقدير صحته فقد أسند ذلك نافع وسالم وغيرهما عنه ، والعدد الكثير أولى من واحد ، لا سيما وهم مثبتون وهو نافع ، مع أن الجمع بين الروايتين ممكن وهو أنه لم يكن يراه واجباً ففعله تارة وتركه أخرى . قلت : وقد ثبت عنه رواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم كما في حديث الكتاب . هذا والمعتبر روايته لا فعله ، فلا يقدم فعله نظراً إلى قول كثير منهم إن فعل الصحابي حجة لأنه محمول بما إذا لم يعارض ما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم . واحتجت الحنفية بما في حديث ابن مسعود وفيه أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه عند الافتتاح ثم لا يعود ، أخرجه أبو داود . ثم رده الشافعي بأنه لم يثبت ، قال : ولو ثبت لكان المثبت مقدماً على الثاني . قال ابن رسلان في شرح السنن : لفظ « ثم لا يعود » غير ثابت . وقد روى يزيد بن أبي زياد راوى هذا الحديث بالحجاز هذا الحديث بغير هذه الزيادة ، ثم رواه بالكوفة مع الزيادة ، وكأنه لقن فتلقت . وقد كان اختلط في آخر عمره . قال الحافظ ابن حجر : وقد اتفق الحفاظ أن قوله « ثم لم يعد » مدرج في الحديث من قول يزيد بن أجززياد ، وروى عنه بدونها شعبة والثوري وخالد الطحان وزهير وغيرهما ، وقال الحميدي : إنما روى هذه الزيادة يزيد ، ويزيد بن يزيد . وقال عثمان الدارمي

وهو المشهور عند أصحاب مالك ^(١) . والمعمول به عند المتأخرين منهم . واقتصر الشافعي على الرفع في هذه الأماكن الثلاثة لهذا الحديث . وقد ثبت الرفع عند القيام من الركعتين . وقياس نظره أن يسن الرفع في ذلك المكان أيضاً ، لأنه لما قال بإثبات الرفع في الركوع والرفع منه - لكونه زائداً على من روى الرفع عند التكبير فقط - وجب أيضاً أن يثبت الرفع عند القيام من الركعتين . فانه زائد على من أثبت الرفع في هذه الأماكن الثلاثة فقط . والحجة واحدة في الموضعين

« وأول راضٍ سيرة من يسيرها ،

عن ابن حنبل : لا يصح . وكذا ضعفه البخاري وأحمد والدارمي والحميدي وغير واحد

(١) قوله « وهو المشهور عند أصحاب مالك » . أقول : قال الحافظ : قال ابن أبي الحكم : لم يرو أحد عن مالك ترك الرفع فيها إلا ابن القاسم ، والذي نأخذ به الرفع على حديث ابن عمر هو الذي رواه ابن وهب وغيره عن مالك ، ولم يحك الترمذي عن مالك غيره . ونقل الخطابي وتبعه القرطبي في المفهم أنه آخر قول مالك وأصحابهما ، ولم أر للالكية دليلاً على تركه ولا متمسكاً إلا قول ابن القاسم . انتهى . وذكر القاضي في الإكمال عنه رواية ثانية أنه يقول بالرفع في موضعين عند الافتتاح وعند الرفع من الركوع ، وثالثة أنه لا يرفع في أول الصلاة ولا في شيء منها ، ذكره ابن شعبان وغيره ، وفيه مدافعة لما روى من الإجماع على استحباب الرفع ، وقد أثبت الرفع عند القيام من الركعتين ، أقول : أخرجه أبو داود والترمذي وصححه من حديث علي رضي الله عنه بلفظ « وإذا قام من السجدين رفع يديه » ، وعند البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما « وإذا قام من الركعتين رفع يديه » ، وعند أبي داود من حديث أبي حميد الساعدي في عشرة من الصحابة أنه كان يفعل ذلك ، وقد استقرأه الشارح المحقق وألزم القول به الشافعي ، لأنه قياس استدلاله على الرفع في الموضعين كما قرره الشارح ، وبمقتضى أن الشارح أراد ما أوردناه من السؤال عن مدلول المذهب وصحة النسبة مع المخالفة لأقوال أئمة المذاهب من أتباعهم ، وما أوردناه أن

والصواب - والله أعلم - استحباب الرفع عند القيام من الركعتين ، لثبوت الحديث فيه . وأما كونه مذهباً للشافعي - لأنه قال : إذا صح الحديث فهو مذهبي ، أو ما هذا معناه - ففي ذلك نظر ^(١) . ولما ظهر لبعض الفضلاء المتأخرين من المالكية قوة الرفع في الأماكن الثلاثة على حديث ابن عمر اعتذر عن تركه في بلاده فقال : وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه رفع يديه فيهما - أي في الركوع والرفع منه - ثبوتاً لا مرد له صحة ، فلا وجه للعدول عنه ، إلا أن في بلادنا هذه ^(٢) يستحب للعالم تركه ، لأنه إن فعله نسب إلى البدعة ، وتأذى في عرضه ، وربما تعدت الأذى إلى بدنه . فوقاية العرض والبدن بترك سنة واجب في الدين ^(٣)

العامل بالحديث إن كان من أهل الاجتهاد وعمل به لقيام الدليل عنده فلا تصح نسبته إلى الشافعي لأنه عمل بالحديث لا بقوله ولم يفد فيه جواب ناهض

(١) قوله ، ففي ذلك نظر ، . أقول : قياس تصريح الشافعي - بأن ما صح فهو مذهبه - أن لا نظر في من قال : إن مذهبه الرفع عند القيام من الركعتين لصحة حديثه ، وكان الشارح يقول يجوز أنه وإن صح سنداً أن عند الشافعي ما يدفع العمل إلا من جهة سنده ، فإن عدم العلم بالحديث الصحيح ليس منحصراً في ضعف سنده ، هذا وفي الأكمال أنه قال بهذا ابن وهب من المالكية

(٢) قوله ، إلا أن في بلادنا هذه ، . أقول : يريد بلاد الغرب فانهم مالكية لا يعرفون الرفع إلا في أول تكبيرة ، فإن فعله عندهم أخذ في غير ما رواه ، خلاف ما يعرفونه ، فيرمونه بالابتداع

(٣) قوله ، واجب من الدين ، أقول : كان قياس هذا أن يقول في صدر البحث : إن تركه واجب لا مستحب ، لأنه إذا وجب وقاية العرض والبدن وجب ترك ما كان سبباً لعدم وقائتهما ، إلا أنه يقال : وما الدليل على وجوب ترك سنة من سنن الهدى مخافة الأذية من الجاهل فانها سنة ، وكأنه يقال له : المطلوب من السنة الثواب وهي مصلحة ولا يخاف من تركها العقاب ، والتألم من الأذية في العرض والبدن مفسدة

وقوله « حذو منكبيه ^(١) »، هو اختيار الشافعي في منتهى الرفع ، وأبو حنيفة اختار الرفع إلى حذو الأذنين وفيه حديث آخر يدل عليه ^(٢) ، ورجح مذهب الشافعي بقوة السند ، لحديث ابن عمر ، وبكثرة الرواة لهذا المعنى ^(٣) ، فروى عن الشافعي أنه قال : وروى هذا الخبر بضعة عشر نفساً من الصحابة . وربما سلك طريق الجمع ^(٤) فحمل

تلحقه ، ودفع المفاسد أهم من جلب المصالح فوجب تركه . وقد يقال : إن كان يحتمل الأذية ويصبر عليها فالأولى فعل المسنون ، وأحاديث الفرار بالدين وما تواتر من أحاديث العزلة خوف الفتن توجب العمل بغير ما ذكره الشارح ، بل ذلك من الجهاد المأمور به . وبالجملة الوجه في الوجوب الذي زعمه غير واضح ، إلا أنا نرجو له ولنا ما ورد في الحديث أنه إذا عاتب الرب عبده في تركه لما يجب مخافة شر الناس قال إن وفق : يا رب ، رجوتك وخفتهم . فيقبل عذره عند الله ، هذا أو معناه . وقد اضطر كثير من علماء السنة إلى التسكيم بكثير من أفعال العبادات خشية الأذية والرمى بالطامات وسوء القالة من المت مذهبين بغير علم ولا هدى ولا كتاب مبين

(١) قوله « حذر منكبيه » ، أقول : بفتح الحاء المهملة وإسكان الذال المعجمة أي مقابلهما ، والمنسكب يجمع عظم العضد والكشف

(٢) قوله « وفيه حديث آخر يدل عليه » ، أقول : هو حديث مالك بن الحويرث عند مسلم وفي لفظه « حتى يحاذى بهما فروع أذنيه » ، ومثله حديث وائل بن حجر عند أبي داود « حتى حاذى أذنيه » ، ولما تعارضت الأحاديث في ذلك جنح الشافعي إلى الترجيح فرجح حديث ابن عمر بقوة سنده

(٣) قوله « وبكثرة الرواة لهذا المعنى » ، أقول : أي لما أفاده حديث ابن عمر ، وهو عطف تفسيري لقوة السند ، ويحتمل أنه غير تفسيري وأن قوة السند عبارة عن كون روايته ليس في أحد منهم مغمز ولا قبح ، وكثرة الرواة عاضدة للسند القوي ، وهذا هو الأظهر ، وقد بين كثرة الرواة ما نقله عن الشافعي

(٤) قوله « وربما سلك طريق الجمع » ، أقول : أي الشافعي ، فإنه روى أبو ثور

خبر ابن عمر على أنه رفع يديه حتى حاذى كفاه منكبیه . والخبر الآخر على أنه رفع يديه حتى حاذت أطراف أصابعه أذنيه . وقيل : إنه رويت رواية من حديث عبد الجبار بن وائل عن أبيه قال : كان رسول الله ﷺ إذا افتتح الصلاة رفع يديه حتى يحاذى بهما منكبیه ، ويحاذى بإبهامیه أذنيه ،

واختلف أصحاب الشافعی ^(١) متى يبتدىء التكبير ؟ فمنهم من قال : يبتدىء التكبير مع ابتداء رفع اليدين ، ويتم التكبير مع انتهاء إرسال اليدين ^(٢) . ونسب هذا إلى رواية وائل بن حجر ————— ر ^(٣)

عن الشافعی أنه قال وسرد ما نقله الشارح : حتى حاذت أطراف أصابعه أذنيه ، يريد بها الإبهامين . ثم هذه الرواية هي التي ذكرها الشارح أنها رويت عن وائل من حديث عبد الجبار بن وائل وهي في أبي دارد

(١) قوله : « واختلف أصحاب الشافعی ، أقول : في شرح مسلم أنهم اختلفوا على خمسة أقوال : أحدها يرفع غير مكبر ثم يبتدىء التكبير مع إرسال اليدين وينهى مع انتهائهما ^(٤) ، الثاني يرفع يديه غير مكبر ثم يكبر ويدها قارتان ثم يرسلهما ، الثالث يبتدىء الرفع مع ابتداء التكبير ولا استحباب في الانتهاء يديهما معاً وينهى التكبير مع انتهاء الإرسال ، والخامس وهو الأوضح يبتدىء الرفع مع ابتداء التكبير ولا استحباب في الانتهاء ، فإن فرغ من التكبير قبل تمام الرفع أو بالعكس تم الباقي ، وإن فرغ منهما حط يديه

(٢) قوله : « فمنهم من قال يبتدىء التكبير مع ابتداء رفع اليدين ، ويتم التكبير مع انتهاء إرسال اليدين » . أقول : هذه الثلاثة من الأوجه المسرودة عن شرح مسلم (٣) قوله : « وقد نسب هذا إلى رواية وائل بن حجر » . أقول : أي جعلت روايته دليلاً لهذا ، وهي رواية أخرجهما أحمد وأبو داود وفيها : قال وائل إنه رأى رسول

(١) قلت : والمختار من مذهب أحمد عند المتقدمين وبعض المتأخرين أنه يبتدىء التكبير مع أول الحركة وينهى مع انتهائهما في كل حالات الصلاة

وقد نقل في رواية وائل بن حجر ^(١) «استقبل النبي ﷺ ، وكبر ورفع يديه حتى حاذى بهما أذنيه ، وهذه الرواية لا تدل على ما نسب إلى رواية وائل بن حجر ، وفي رواية لأبي داود - فيها بعض مجهولين ^(٢) - لفظها ، أنه رأى رسول الله ﷺ يرفع يديه مع التكبير ، وهذا أقرب في الدلالة . وفي رواية أخرى لأبي داود - فيها انقطاع ^(٣) - أنه «أبصر رسول الله ﷺ حين قام إلى الصلاة رفع يديه ، حتى كانتا بحيال منكبيه ، وحاذى بإبهاميه أذنيه ، ثم كبر ، وفي رواية أخرى أجود من هاتين ^(٤)

الله صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه مع التكبير . ولليبق من وجه آخر عن وائل ، صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فلما كبر رفع يديه مع التكبير ،

(١) قوله «وقد نقل في رواية وائل بن حجر ، أقول : هذه الرواية أخرجه هذا اللفظ أبو داود ، وفيه زيادة في هيئات الجلوس وغيره

(٢) قوله «فيها بعض مجهولين ، أقول : أخرجه أبو داود بسند ساقط إلى قوله : حدثني عبد الجبار بن وائل قال حدثني أهل بيتي . وهذا هو المجهول ، وقد قيل إنه أخوه علقمة بن وائل

(٣) قوله «وفي رواية أخرى لأبي داود وفيها انقطاع» . أقول : أي رواية أخرى عن وائل ولفظه «حدثنا عثمان بن أبي شيبة قال : حدثنا عبد الرحيم بن سليمان وهو المروزي الحافظ عن الحسن بن عبيد الله - بالتصغير - ابن عروة النخعي عن عبد الجبار بن وائل عن أبيه أنه أبصر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، الحديث . ولم يتكلم عليه أبو داود ولا ذكر الانقطاع في سنده ، إلا أنه قد قيل : الصواب أن عبد الجبار بن وائل لم يدرك أباه وائلاً فيكون منقطعاً ، إلا أنه لا يخفى أن الأول لنذى ذكره الشارح في قوله : وقد قيل إنه رويت رواية من حديث عبد الجبار بن وائل أنه أيضاً منقطع

(٤) قوله «وفي رواية أخرى أجود من هاتين ، أقول : هي أيضاً من حديث وائل أخرجه أبو داود وفيه : حدثني عبد الجبار بن وائل بن حجر قال كنت غلاماً

« وكان إذا كبر رفع يديه ، وهذه محتملة . لأننا إذا قلنا « فلان فعل » ، احتمل أن يراد شرع في الفعل ، ويحتمل أن يراد فرغ منه ، ويحتمل أن يراد جملة الفعل . ومن أصحاب الشافعي من قال : يرفع اليدين غير مكبر . ثم يبتدىء التكبير مع ابتداء الإرسال ، ثم يتم التكبير مع تمام الإرسال . وينسب هذا إلى رواية أبي حميد الساعدي ^(١) . ومنهم من قال : يرفع اليدين غير مكبر ، ثم يكبر ، ثم يرسل اليدين بعد ذلك . وينسب هذا إلى رواية ابن عمر . وهذه الرواية التي ذكرها المصنف ظاهرها عندى مخالف لما نسب إلى رواية ابن عمر ^(٢) ، فانه جعل افتتاح الصلاة ظرفاً لرفع اليدين . فإما أن يحمل

لا أعقل صلاة أبي . استدل به الذهبي على الرد على ابن معين حيث قال : إن عبد الجبار لم يسمع من أبيه شيئاً وقال : إنه مات وهو حمل ، قال : لحدثني وائل بن علقمة عن وائل بن حجر . هكذا في سنن أبي داود . وقال الذهبي : والصواب علقمة بن وائل عن أبيه وعنه أخوه يريد عبد الجبار ، فإن في رواية مسلم حدثني عبد الجبار بن وائل عن علقمة بن وائل عن أبيه وعن مولى لهم أنهما حدثاه عن أبيه وائل بن حجر أنه قال : صليت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فكان إذا كبر رفع يديه . هذا ما أشار إليه الشارح ، وكأنه يريد بالأجروية أنه صرح عبد الجبار بسماعه ذلك من غير أبيه ، فانتفى الانقطاع

(١) قوله « وينسب هذا القول إلى رواية أبي حميد الساعدي ، أقول : هذا هو أحد الوجوه التي سقناها عن شرح مسلم ، وانظروا عند أبي داود « كان إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يحاذي بهما منكبيه ثم كبر » ، وينسب هذا إلى رواية ابن عمر . أقول : أي هذه التي هو بصدد شرحها

(٢) قوله « مخالف لما ينسب إلى رواية ابن عمر » ، أقول : هو كما قال إن أراد حديث ابن عمر هذا الذي ذكره في العمدة ، لكن قال شارح التقريب ما لفظه : كأن الشيخ - يريد الشارح - لم يستحضر رواية أبي داود عن ابن عمر « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا قام إلى الصلاة رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر وهما كذلك » ، وهي صريحة في تقديم رفع اليدين على التكبير . انتهى . ثم كتب

الافتتاح على أول جزء من التكبير ، فيبني أن يكون رفع اليدين معه . وصاحب هذا القول يقول : يرفع اليدين غير مكبر . وإما أن يحمل الافتتاح على التكبير كله ، فأيضاً لا يقتضى أن يرفع اليدين غير مكبر

وقوله ، وقال سمع الله لمن حمده ، ربنا ولك الحمد ، يقتضى جمع الإمام بين الأمرين . فان الظاهر أن ابن عمر إنما حكى وروى عن حالة الإمامة . فانها الحالة الغالبة على النبي ﷺ ، وغيرها نادر جداً . وإن حمل اللفظ على العموم دخل فيه المنفرد والإمام . وقد فسر قوله ، سمع الله لمن حمده ، أى استجاب الله دعاء من حمده ، وقد تقدم الكلام فى إثبات الواو وحذفها ^(١)

وقوله ، وكان لا يفعل ذلك فى السجود ، يعنى الرفع . وكأنه يريد بذلك عند ابتداء السجود ، أو عند الرفع منه ^(٢) . وحمله على الابتداء أقرب ^(٣) وأكثر الفقهاء

الحافظ ابن حجر ما لفظه : هذا قصور منه ومن ابن دقيق العيد ، فان الحديث فى صحيح مسلم من رواية ابن جريج وغيره بلفظها ، رفع يديه حتى يكونا حذو منكبيه ثم كبر ، انتهى . قلت : وحمل الشارح المحقق على غير ما قالوه أولى ، فانه يحتمل أنه رأى من استدلل لتلك الهيئة بحديث ابن عمر هذا الذى هو بصدد شرحه فيتم اعتراضه ، فانها الحالة الغالبة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فى الفرائض ، وغيرها نادر جداً . أقول : حتى فى الفرائض لأنه الذى يشاهدونه غالباً ، وإلا فنوامله صلى الله عليه وآله وسلم كثيرة جداً

(١) قوله ، وقد مر الكلام فى إثبات الواو وحذفها ، أقول : فى شرح الحديث الثانى من باب الإمامة : وقد استفاد من قول الشارح ، فان الظاهر أن ابن عمر الخ ترجيح اختصاص التسميع بالإمام والمنفرد

(٢) قوله ، وكأنه يريد بذلك عند ابتداء السجود أو عند ابتداء الرفع منه ، أقول : أو عندهما جميعاً

(٣) قوله ، وحمله على الابتداء أقرب . أقول : كأن الأقربىة من حيث أنه

على القول بهذا الحديث ، وأنه لا يسن رفع اليدين عند السجود . وخالف بعضهم في ذلك وقال : يرفع ^(١) . لحديث ورد فيه . وهذا مقتضى ما ذكرناه في القاعدة ، وهو القول بإثبات الزيادة وتقديمها على من نفاها أو سكت عنها ^(٢) . والذين تركوا الرفع في السجود ~~سلكوا~~ ممالك الترجيح لرواية ابن عمر في ترك الرفع في السجود ، والترجيح إنما يكون عند التعارض ، ولا تعارض بين رواية من أثبت الزيادة وبين من نفاها ، أو سكت عنها ^(٣) . إلا أن يكون النفي والإثبات منحصرين في جهة واحدة .

يناسب ابتداء فعله في أول الصلاة وهو بعيد

(١) قوله ، وخالف بعضهم في ذلك فقال : يرفع ، أقول : هو أبو محمد بن حزم فإنه صحح الحديث المروى أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفعهما عند ذلك ، قال ابن القيم في الهدى : وهو وهم ، ولا يصح ذلك عنه البتة ، والذي غره أن الراوى غلط من قوله : كان يكبر في كل خفض ورفع إلى يديه ، كان يرفع يديه في كل خفض ورفع ، وهو ثقة ولم ينظر لسبب غلط الراوى وهو فصحة ، وينسب هذا القول إلى ابن المنذر وأبي على الطبري والنووى في شرح مسلم

(٢) قوله ، على من نفاها أو سكت عنها ، أقول : أما المنفى فلأن المثبت مقدم ، وأما الساكت فلا ينسب لساكت قول

(٣) قوله ، ولا تعارض بين رواية من أثبت الزيادة ومن نفاها أو من سكت عنها . أقول : لأنه لا تعارض حتى يتحقق الاتحاد في الوحدات المعروفة ، ولا تتم دعواه هنا لاحتمال أنها وقعت الزيادة في وقت وعدمها في وقت آخر فاختلفا زماناً فلا تعارض فيعمل بهما ، ويحمل النافي أو الساكت على غير عليه وهو صادق ، والمثبت على عليه وهو صادق ، ولذا إن اتحدا وقتاً فالمثبت أولى من النافي لأن المثبت عالم والنافي غير عالم ، وهذا إن لم يكن النافي من المحقق في مقام دعوى العلم بالنفي كما هنا ، أما إذا كان النفي محققاً فإنه يتعارض النافي والمثبت ، وقد جاء كذلك في أحاديث صلاة الكسوف ، فإن حديث أبي بكرة الذي روى الصلاة ركعتين قال : خرج مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو يحجر رداءه فصلى ركعتين ، فلا تقدم رواية مثبت الزيادة

فإن ادعى ذلك في حديث ابن عمر والحديث الآخر وثبت اتحاد الوقتين فذاك

عليه ، وقد أشار اليه الشارح بقوله « إلا أن يكون النفي والإثبات ، الخ ، وهذا مبنى على أنه لا وهم في الرواية وهو الأصل ، لا كما قال ابن القيم انه وهم الراوى ، فانه لا بد من دليل على وهمه وإلا لبطلت الثقة بالثقات من الراوى

فائدة : قال القاضى عياض فى الإكمال : واختلف فى معنى الرفع فقيل : استكانة واستسلام ، فانها صورة المستكين المستسلم ، وكأنه الأسير إذا غلت يداه لاستسلامه ، وقيل استهوال لما دخل فيه ، وقيل لتنام القيام ، وقيل إشارة إلى اطراح أمور الدنيا وإقباله بكلية صلى الله عليه وآله وسلم على ربه ، كما يتضمن ذلك قوله الله أكبر فيطابق فعله قوله ، وقيل إظهار وإعلان بدخوله فى الصلاة عمداً كما أظهرها بالتكبير قولاً ، وليراه من لم يسمعه ممن لم يأت به ، وقيل فى معناه غير هذا . انتهى . زاد فى بعض شروح سنن أبى داود : أن الحكمة فى رفع اليدين وسببه أن كفار قريش وغيرهم كانوا يصلون مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصنامهم تحت آبائهم ، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم برفع يديه ليرفعوها معه فتسقط أصنامهم . قلت : ولا يخفى نكارة هذا القول ، فانه ما كان يصلى معه صلى الله عليه وآله وسلم الكفار ، ولا تتسع الآباط للأصنام . قال وقيل : ليشغل بجميع بدنه (١) قال القرطبي : هذا أقسها . قلت : وهذه المناسبات إنما تتم فى رفعها عند تكبيرة الإحرام ، ولا يبعد أن تكون الحكمة تحريك القلب للاشتغال بالمناجاة والإقبال على الصلاة تنبيها للخروج عن الحالة المغيرة لأفعال الطاعة إلى حالة الصلاة التى هى أساس العبادة ، فانه غرض مقصود للشارع مطلوب له ، كما مر فى الخشوع الذى هو روح الصلاة ، وهذا مثل ما علل به إشارته بالمسجد عند الدعاء فى التشهد الأخير . ولما كان هذا فى

(١) الحكمة فى رفع اليدين عند التكبير إشارة إلى كشف الحجاب بينه وبين ربه ، والحكمة فى وضعها على الصدر ليستحضر عظمة من يقوم بين يديه فيخشع ، قاله بعض مشايخنا

٨٢ - الحديث الرابع : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ « أُمِرْتُ ^(١) أَنْ أَتَجَدَّ عَلَى سَبْعَةِ ^(٢) أَعْظَمٍ ^(٣) : عَلَى الْجَنَبَةِ ^(٤) - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى أَنْفِهِ - وَالْيَدَيْنِ ، وَالرُّكْبَتَيْنِ ، وَأَطْرَافِ الْقَدَمَيْنِ ،

افتتاح الصلاة وهو غفلة عن الإقبال ناسب أن يحرك القلب بحركة قوية فحرك بجميع اليدين ، وفي التشهد اكتفى بحركة الإصبع لكونه قد دخل فيها دخولا كلياً وكان ذلك المحل أو ان الخروج منها وبذل التلافي لما فرط فيها حرك حركة يقبل القلب بها لإقبالاً يكمل ما فاتته ويتدارك منها ما أماته ، فينجبر بها النقصان ، ويتعوض ما اختلسه منها الشيطان ، ولهذا المعنى شرع الرفع في كل خفض ورفع ، فان الشخص مع التماذى في الركن واستطالته قد يغفل ، فاسب عند انتقاله منه أن يرفع يديه ليستيقظ وينتبه لثلاث يسحب ^(١) الغفلة إلى ما ينتقل اليه ، ولعل هذا إن شاء الله هو الوجه الجلى ، والمعنى الذى هو بالحكمة غير خفى . وقال الربيع : قلت للشافعى : ما معنى رفع اليدين فى الصلاة ؟ قال : تعظيم لله واتباع لسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم . وما أحسن ما قال (١) (الحديث الرابع) قوله « أُمِرْتُ ، أقول : فى سنن أبى داود « أُمِرْتُ ، وربما قال « أُمِرْ نبيكم ، على البناء لما لم يسم فاعله . قال شارحه : وكذا جميع روايات البخارى

(٢) قوله « على سبعة ، أقول : أى معتمداً عليها فى أداء واجب السجود ، وهو إيصال المسكف جبهته إلى الأرض تعظيماً لله تعالى ، والساجد هو الشخص ، ونسبة السجود إلى الوجه فى مثل « سجد وجهى ، وحديث ابن عمر عند أبى داود « إن اليدين يسجدان كما يسجد الوجه ، مجاز عما يقع به السجود (٣) قوله « أعظم ، أقول : لفظ السنن « آراب ، جمع إرب بكسر أوله وسكون ثانيه وهو العضو

(٤) قوله « على الجنبه ، أقول : هو بدل من قوله أعظم بإعادة الجار

(١) كذا ولعله يصح

الكلام عليه من وجوه

الأول : أنه ﷺ سمي كل واحد من هذه الأعضاء عظاماً باعتبار الجملة ^(١) ، وإن اشتمل كل واحد منها على عظام . ويحتمل أن يكون ذلك من باب تسمية الجملة باسم بعضها

الثاني : ظاهر الحديث يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء ^(٢) ، لأن

(١) قوله : باعتبار الجملة ، أقول : لم يتضح هذا ، وكأنه يريد أنه أطلق على كل واحد عظاماً من باب إطلاق الجزء على الكل مجازاً ثم جمعها على أعظم ، لكن عبارته لا تؤدي هذا . ثم قوله : ويحتمل أن يكون ذلك من باب تسمية الجملة باسم بعضها ، لم تتضح مغايرته للأول

(٢) قوله : يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء .. أقول : أى على صاحب هذه الأعضاء ، والوجوب أخذ من قوله : أمرت ، قال البيضاوى : ان فاعل أمرت هو الله تعالى ، وعرف ذلك بالعرف . ثم قال : وذلك يقتضى الوجوب ، قال الحافظ ابن حجر متعباً له : فيه نظر ، إذ ليس فيه صيغة افعل . ثم قال : ولما كان هذا السياق يحتمل الخصوصية عقبه المصنف بلفظ آخر دال على أنه لعموم الأمة بلفظ : أمرنا ، قلت : قوله صلى الله عليه وآله وسلم : أمرت ، إخبار بأنه أمره الله تعالى بصيغة تفيد الإيجاب عليه ، إذ بذلك يصدق معنى الإخبار ، لا أن العبارة هى المفيدة للوجوب ، بل هى إخبار عما أفاده لفظ آخر فيه الأمر ، والأصل فى الأمر الإيجاب ، فقول الحافظ : ليس فيه ، أى فى هذا الحديث : صيغة افعل ، أى الدالة على الإيجاب صحيح ، لكن البيضاوى لم يقل إن هذا اللفظ فى هذا الحديث أفاد الوجوب ، بل قال يقتضى الوجوب ، واقتضاؤه إياه يحمل على ما قرئناه . فلو تأمل الحافظ رحمه الله عبارته ما ناقشه . نعم فى قول البيضاوى : عرف ذلك بالعرف ، نظر ، وكان الأحسن أن يقول : علم ذلك بأنه لا يطلق صيغة أمر بكذا إلا وقد تحقق ما يودى ذلك ، وأن الأمر له هو من له الأمر ، وليس يأمره صلى الله عليه وآله وسلم فى باب العبادات إلا الله الذى أرسله ، وهذا هو الذى يقول فيه أئمة البيان والنحو : انه لم يذكر الفاعل

الأمر للوجوب ، والواجب عند الشافعي منها الجهة ، لم يتردد قوله فيه . واختلف قوله في اليدين والركبتين ^(١) والقدمين . وهذا الحديث يدل للوجوب . وقد رجح بعض أصحابه عدم الوجوب . ولم أرهم عارضوا هذا بدليل قوى أقوى من دلالة ، فإنه استدلل لعدم الوجوب بقوله ﷺ في حديث رفاعه ^(٢) : « ثم يسجد فيمكن جهته » وهذا غايته أن تكون دلالة مفهوم ، وهو مفهوم لقب أو غاية ^(٣) . والمنطوق

للعلم به . ثم قال الحافظ : ولما كان هذا الحديث - يعني حديث أمرت - يحتمل الخصوصية عقبه المصنف بلفظ آخر دال على أنه لعموم الأمة وهو « أمرنا » . قلت : ويرد عليه أمران : الأول يرد عليه عين ما أورده على البيضاوى بأنه ليس في لفظ أمرنا صيغة أفعل ، بل هي مثل صيغة أمرت إخباراً . الثانى أنه أفاد كلامه هذا أن البيضاوى قال : إن لفظ أمرت عام للأمة ، ولم يقل ذلك ، بل قال يقتضى الوجوب ، فيحتمل أنه أراد الوجوب عليه صلى الله عليه وآله وسلم . والتحقيق أن أمرنا إخبار عن أمر وقع من الله عز وجل لرسوله ولأئمة بأنهم يسجدون على الأعضاء السبعة ، والإخبار اقضى ورود أمر بذلك من الله تعالى إليه صلى الله عليه وآله وسلم [لم] يعرفنا صلى الله عليه وآله وسلم لفظه لكن أفادنا الإخبار أنه أمر إيجاب ، لأنه الأصل في مسمى أمر كما عرفت في الأصول ، ولذا قال الشارح المحقق : ظاهر الحديث يدل على وجوب السجود على هذه الأعضاء لأن الأمر للوجوب ، أى الأمر المفاد للإخبار ، إلا أن قوله على وجوب السجود لا بد من قيد عليه صلى الله عليه وآله وسلم لأنه بشرح لفظ أمرت الموجود في حديث ابن عباس هذا

(١) قوله : واختلف قوله في اليدين والركبتين ، أقول : أى في إيجابه وعدمه ، قال النووي : الإيجاب هو الأوضح ، وهو الذى رجحه الشافعي ، ويأتى للشارح أنه رجحه المحاملى من أصحاب الشافعي

(٢) قوله : في حديث رفاعه ، أقول : من حديث المسىء صلاته وسياى

(٣) قوله : بمفهوم لقب أو غاية ، أقول : أى جهته لا غيرها ، وهذا مفهوم لقب . وأما قوله : أو غاية ، فالله أعلم بمراده ، ولعل مراده أن قوله : فيمكن جهته ،

الدال على وجوب السجود على هذه الأعضاء مقدم عليه ^(١)، وليس هذا من باب تخصيص العموم بالمفهوم ^(٢)، كما مر لنا في قوله ﷺ «جعلت لى الأرض مسجداً

فى معنى حتى المصرح بها فى حديث أبى هريرة فى وجوب الطمأنينة ، وفى «ثم اركع حتى تطمئن راکماً ، ثم اعتدل حتى تطمئن قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، فالمعنى على الغاية ، ومفهوم الغاية معمول به كما قرر فى الأصول ، إلا أنه لا يخفك أن الغاية تفيد مفهوماً قصر ما يتجاوزها من جنس المعنى عن الدخول فيه ، وما ينقص عنها من عدم الدخول فى المعنى ، وهو هنا غير ممكن فيما استدل به ، إنما مفهوم الغاية فيه يفيد عدم النقصان عن التمكين للجبهة ، والزيادة غير ممكنة بدليل عقلى خارجى مثل «قرأ القرآن إلى آخره» يفيد مفهومه أن لا ينقص منه ، وليس للزيادة مفهوم . وأما ترتب عدم وجوب السجود على القدمين والركبتين واليدين بهذا المفهوم فلا صحة له ولا مأخذ من ذلك ، وأقول : وما يضعف ما رجحه ذلك البعض من عدم الوجوب لغير الجبهة ما يلزم من دلالة الاقتضاء فإنها تفيد بنفسها لزوم القدمين والركبتين أو اليدين ، ولا بد من عضو مع الجبهة من الآخرين يعتمد عليه ليتأدى التمكن من وضع الجبهة على الأرض ، وهو - مع أفراد أى العضوين عن الآخر - هيئة منكورة غير مستحسنة ، فيلزم أن يكون الخلاف فيما لا غير ، لكنه أعم من ذلك مع ما يترتب عليه من النكارة فيما عرف من الشرع ، وهو كاف فى دفع من يقوله . وما كان أخرى أصحاب الإمام الشافعى - مع قوله بالوجوب - أن يرجحوه له مذهباً نصاً ووصية مع صحة هذا الحديث وضعف المعارض ونكارتة فيما عرف من سنته وهديه صلى الله عليه وآله وسلم مع قوله «صلوا كما رأيتمونى أصلى» ،

(١) قوله «مقدم عليه» ، أقول : أى على المفهوم ، وهذا بناء على النزول إلى

من يثبت مفهوم اللقب

(٢) قوله «من باب تخصيص العموم بالمفهوم» ، أقول : لأنه لا عموم هنا فى

سبعة أعضاء . ثم قد حققنا هنالك وجه التخصيص ، وأما هنا فكما قال الشارح إنه يكون إسقاطاً لما تناوله اللفظ بخصوصه ، ولو قال لأنه ليس هنا عموم لاغناه عما ذكر

وطهوراً ، مع قوله ، جعلت لنا الأرض مسجداً ، وجعلت تربتها لنا طهوراً ، فانه ثمة
يعمل بذلك العموم من وجه ، إذا قدمنا دلالة المفهوم . وهنا إذا قدمنا دلالة المفهوم
أسقطنا الدليل الدال على وجوب السجود على هذه الأعضاء - أعني اليدين والركبتين
والقدمين - مع تناول اللفظ لها بخصوصها

وأضعف من هذا ما استدل به على عدم الوجوب من قوله ﷺ ، سجد وجهي
للذي خلقه ^(١) ، قالوا : فأضاف السجود إلى الوجه ، فانه لا يلزم من إضافة السجود
إلى الوجه انحصار السجود فيه

وأضعف من هذا : الاستدلال على عدم الوجوب بأن مسمى السجود يحصل
بوضع الجبهة ، فان هذا الحديث يدل على إثبات زيادة على المسمى ، فلا تترك
وأضعف من هذا : المعارضة بقياس شبهي ، ليس بقوى ، مثل أن يقال : أعضاء
لا يجب كشفها ، فلا يجب وضعها ^(٢) كغيرها من الأعضاء ، سوى الجبهة
وقد رجح المحاملي من أصحاب الشافعي القول بالوجوب ، وهو أحسن عندنا من
قول من رجح عدم الوجوب

وذهب أبو حنيفة إلى أنه إن سجد على الأنف وحده كفاه ^(٣) ، وهو قول في
مذهب مالك وأصحابه

(١) قوله ، من قوله سجد وجهي ، أقول : هو دعاء كان يقوله صلى الله عليه
 وآله وسلم في سجود التلاوة ، كما أخرجه أبو داود والترمذي وقال : حسن صحيح

(٢) قوله ، أعضاء لا يجب كشفها فلا يجب وضعها ، أقول : إنه لما وجب
وضع الجبهة وجب كشفها ، وهذه لا يجب كشفها اتفاقاً فلا يجب وضعها ، وظهور
بطلانه يغني عن بيانه ، وحذفه أولى من ذكره ، ومثله قولهم : لو وجب وضعها
لوجب الإيماء بها إلى الأرض عند العجز

(٣) قوله ، إلى أنه لو سجد على الأنف وحده كفاه ، أقول في الهداية وشرحها
لابن الهمام ما لفظه فان اقتصر على أحدهما - أي الأنف والجبهة - جاز عند أبي حنيفة ،

وذهب بعض العلماء إلى أن الواجب السجود على الجهة والأنف معاً^(١) . وهو قول في مذهب مالك أيضاً . ويحتج لهذا المذهب^(٢) بحديث ابن عباس هذا . فإن في بعض طريقه ، الجهة والأنف معاً ، وفي هذه الطريق التي ذكرها المصنف ، الجهة ، وأشار بيده إلى أنفه ، فقليل : معنى ذلك إنهما جعلاً كالعضو الواحد ويكون الأنف كالتابع للجهة . واستدل على هذا بوجهين . أحدهما : أنه لو كان كعضو منفرد عن الجهة حكماً ، لكانت الأعضاء المأمور بالسجود عليها ثمانية ، لا سبعة . فلا يطابق العدد المذكور في أول الحديث^(٣) . الثاني : أنه قد اختلفت العبارة مع الإشارة إلى الأنف . فإذا جعلاً كعضو واحد أمكن أن تكون الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر^(٤) . فطابق الإشارة العبارة . وربما استتج من هذا : أنه إذا سجد على الأنف وحده أجزأه ، لأنهما إذا جعلاً كعضو واحد كان السجود على الأنف كالسجود على بعض الجهة فيجزئ .

فإن كان الأنف كره . . وإن كان الجهة في النخفة والبدايع لا يكره عنده ، وفي غيرهما وضع الجهة وحدهما أو الأنف وحده يكره ويجزئ . عنده

(١) قوله : وذهب بعض العلماء إلى أن الواجب السجود على الجهة والأنف معاً . . أقول : نسبة النووي في شرح مسلم إلى أبي حنيفة وابن القاسم من المالكية ، ولكنه يخالف ما أسلفناه عن أبي حنيفة من نص كتب الحنفية

(٢) قوله : ويحتج لهذا المذهب ، أقول : وهو السجود عليهما ، وعبارته واضحة في اختياره لهذا الوجه

(٣) قوله : فلا يطابق العدد المذكور في أول الحديث ، أقول : قال ابن الهمام في شرح الهداية : العبارة باللفظ الصريح الجهة ، والإشارة إلى الجهة يقع بتقريب اليد إلى جهة الأنف للتقارب ، وهو يلاقى قول الشارح : إن الإشارة إلى أحدهما إشارة إلى الآخر فطابق الإشارة العبارة . وقد جنح الشارح إلى تصحيح هذا وهو الحق ، وبه يتم ما جنح إلى تقويته من اعتبار السجود على الأنف والجهة

(٤) قوله : أمكن أن يتعين المشار إليه يقيناً ، أقول : يشير بهذا إلى قول من يرجح دلالة الإشارة على العبارة كما دل عليه الفقهاء في الفروع ، وأن ذلك إذا تعين

والحق أن مثل هذا لا يعارض التصريح بذكر الجبهة والآنف ، لكونهما داخليين تحت الأمر ، وإن أمكن أن يُعتقد أنهما كعضو واحد من حيث العدد المذكور فذلك في التسمية والعبارة ، لا في الحكم الذي دل عليه الأمر

وأيضاً فإن الإشارة قد لا تعين المشار اليه ، فإنها إنما تتعلق بالجبهة ^(١) . فإذا تفاوت ما في الجهة أمكن أن لا يتعين المشار اليه يقيناً . وأما اللفظ فانه معين لما وضع له ، فتقديمه أولى ^(٢)

الثالث : المراد باليدين - ههنا - الكفان . وقد اعتقد قوم ^(٣) أن مطلق لفظ « اليدين » يحمل عايهما ، كما في قوله تعالى ﴿ فاقطعوا أيديهما ﴾ . واستسجوا من ذلك أن التيمم الى الكوعين . وعلى كل تقدير فسواء صح هذا أم لا ، فالمراد ههنا الكفان . لأننا لو حملناه على بقية الذراع لدخل تحت المنهى عنه من افتراش الكلب أو السبع ^(٤) .

المشار اليه ، وأما إذا لم يتعين فلدلالة العبارة أوضح وأظهر ، لأنه يؤخذ منها التعيين ، وإن كان لدلالة الإشارة زيادة في التعيين فمع الاحتمال يبطل التعيين . ويؤخذ أيضاً من تقرير الشارح أنه يعمل بدلالة الإشارة إذا لم يمكن الجمع بينها وبين ما دلت عليه العبارة ، أما ما أمكن الجمع في العمل بينهما فيعمل بهما جميعاً لأنه عمل بالدليلين ، ولا يطرح أحدهما بالترجيح مهما أمكن الجمع بينهما

(١) قوله « فإنها إنما تتعلق بالجبهة » . أقول : لأنها المذكورة أولاً ، فهي المراد عبارة وإشارة

(٢) قوله « فتقديمه أولى » ، أقول : واللفظ إنما عين الجبهة فلا تجزى الآنف وحدهما ، وإلا للزم تقدم الأضعف دلالة وهو الإشارة على الأقوى وهي العبارة

(٣) قوله « وقد اعتقد قوم » ، أقول : قد تقدم البحث في التيمم

(٤) قوله « المنهى عنه من افتراش الكلب أو السبع » ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه مسلم بلفظ « ولا يسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب » ، وله ألفاظ أخر

ثم تصرف الفقهاء بعد ذلك ^(١) . فقال بعض مصنفي الشافعية : إن المراد الراحة ، أو الأصابع ^(٢) . ولا يشترط الجمع بينهما ، بل يكفي أحدهما . ولو سجد على ظهر الكف لم يكفه ^(٣) . هذا معنى ما قال

الرابع : قد يستدل بهذا على أنه لا يجب كشف شيء من هذه الأعضاء ^(٤) . فإن مسمى السجود يحصل بالوضع . فمن وضعها فقد أتى بما أمر به . فوجب أن يخرج عن العهدة . وهذا يلتفت إلى بحث أصولي ، وهو أن الإجزاء في مثل هذا هل هو راجع إلى اللفظ ، أم إلى أن الأصل عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ، مضموماً إلى فعل المأمور به ؟

(١) قوله : ثم تصرف بعض الفقهاء بعد ذلك ، أقول : أي بعد أن حمل الدين على الكفين

(٢) قوله : إن المراد الراحة أو الأصابع ، . أقول : لا أدري ما الدليل على هذا التخصيص وأنه يكفي أحدهما ، ولعله خصص الحكم بتخصيص العلة ، والحكم يدور معها ^(١) الاعتماد للسجود ، وتمكين الجهة ، وهو يمكن بأحدهما أو لا يقال عليه هذا رأى في مقابلة النص ، إذ اليد ، لا تقال على الأصابع فقط ولا على الراحة فقط ، لأنه يجاب بأن إطلاقه مجاز من إطلاق الكل على الجزء دلالة تضمنية بقرينة عقلية إلا أن يبعد . أخذ له من تخصيص العلة قوله : ولو سجد على ظهر الكف لم يكفه ،

(٣) قوله : لم يكفه ، أقول : لأنه لا يسمى ساجداً على اليد ، لأن المتعارف في سجد على يده أنه على وضعها الخلفي وهذا خلافة

(٤) قوله : شيء من هذه الأعضاء ، أقول : الجهة وغيرها ، ويؤيده أحاديث سجوده صلى الله عليه وآله وسلم على كور عمامته ، وهي روايات كثيرة

وحاصله : أن فعل المأمور به هل هو علة الإجزاء ، أو جزء علة الإجزاء ^(١) ؟ ولم يختلف في أن كشف الركبتين غير واجب ، وكذلك القدمان . أما الأول فلما يحذر فيه من كشف العورة ^(٢) . وأما الثاني - وهو عدم كشف القدمين - فعليه دليل لطيف جداً . لأن الشارع وَّ قَتَ المسح على الخف بمدة تقع فيها الصلاة مع الخف ^(٣) ، فلو وجب كشف القدمين لوجب نزع الخفين ، وانتقضت الطهارة ، وبطلت الصلاة ^(٤) . وهذا باطل . ومن نازع في انتقاض الطهارة ^(٥) بنزع الخف ، فيرد عليه بحديث صفوان الذي فيه : « أمرنا أن لا نتزع خفافنا - إلى آخره ،

(١) قوله « وحاصله أن فعل المأمور به هل هو علة الإجزاء ، أو جزء علة الإجزاء » . أقول : المأمور به السجود على هذه الأعضاء من دون زيادة كشفه أو غيرها ، والظاهر أن فعل المأمور به هو علة الإجزاء ، إذ عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ليس من مفهوم الأمر حقيقة ولا تضمناً ولا التزاماً بيناً ، فإنه يتصور المأمور به ، وامتنال الأمر من غير أن يخطر على البال عدم وجوب الزائد على الملفوظ به ، إذ الإجزاء هو مطابقة الأمر ، ومطابقته لفعله لا تستلزم شيئاً من ذلك

(٢) قوله « فلما يحذر فيه من كشف العورة » ، أقول : فإن كشف الركبة ذريعة إلى كشف الفخذ وهي عورة عند من قال بها

(٣) قوله « بمدة يقع فيها الصلاة مع الخف » ، أقول : وهي يوم وليلة المقيم ، وثلاثة أيام للمسافر ، كما دلت عليه الأحاديث وقد تقدمت فيما سلف

(٤) قوله « وانتقضت الطهارة وبطلت الصلاة » ، أقول : فإنه يلزم لغو التوقيت للمقيم والمسافر ، بل تبطل رخصة مسح الخفين بالكلية ولا يبقى لشرعيته فائدة

(٥) قوله « ومن نازع في انتقاض الطهارة » ، أقول : من زعم أن الطهارة بمسح الخف لا ينقضها نزعه فإنه يرد عليه بحديث صفوان الذي أخرجه أهل السنن ولفظه « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا نتزع خفافنا إذا كنا مسافرين ثلاثة أيام وليالين إلا من جنابة ، ولكن من بول أو غائط أو نوم » ، ومعناه أنهم

فنقول : لو وجب كشف القدمين لناقضه إباحة عدم النزاع في هذه المدة ^(١) التي دل عليها لفظه ، أمرنا ، المحمولة على الإباحة . وأما البدان : فللشافعي تردد في وجوب كشفهما

• • •

٨٣ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : كان رسول الله ﷺ إذا قام إلى الصلاة يُكَبِّرُ حين يقوم ^(٢) ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حين يزكع ، ثُمَّ يَقُولُ سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمِدَهُ ، حين يرفع صلبه من الركعة ، ثُمَّ يَقُولُ وَهُوَ قائمٌ : رَبَّنَا وَلَكَ الْحَمْدُ ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حين يهوى ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حين يرفع رأسه ، ثُمَّ

لا ينزعونها بل مسحون عليها هذه المدة ، وإن أحدثوا بأى حدث من بول أو غائط أو نوم ، إلا أن تصيبهم جنابة في هذه المدة وجب نزاع الخفاف أو تمضي المدة . إلا أن في الاستدلال بأن نزاع الحنف سبب لنقض الطهارة بحديث صفوان خفاء ^(١) لأنه أخبر أنه أبيع لهم المسح على الحنف ما لم يحصل أحد شيئين : الجنابة أو مضى المدة المقدرة ، وليس فيه أن نزاع الحنف ينقض الطهارة . نعم لو نزاع خفه ثم أراد الوضوء لحدث وجب عليه غسل قدميه لاشتراط ذلك لمن أراد أن يمسح ، وأنه لا يرخص في المسح إلا إذا أدخل قدميه الحنف وهما طاهرتان كما سلف . على أنا قد ناقشنا في اشتراط ذلك وأبنا أن المراد من كونهما طاهرتين طاهرتهما عن النجاسة كما هو رأى داود

- (١) قوله ، لناقضه إباحة عدم النزاع في هذه المدة ، أقول : بل يقال لبطلت الرخصة للمسح بالكلية بعد صحة أنه إذا نزاع انتقضت طهارته
- (٢) (الحديث الخامس) قوله ، يكبر حين يقوم الخ ، أقول : هذا الحديث وقع كالنقص لما أجمله حديث كان يكبر في كل خفض ورفع

يُكَبِّرُ حِينَ يَسْجُدُ ، ثُمَّ يُكَبِّرُ حِينَ يَرْفَعُ رَأْسَهُ ، ثُمَّ يَفْعَلُ ذَلِكَ فِي صَلَاتِهِ كُلِّهَا ، حَتَّى يَقْضِيَهَا ، وَيُكَبِّرُ حِينَ يَقُومُ مِنَ التَّحَنُّتَيْنِ بَعْدَ الْجُلُوسِ ،
الكلام عليه من وجوه :

أحدها : أنه يدل على إتمام التكبير ، بأن يوقع في كل خفض ورفع ، مع التسميع في الرفع من الركوع . وقد اتفق الفقهاء على هذا ، بعد أن كان وقع فيه خلاف لبعض المتقدمين . وفيه حديث رواه النسائي ^(١) أنه « كان لا يتم التكبير ،

الثاني قوله « يكبر حين يقوم » يقتضى إيقاع التكبير في حال القيام . ولا شك أن القيام واجب في الفرائض للتكبير ، وقراءة الفاتحة ^(٢) - عند من يوجبها - مع القدرة . فكل انحنا يمنع اسم القيام عند التكبير يبطل التحريم ، ويقتضى عدم انعقاد الصلاة ^(٣) فرضاً ^(٤)

وقوله « ثم يقول سمع الله لمن حمده حين يرفع صلبه من الركعة » يدل على جمع الإمام بين التسميع والتحميد ، لما ذكرنا أن صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم محمولة

(١) قوله « رواه النسائي » أقول : أخرج أبو داود من حديث عبد الرحمن ابن عوف « صليت خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلم يتم التكبير ، إلا أنه نقل البخاري في التاريخ عن أبي داود الطيالسي أنه قال : هو حديث باطل ، وأما حديث النسائي الذي أشار إليه الشارح فلم أجده

(٢) قوله « للتكبير والقراءة » أقول : القيام واجب لتكبيرة الإحرام وقراءة الفاتحة عند من يوجبها

(٣) قوله « ويقتضى عدم انعقاد الصلاة » أقول : هو عطف تفسير لقوله « يبطل التحريم » ، فإن الحق أنه لا تحريم حتى يبطل

(٤) قوله « فرضاً » أقول : إذ النفل من قعود جائز ، والتكبيرة له كذلك جائزة .

بلا كلام

على حال الإمامة للغلبة . ويدل على أن التسميع يكون حين الرفع ، والتحميد بعد الاعتدال (١) . وقد ذكرنا أن الفعل قد يطلق على ابتدائه ، وعلى انتهائه ، وعلى جملته حال مباشرته . ولا بأس بأن يحمل قوله « يقول حين يرفع صلبه » على حركته حالة المباشرة . ليكون الفعل مستصحباً في جميعه للذكر (٢)

الثالث : قوله « يكبر حين يقوم » - إلى آخره ، اختلفوا في وقت هذا التكبير . فاختار بعضهم أن يكون عند الشروع في النهوض ، وهو مذهب الشافعي . واختار بعضهم أن يكون عند الاستواء قائماً ، وهو مذهب مالك . فان حمل قوله « حين يرفع » على ابتداء الرفع ، وجعل ظاهراً فيه ، دل ذلك لمذهب الشافعي (٣) . ويرجح من جهة المعنى بشغل زمن الفعل بالذكر . والله أعلم

* * *

٨٤ - الحديث السادس : عن مُطَرِّف بن عبد الله قال « صَلَّيْتُ أَنَا

(١) قوله « بعد الاعتدال » . أقول : فالتسميع ذكر النهوض ، والتحميد ذكر الاعتدال

(٢) قوله « ليكون الفعل مستصحباً في جميعه الذكر » ، أقول : قال النووي على قوله « ثم يكبر حتى يركع » : فيه دليل على مقارنة التكبير للحركة وشغله عليها ، فيبدأ بالتكبير حين يشرع في الانتقال إلى الركوع ، ويمدده حتى يصل إلى حد الركعين . قال عليه الحافظ في الفتح بعد نقله دلالة هذا اللفظ على البسط : الذي ذكره غير ظاهر . قلت : بل الأظهر أن هذا آخر منه إخراج اللفظ عن حلية التلفظ به ، وزيادة في حروفه أقل حالها الكراهة

(٣) قوله « دل ذلك لمذهب الشافعي » ، أقول : وقد رجح مذهب مالك بالمعنى ، وهو أن هذه التكبيرة تشابه تكبيرة الإحرام من حيث أنه كان أولاً من الصلاة ركعتين وكانت هذه التكبيرة في حال القيام فيكون كذلك وهو مرجح مرجوح

وعمران بن حصين خلف علي بن أبي طالب ^(١) ، فكان إذا سجد كبراً ، وإذا رفع رأسه كبراً ، وإذا نهض من الركعتين كبراً . فلما قضى الصلاة أخذ بيدي عمران بن حصين ، وقال : قد ذكرني ^(٢) هذا صلاة محمد ﷺ . أو قال : صلى بنا صلاة محمد ﷺ .

د مطرف ^(٣) ، ابن عبد الله بن الشخير - مكسور الشين المعجمة ، مشدد الحاء - المكسورة وآخره راء - أبو عبد الله العامري . يقال : إنه من بني الحريش - بفتح الحاء المهملة ، وكسر الراء المهملة وآخره شين معجمة - والحريش من بني عامر بن صعصعة ^(٤) ، مات سنة خمس وتسعين . متفق على إخراج حديثه في الصحيحين

(١) (الحديث السادس) قوله ، صليت أنا وعمران بن الحصين خلف علي بن أبي طالب . أقول : هذه الصلاة كانت بعد وقعة الجمل ، ذكره الحافظ في الفتح (٢) قال ، ذكرني ، بتشديد ، إشارة إلى أن التكبير الذي كان قوله ^(١) ، وأخرج أحمد والطحاوي بإسناد صحيح عن أبي موسى الأسدي قال ، ذكرني علي صلاة كنا نصلها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، كنا إما نسيناها وإما تركناها عمداً

(٣) قوله ، مطرف ، أقول : بضم الميم وفتح الطاء المهملة وتشديد الراء المكسورة وبالفاء

(٤) قوله ، من بني عامر بن صعصعة ، . أقول : واسم الحريش معاوية بن كعب ، ومطرف تابعي فقيه له فضل وورع وعقل وأدب ، ولأبيه صحبة ، وفد على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بني عامر . وروى مطرف عن أبي ذر وعثمان بن العاص وعلي وعمران بن حصين . وروى عنه أخوه يزيد أبو يعلى وعلي بن زيد والحسن البصري وقناة

والحديث يدل على التكبير في الحالات المذكورة فيه ، وإتمام التكبير في حالات الانتقالات . وهو الذى استمر عليه عمل الناس وأئمة فقهاء الأمصار . وقد كان فيه من بعض السلف خلاف ^(١) على ما قدمنا . فمنهم من اقتصر على تكبيرة الإحرام ، ومنهم من زاد عليها من غير إتمام ^(٢) . والذى اتفق الناس عليه بعد ذلك ما ذكرناه ^(٣) . وأما حكم تكبيرات الانتقالات ، وهل هى واجبة أم لا ؟ فذلك مبنى على أن الفعل للوجوب أم لا ؟ وإذا قلنا إنه ليس للوجوب رجع إلى ما تقدم البحث فيه ، من أنه بيان للمجمل أم لا ؟ فنحن هنا مأخوذين من يرى الوجوب ^(٤)

(١) قوله « وقد كان فيه من بعض السلف خلاف » أقول : أخرج أحمد عن مطرف قال : قلنا - يعنى لعمران بن حصين - يا أبا نجيذ بالضم والتون مصغراً ، من ترك التكبير أولاً ؟ قال : عثمان حين كبر وضعف صوته . وهذا يحتمل إرادة ترك الجهر . وروى الطبري عن أبي هريرة أن أول من ترك التكبير معاوية . وروى أبو عبيد أن أول من تركه زياد . قال الحافظ : وهذا لا ينافي الذى نقله الطبري ، لأن زياداً تركه كترك معاوية ، وكان معاوية تركه لترك عثمان . وقد حمل جماعة من أهل العلم ذلك على الاخفاء

(٢) قوله « ومنهم من زاد عليها من غير إتمام » أقول : حكى الطحاوى أن قوماً كانوا يتركون التكبير فى الخفض دون الرفع ، قال : وكذلك ^(١) فنه سقل ^(٢) وروى ابن المنكدر نحوه عن ابن عمر ، وعن بعض السلف أنه كان لا يكبر سوى الإحرام

(٣) قوله « والذى اتفق عليه الناس بعد ذلك ما ذكرناه » أقول : من إتمام التكبير فى حالات الانتقال وأنه الذى استقر عليه الناس

(٤) قوله « مأخذ من يقول بالوجوب » أقول : الذى فى فتح البارى أن الجمهور على ندية ما عدا تكبيرة الإحرام ، وعن أحمد وبعض أهل الظاهر يجب كله . قال فى

والأكثر على الاستحباب^(١) . وإذا قلنا بالاستحباب فهل يسجد للسهو إذا ترك منها شيئاً ، ولو واحدة ، أولا يسجد ولو ترك الجميع ، أولا يسجد حتى يترك متعدداً منها ؟ اختلفوا فيه . وليس له بهذا الحديث تعلق ، إلا أن يجعل مقدمة ، فيستدل به على أنه سنة^(٢) ، ويضم إليه مقدمة أخرى : أن ترك السنة يقتضى السجود ، إن ثبت على ذلك دليل . فيكون المجموع دليلاً على السجود

وأما التفرقة بين أن يكون المترك مرة أو أكثر : فراجع إلى الاستحسان وتخفيف أمر المرة الواحدة . ومذهب الشافعى أن تركها لا يوجب السجود

الفتح : قال ناصر الدين بن المنير : الحكمة فى مشروعية التكبير فى الخفض والرفع أن المكلف أمر بالنية فى أول الصلاة مقرونة بالتكبير ، وكان من حقه أن تستحب النية إلى آخر الصلاة ، فأمر أن يحدد العهد - فى أثنائها - بالتكبير الذى هو شعار النية . انتهى . قلت : وهى نكتة شريفة

(١) قوله : والأكثر على الاستحباب ، أقول : ومستندهم عدم ذكره صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث المسىء صلاته ، وأخذ من يقول بالوجوب من كون فعله صلى الله عليه وآله وسلم بياناً لمجمل ، إلا أنه مقيد بما لا يدل دليل على عدم وجوبه لعدم ذكره فى حديث المسىء صلاته كما يأتى تحقيقه للشارح المحقق إن شاء الله تعالى

(٢) قوله : إلا أن يجعل مقدمة فيستدل به على أنه سنة الخ ، أقول : سيأتى فى سجود السهو إن شاء الله تعالى من أن الاستدلال على السنة بكونه ما يجبره سجود السهو ، ولو كان فرضاً لوجب فعله . وإعادة الصلاة لأجله دور . والدليل على سنيته هو عدم ذكره فى حديث المسىء صلاته ، والإشارة فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : ثم افعل ذلك فى صلاتك كلها ، لا يتناول له لعدم تقدم ذكره ، وسيأتى فى جميع ألفاظ روايات حديث المسىء صلاته ذكره فيها وما يقتضيه من الكلام

٨٥ - الحديث السابع: عن البراء بن عازب رضى الله عنهما قال: «رَمَقْتُ الصَّلَاةَ»^(١) مَعَ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَوَجَدْتُ قِيَامَهُ، فَرَكَعْتُهُ، فَأَعْنَدَ اللَّهُ بَعْدَ رُكُوعِهِ، فَسَجَدْتُهُ، فَجِاسَتْهُ بَيْنَ السَّجْدَتَيْنِ، فَسَجَدْتُهُ، فَجِاسَتْهُ مَا بَيْنَ الْقَسَمَيْنِ وَالْإِنْصِرَافِ: قَرِيباً مِنَ السَّوَاءِ،

وفي رواية البخارى^(٢) «ما خلا القيام والقعود قريباً من السَّوَاءِ»،
قوله «قريباً من السَّوَاءِ»، قد يقتضى إما تطويل ما العادة فيه التخفيف^(٣)، أو

(١) (الحديث السابع) قال «رمقت الصلاة»، أقول: أى نظرتها نظر تعرف واختبار لجلتها وتفصيلها. وهى تقال على المحسوسات حقيقة، وعلى المعقولات مجازاً عن يقين معرفتها

(٢) قوله «وفي رواية البخارى»، أقول: فى البخارى روايتان جميعاً رواية الاستثناء، ولفظها فى باب الطمأنينة عن البراء «كان ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسجوده وإذا رفع من الركوع وبين السجدين قريباً من السَّوَاءِ»، ورواية الاستثناء أوردها فى باب حد إتمام الركوع، فصنف العمدة اقتصر فى عدم النسبة على أصل ما هو من شرطه وهو ما اجتمع على تخريجه الشيخان، وإنما اجتمعا فى الرواية التى ليس فيها الاستثناء، ولفظ رواية الاستثناء فى باب حد إتمام الركوع والاعتدال منه والطمأنينة. ثم ساق حديثاً بلفظ «كان ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسجوده وبين السجدين وإذا رفع رأسه من الركوع ما خلا القيام والقعود قريباً من السَّوَاءِ»، انتهى

(٣) قوله «يقتضى إما تطويل ما العادة فيه التخفيف»، أقول: يريد أن إيراد البراء له أفاده من روى له الحديث فائدة غير معروفة عنده أو غير عامل بها كالجاهل لها فيكون تأسيساً وهو الأنسب بالفائدة، والمراد بالقريب من السَّوَاءِ تطويلاً أو تخفيفاً كقراءة ما بين الستين إلى المائة، إشارة إلى ما أخرجه البخارى من حديث

تخفيف ما العادة فيه التطويل ، إذا كان ثمّ عادة متقدمة . وقد ورد ما يقتضى التطويل في القيام ، كقراءة ما بين الستين إلى المائة . وكما ورد في التطويل في قراءة الظهر ^(١) بحيث يذهب الذهاب إلى البقيع فيقضى حاجته ، ثم يتوضأ ، ثم يأتي ورسول الله ﷺ في الركعة الأولى ، مما يطولها . وقد تكلم الفقهاء في الأركان الطويلة والقصيرة . واختلفوا في الرفع من الركوع : هل هو ركن طويل أو قصير ^(٢) ؟ ورجح أصحاب الشافعي أنه ركن قصير . وفائدة الخلاف فيه أن تطويله يقطع الموالاة الواجبة في

أبي برزة وفيه ، أنه كان يقرأ في الركعتين ، يعنى من الصبح ، أو إحداهما ما بين الستين إلى المائة ،

(١) قوله « كما ورد في التطويل في قراءة الظهر » أقول : أخرجاه عن أبي سعيد ، وعند أبي داود ، حتى ظننا أنه يريد أن يدرك الناس الركعة الأولى ، . وفي مسند أحمد عن ابن أبي أوفى « كان يقوم في الركعة الأولى من صلاة الظهر حتى لا يسمع وقع قدم ، قلت : ولا يخفى أنه خاص بأول ركعة من الظهر ، والاستدلال على أعم منها ، فانه لم يتكلم على ما يدل على التخفيف الذى هو قسم التطويل الذى به يناط تخفيف القرب من السواء ، وقد قدمنا في شرح الحديث السادس والسابع من باب الإمامة ما يدل عليه هناك ، فليرجع إليه

(٢) قوله « أم قصير » أقول : واستدلوا بأنه لم يسن فيه تكرير التسيحات كالركوع والسجود . ورد عليهم بأنه قياس في مقابلة النص ، فهو فاسد الاعتبار على ما هو المختار للشافعية من تقديم النص على القياس ، وعلى قول من يخالف في ذلك وهم المالكية ، فإن الذكر المشروع في الاعتدال أطول من الذكر المشروع في الركوع ، فتكرير سبحان ربى العظيم يحىء قدر قوله سمع الله لمن حمده اللهم ربنا ولك الحمد ، وشرع فيه ذكر أطول كما أخرجه مسلم من حديث ثلاثة من الصحابة بعد قوله « مباركاً فيه ملء السماوات وملء الأرض وملء ما شئت من شيء » ، زاد في رواية بعد « اللهم طهرنى بالثلج الخ » ما تقدم ، وفي أخرى « أهل الثناء والمجد ، وأيضاً فقد قرر صلى الله عليه وآله وسلم من زاد من تلقاء نفسه « حمداً كثيراً طيباً مباركاً فيه ،

الصلاة . ومن هذا قال بعض أصحاب الشافعي : إنه إذا طوله بطلت الصلاة ^(١) ، وقال بعضهم : لا تبطل حتى ينقل إليه ركناً ، كقراءة الفاتحة ^(٢) أو التشهد وهذا الحديث يدل على أن الرفع من الركوع ركن طويل ^(٣) ، لأنه لا يتأتى أن

وقال : لقد شاهدت بضمة وثلاثين ملكاً يتدرونها أيهم يكتبونها ، أخرجه البخاري (١) قوله : « ومن هذا قال بعض أصحاب الشافعي إنه إذا طوله بطلت الصلاة » . أقول : أي من حيث أنه يقطع الموالاة الواجبة فكان مبطلا للصلاة ، وهذا الذي قاله بعض الشافعية قد أشار الإمام الشافعي إلى خلافه حيث قال في الأم في ترجمة : كيف القيام إلى الركوع ، : فلو أطال القيام بذكر الله أو يدعو ساهياً وهو لا ينوي به القنوت كرهت له ذلك ولا إعادة عليه . وأما قولهم إنه إذا أطال انتفت الموالاة الواجبة فبطلت الصلاة فقد أجاب فيه الحافظ ابن حجر بأن معنى الموالاة أن لا يتخلل فصل طويل بين الأركان مما ليس منها ، وما ورد به الشرع لا يصح فني كونه ليس منها (٢) قوله : « حتى ينقل إليه ركناً كقراءة الفاتحة » ، أقول : أي ينقل إليه ذكر ركن آخر ، فانه يخرج به عن هيئة القيام من الركوع ، ويصير كأنه خرج منه إلى غير ما بعده ، أو أنه لم يفعله فبطل به الصلاة إذ هو ركن من أركانها وإبطاله لمخالفته البيان لمجملها ، وقد ورد ما يقتضي تخصيص كل ركن بذكر نبيه عن قراءة القرآن في الركوع والسجود

(٣) قوله : « وهذا الحديث يدل على أن الرفع من الركوع ركن طويل » ، أقول : ووجه ما قال الشارح من أنه إذا كان مقداره مقدار ما يفعل من القراءة كان طويلاً . وأصرح منه في ذلك حديث أنس في البخاري في نعت صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيه : « فإذا رفع رأسه من الركوع قام حتى نقول قد نسي » ، قال الكرمانى : أي نسي وجوب الهوى إلى السجود . قال الحافظ : يحتمل أنه نسي أنه في الصلاة أو ظن أنه وقت القنوت حيث كان معتدلاً . ومثله في الصراحة في القول حديث حذيفة عند مسلم وفيه : « انه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ في ركعة بالبقرة وغيرها ، ثم ركع نحواً مما قرأ ، ثم قام بعد أن قال ربنا لك الحمد قياماً طويلاً نحواً مما ركع » ، الحديث

تكون القراءة في الصلاة - فرضها ونقلها ^(١) - بمقدار ما إذا فعل في الرفع من الركوع كان قصيراً . وهذا الذي ذكر في الحديث - من استواء الصلاة ^(٢) - ذهب بعضهم إلى أنه الفعل المتأخر بعد ذلك التطويل ^(٣) . وقد ورد في بعض الأحاديث ، وكانت صلاته بعد تخفيفاً ، ^(٤)

(١) قوله « فرضها ونقلها » أقول : لعله أشار إلى أن تخصيصه بكونه صح ذلك لأنه في صلاة الليل تخصيص غير مخصص ، لأن ما صح في النقل صح في الفرض ، غاية قصره على إرادة التطويل كمن صلى فرداً أو بمحصورين يظن أنهم يحبون تطويله (٢) قوله « وهذا الذي ذكر في الحديث من استواء الصلاة » أقول : الأولى من مقارنة استواء الصلاة كما يفيد قريباً

(٣) قوله « إلى أنه الفعل المتأخر بعد ذلك التطويل » أقول : هذا البعض حمل حديث البراء على أنه أراد بقوله قريباً من السواء في حديث البراء يحتمل ثلاثة احتمالات : قريباً من السواء في التطويل ، أو في التخفيف ، أو كان يطول الأركان إذا طول القراءة ويخففها إذا خففها . وإن كان الثالث لا يخرج عن أحد الأولين ، فحمل هذا البعض له على التخفيف لا دليل عليه . نعم قوله « ما خلا القيام والقعود » ربما يقال إنه دليل ذلك إذا أريد به قيام القراءة وقعود التشهد الأخير ، وفيه تأمل (٤) قوله « وقد ورد في بعض الأحاديث : وكانت صلاته بعد تخفيفاً » أقول : أشار

إلى ما أخرجه مسلم عن جابر بن سمرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في الفجر ﴿ ق . والقرآن المجيد ﴾ وكانت صلاته بعد تخفيفاً . وأراد هذا القائل أن مراده من قوله « بعد » أي كانت صلاته في أول أمره الإطالة ، ولا دليل في الحديث على ذلك ، بل يدل أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يطول في صلاة الفجر ويخفف في سائر الصلوات الأربع بعدها ، لأن قوله « بعد » غاية هي حذف ما هي مضافة إليه ، ولا يجوز إضمار ما لا يدل عليه السياق وترك ما يقتضيه ، والسياق إنما يقتضي أن صلاة بعد الفجر كانت تخفيفاً لا يقتضي أن صلاته كلها بعد ذلك اليوم كانت تخفيفاً ، وهذا من مفاصد الاستدلال بطرف من الحديث توقف فائدته على جميعه ، ومن أجله اشترط

والذى ذكره المصنف عن رواية البخارى ، وهو قوله « ما خلا القيام والقعود الخ ، وذهب بعضهم إلى تصحيح هذه الرواية ، دون الرواية التى ذكر فيها القيام ، ونسب رواية ذكر القيام إلى الوهم ^(١) . وهذا بعيد عندنا ، لأن توهيم الراوى

أن تكون الرواية بالمعنى من عارف دلالة الخطاب وما يقتضيه اللفظ ، ولو كان هذا هو المراد لما خفى على خلفائه من بعده ، فقد كانوا يطيلون صلاة الفجر : فصلى أبو بكر بالبصرة ، وعمر بالكهف فى الأولى ويوسف أويونس فى الثانية كما فى البخارى من حديث الأحنف بن قيس وغير ذلك .

(١) قوله « ونسب رواية ذكر القيام إلى الوهم » أقول : قد سمعت أن البخارى أخرج الروایتين رواية الاستثناء والتى لم يذكر فيها وكنتهما ليس فيها ذكر القيام أى لفظ « فوجدت قيامه » فهى من أفراد مسلم ، وهى الرواية الأولى فى العمدة . واعلم أنه قد فسر القيام والقعود الأول بالاعتدال . والثانى بالقعود بين السجدين . وروى ابن القيم فى حاشية السنن قال : وهذا سوء فهم من قائله ، لأنه قد ذكرهما بعينهما فكيف يستثنيهما ؟ وكيف يحسن قول القائل جاء زيد وعمرو وبكر إلا زيدا وعمرا ؟ قلت : يريد أنه قال فى لفظ الحديث « وبين السجدين » وإذا رفع رأسه من الركوع ، فإذا أراد نفي المجيء عنهما كان تناقضاً . قال الحافظ : وتعب بأن المراد من ذكرهما إدخالهما فى الطمأنينة ، وباستثناء بعضهما إخراج المستثنى من المساواة . انتهى . قلت : لم يذكر ابن القيم غير ما وقع فيه الاستثناء حيث أبطل أن يراد به الاعتدال والقعود بين السجودين . ثم المثال الذى ذكره ابن القيم غير مساو للحديث فانه الاستثناء الاكثر والحديث فيه استثناء النصف . ثم قوله إنه تناقض غير صحيح ، فانه لا يعد الاستثناء تناقضاً وإلا لزم أنه لا يصح أصلاً ولا يقوله أحد ، ولعله يريد أن هذه نصوص لا يصح الحكم عليها ثم إخراجها منه فانه تناقض ، بخلاف جاء القوم إلا زيدا فالحكم بعد الإخراج كما عرف فى محله . وقد يقال وقعه فى العبارة العربية الصحيحة وهى عبارة الراوى يقتضى بأنه لا بد من تأويل النص بما يصيره بمنزلة العام ، كأنه يكون معنى الحديث رمقت صلاة محمد صلى الله عليه وآله وسلم فوجدت حالات

الثقة على خلاف الأصل ، لا سيما إذا لم يدل دليل قوى - لا يمكن الجمع بينه وبين الزيادة - على كونها وهما ، وليس هذا من باب العموم والخصوص ^(١) ، حتى يحمل العام

صلاته قريباً من السواء ما خلا القيام والقعود ، فيصح الحكم على المستثنى منه بعد إخراج المستثنى . والتأويل لصحة الكلام متعين . وقول الحافظ ابن حجر ، أنه تعقب بأن الاستثناء من المساواة والذكر لأجل الاطمئنان ، باطل ، أما أولاً فلائنه لا ذكر للاطمئنان في الحديث أصلاً ، فلفظه كما سمعته . وأما ثانياً فلائنه لو وجد لكان هكذا : كان يطمئن في الأربعة المحلات ويساوى بينها إلا اثنين منها . واعلم أن الاستثناء يفيد إخراج القيام والقعود عن القرية من السواء ولا يفيد لها حكماً معيناً ، بل يحتمل أنهما ليسا بقريين من السواء في أنفسهما ، وأما كونهما أطول من غيرهما بما حكم عليه بالقرية من السواء أو أقصر منه فلا تدل عليه عبارة الحديث لما علم من أن الاستثناء إخراج عن حكم مذکور . معين ، والإخراج عن حكم معين لا يدل على ثبوت حكم آخر . ثم لفظ القيام عام يشترك فيه القيام للقراءة والقيام للاعتدال بعد الركوع ، والقعود أيضاً يشترك فيه القعود للشهد والقعود بين السجدين ، فيحتمل أن يراد استثناء الأولين ، فالحكم للمستثنى الطول لأن ذكرهما أطول من ذكر غيرهما ، ويحتمل أن يراد استثناء الآخرين ، فالحكم للمستثنى القصر لأن ذكر الاعتدال والقعود بين السجدين أقل من غيرهما . ويفهم من كلام ابن القيم أنه قد قيل إنه أريد بهما الآخران ولا دليل عليه خاص من نص الحديث ولا من خارجة ، بل الأقرب أنه أريد بهما الأولان أعنى قيام القراءة وقعود الشهد ، لما صرح به في رواية شعبة من قوله : ما خلا القيام للقراءة والقعود للشهد ، وبهذا تعرف أن الحكم للمقارب للمستثنى أعنى ما خلا القيام والقعود وهو الطول على غيرهما بما حكم له بالقرية من السواء هذا ، وأما هما في أنفسهما فسكوت عن تساويهما وغيره . وأما إشكال الاستثناء المنصوص عليه فلا بد من تأويله بما ذكرناه ، ولا ضير في ذلك فقد صح جعل العلم في حكم النكرة في مثل : لكل فرعون موسى ، فليجعل النص معنى لفظ عام يشمل ما حكم وما لم يحكم عليه شمولاً ظاهرياً فيصح الاستثناء . والله أعلم

(١) قوله : العموم والخصوص ، أقول : ليس في ألفاظ الحديث لفظ عام إلا

على الخاص فيما عدا القيام . فانه قد صرح في حديث البراء في تلك الرواية بذكر القيام
ويمكن الجمع بينهما^(١) بأن يكون فعل النبي ﷺ في ذلك كان مختلفاً . فتارة يستوى

الصلاة في قوله « رمقت الصلاة » وهذه ليست من ألفاظ الحديث الذي فيه الاستثناء
وإن أوهمت ذلك عبارة العمدة بأن قوله « وفي رواية البخارى ما خلا القيام والقعود »
يؤهم أن أول لفظها ما ساقه أولاً ، وليس كذلك ، فإن رواية الاستثناء لفظها « كان
ركوع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسجوده وبين السجدين وإذا رفع رأسه من
الركوع ما خلا القيام والقعود قريباً من السواء » ، نعم لفظ « ركوع النبي صلى الله
عليه وآله وسلم » عام إذ هو اسم جنس مضاف ، لكنه عام للركوعات ، وكذلك
سجوده وبين السجدين ومن الركوع ، إلا أنه ليس من أفراد ما ذكر القيام والقعود
حتى يشملها ألفاظ العموم هذه ، بل لفظ القيام عام والقعود مثله إذ هما أسماء جنس
معرفات ، ورفع رأسه من الركوع وإن كان القيام منه فلا يشمل لفظه ، كما أن لفظه
وبين السجدين لا يدخل فيه لفظ القعود ولا يشمل وإن كان بمعنى . فالخاص الذي
أراد الشارح هو المستثنى عن القيام والقعود ، فانه خاص وإن كان عاماً في نفسه لكنه
غير داخل تحت ألفاظ العام التي عرفناك ، فهو كما قال ليس من باب العام والخاص ،
إلا أن تعليقه لنفي كونهما من ذلك الباب بقوله « فانه قد صرح في حديث البراء بذكر
القيام » فيه بحث ، وهو أن ذكر القيام لم يقع في الرواية التي ذكر فيها الاستثناء وهو
الخاص كما عرفت لفظه ، بل علة نفي كونهما من ذلك ما ذكرناه ، إلا أن يريد الشارح
أنها تحمل الروايات على أنها لراو واحد فيحمل بعضها على بعض ، والمحذوف في
رواية يعتبر بذكره في الأخرى إن كان له وجه

(١) قوله « ويمكن الجمع بينهما » أقول : أى بين رواية الاستثناء ورواية
الإطلاق ، فرواية الإطلاق تحمل على الحالات ، وهى حالة يقرب من الاستواء فيها
جميع حالات صلاته صلى الله عليه وآله وسلم تطويلاً وتخفيفاً ، لما عرفت من احتمال
العبارة لذلك ، فلذا قال الراوى « كانت قريباً من السواء » وأطلق ، وتارة يقرب من
الاستواء فيهما إلا القيام والقعود فيطولها أو يخففهما فلذا قيدهما ، هذا مراد الشارح .

الجمع ، وتارة يستوى ما عدا القيام والقعود . وليس في هذا إلا أحد أمرين : إما الخروج عما تقتضيه لفظة « كان »^(١) ، - إن كانت وردت - من المداومة ، أو الأثرة . وإما أن يقال : الحديث واحد ، اختلفت رواته عن واحد ، فيقتضى ذلك التعارض^(٢) . ولعل هذا هو السبب الذي دعا من ذكرنا عنه أنه نسب تلك الرواية إلى الوهم من قاله . وهذا الوجه الثاني - أعني اتحاد الرواية - أقوى من الأول في وقوع التعارض ، وإن احتمل غير ذلك على الطريقة الفقهية^(٣)

وقوله « فتارة يستوى وتارة يستوى » فيه تسامح ، والأولى « يقرب من الاستواء ولا يقرب منه » ، نعم ما ذكرناه من إبهام عبارة العمدة أردنا به بيان تحقيق الروايات ، وإلا فالحديثان شيء واحد باعتبار الراوي ، وإنما اختلف اللفظ عليه

(١) قوله « عما يقتضيه لفظ كان » أقول : لفظ « كان » غير موجود في عبارة العمدة ، وهو مذكور في غيرها من الروايات وقد سقناها

(٢) قوله « يقتضى ذلك التعارض » أقول : لأنه حكم على القيام بالأثرية إلى السواء ثم نفى عنه ذلك بقوله ما خلا القيام ، ولا يندفع ذلك إلا بما قررناه من التأويل الذي عرفت وأن يراد : كان حالات صلاته صلى الله عليه وآله وسلم قريباً من السواء إلا القيام والقعود ، فلا يكون الحكم عليها إلا بالنفي لا غير

(٣) قوله « وإن احتمل غير ذلك على الطريقة الفقهية » . أقول : يشير إلى طريقة الفقهاء في عدم إعلالهم الحديث بمثل ما ذكر ، فانهم إنما يعلمونه بالعلل القادحة لا بمثل ما ذكره الشارح من إعلال حديث البراء بأنه حديث عن واحد اختلفت رواته عن ذلك الواحد ، فانه يقتضى التعارض ، فان هذه العلة لا يقدر بها الفقهاء بل يقدر بها المحدثون . والفقهاء^(١) في مثل هذا إنه حديث لا علة فيه مع اتحاد مخرج الحديث يحمل على أن بعض رواته اقتصر على شرط منها وغيره رواه مستوفى فيعمل به ، ويحمل على أن رواية البراء كانت لبعض صلاته صلى الله عليه وآله وسلم لا أنه عنى كل

ولا يقال : إذا وقع التعارض فالذى أثبت التطويل في القيام لا يعارضه من نفيه .
فإن المثبت مقدم على النافي

لأننا نقول ، الرواية الأخرى تقتضى بنصها عدم التطويل في القيام ، وخروج تلك الحالة - أعنى حالة القيام والقعود - عن بقية حالات أركان الصلاة ، فيكون النفي والإثبات محصورين في محل واحد . والنفي والإثبات إذا انحصرا في محل واحد تعارضا ، إلا أن يقال باختلاف هذه الأحوال بالنسبة إلى صلاة النبي ﷺ ، فلا يبقى فيها انحصار في محل واحد بالنسبة إلى الصلاة . ولا يعترض على هذا إلا بما قدمناه من مقتضى لفظة « كان » ، إن وجدت في حديث ، أو كون الحديث واحداً عن «مُخَرَّجٍ واحد» يختلف فيه ، فليُنظر ذلك ^(١) في الروايات ، وبحق الاتحاد أو الاختلاف في مخرج الحديث . والله أعلم

صلاة . وهذا هو الذى أشار إليه الشارح بقوله ، ويمكن الجمع بينهما بأن يكون فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك مختلفاً ، فتارة يستوى الجميع ، وتارة يستوى ما عدا القيام والقعود ، فهذا الذى ذكره هو طريقة الفقهاء ، لكنهم يقولون : الحديث واحد ، وإنه لإخبار عن صلاة واحدة سوى صلى الله عليه وآله وسلم فيها بين أفعالها ما عدا القيام والقعود . والأظهر أنه أراد قيام القراءة وقعود التشهد فإنه أطالهما لطول ذكرهما ، وهو قرينة على أن المراد أنه طولها وأن حديث البراء لفظ واحد فيه الاستثناء ، وإنما بعض روايته اقتصر على بعضه ، فحديث قوله ما عدا غيره استوفاه فهو من باب زيادة العدل ، وقد بينا في شرحنا تنقيح الأنظار ^(٢) التفرقة بين إعلال المحدثين وإعلال الفقهاء بما لا يخفى صحته وحسنه للنظر

(١) قوله ، فليُنظر ذلك ، أقول : قال الحافظ في فتح الباري : قد جمعت طرقة فوجدت مداره على ابن أبي ليل عن البراء ، لكن الرواية التي فيها زيادة ذكر القيام من طريق هلال بن أبي حميد عنه ، ولم يذكر الحكم ، وليس بينهما اختلاف فيما سوى

(١) (توضيح الأفكار في علوم الحديث والآثار) في مجلدين حقق فيه شروط أئمة

٨٦ - الحديث الثامن : عن ثابت البناني ^(١) عن أنس بن مالك رضى الله عنهما قال : « إني لا آلو ^(٢) أن أصليَ بِكُمْ كما كان رسول الله ﷺ يُصلي بنا ، قال ثابت : فكان أنس يصنع شيئاً لا أراكم تصنعونه . كان إذا رفع رأسه من الركوع انتصب قائماً حتى يقول القائل ^(٣) قد نسي ^(٤) ، وإذا رفع

ذلك إلا ما زاد بعض الرواة عن شعبة عن الحكم من قوله : ما خلا القيام للقراءة وكذا القعود المراد به القعود للشهد ، انتهى . فأفاد أن مخرج الحديث واحد إلا زيادة « ما خلا القيام للقراءة والقعود للشهد » ، فانها من زيادة بعض الرواة . ثم بقي أنه يظهر من حديث حذيفة - الذي أخرجه مسلم وقد سبق لفظه وقرره - أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا طول القراءة طول غيرها من الأركان ، فيكون المراد من أنها قريباً من السواء أنها كانت إذا طولت القراءة طولت الأركان ، وإذا خففت خففت ، فيكون قريباً من السواء تطويلاً وتخفيفاً ، إلا أن القيام كان أطول . وإنما يشابهه غيره لا يساويه ، ومثله قعود الشهد . والله أعلم

(١) (الحديث الثامن) قال : عن ثابت البناني . أقول : هو اسم فاعل من الثبوت ، والبناني بضم الموحدة وتخفيف النون بعدها ألف ونون وياء النسبة نسبة إلى بناة قيل بسكة البصرة ، وقيل لاتصال نسبه إلى بنائه وهم من ولد سعد بن لؤى . وهو أبو محمد بن أسلم التابعي من أعلام البصرة وثقاتهم ، اشتهر بالرواية عن أنس ابن مالك وصحبه أربعين سنة ، وروى عن ابن عمر وابن الزبير وغيرهما ، وروى عنه شعبة وحماة بن زيد وحماة بن سلمة ، ويقال إنه لم يكن في وقته أعبد منه ، وكان يلبس الثياب الفاخرة

(٢) قوله « لا آلو » ، أقول في الفتح بهمزة مدودة بعد حرف النون ولام مضمومة بعدها واو خفيفة ، أى لا أقصر

(٣) قوله « حتى يقول » ، أقول : بفتح اللام بأن مقدرة بعد حتى

(٤) قوله « قد نسي » ، أقول : قال الكرمانى أى نسي وجوب الهوى إلى

رَأْسُهُ مِنَ السَّجْدَةِ مَكَثَ حَتَّى يَقُولَ الْقَائِلُ قَدْ نَسِيَ ،

قوله « لا آلو » أى لا أقصر . وقد قيل : إن « الآلو » يكون بمعنى التقصير
وبمعنى الاستطاعة معاً . والسياق يرشد إلى المراد ^(١) ، والآلو على مثال : « التَّسْوِ » .
ويقال : « الآلى » على مثال العتّى . والماضى « آلا » ، وقد يقال فى هذا المعنى « آلا » ،
بالتشديد

وقوله « أن أصلى » أى فى أن أصلى . وتقديم أنس رضى الله عنه لهذا الكلام
أمام روايته ليدل السامعين على التحفظ لما يأتى به ، ويحقق عندهم المراقبة لاتباع أفعال
رسول الله ﷺ

وهذا الحديث أصرح فى الدلالة ^(٢) على أن الرفع من الركوع ركن طويل ، بل
هو - والله أعلم - نص فيه ، فلا ينبغي ^(٣) العدول عنه لدليل ضعيف ذكر فى أنه ركن

السجود . قال فى الفتح : ويحتمل أن يكون المراد نسي أنه فى الصلاة أو ظن أنه وقت
القنوت حيث كان معتدلاً ، والشهد حيث كان جالساً . ووقع عند الإسماعيلي من
طريق غندر عن شعبة : قلنا قد نسى طول القيام أى لأجل طول قيامه . قلت على أن
طول القيام مفعول له - ويصح أن يكون مفعولاً به - أى نسي كون قيامه ذلك طويلاً ،
ولا ضير فى ظنهم وتخمينهم له

(١) قوله « والسياق يرشد إلى المراد » أقول : يريد أنه لفظ مشترك ، وقرينة
السياق تعين أحد معنيه . وهنا القرينة تدل على أنه أريد لا أقصر ، إذ المعنى عليه
واضح

(٢) قوله « أصرح فى الدلالة » أقول : أى فى الحديث الأول المروى عن
البراء ، وتقدم استيفاء الكلام على ذلك

(٣) قوله « فلا ينبغي » أقول : هذه العبارة وردت فى القرآن فى الأمور الممتنعة
(ما كان ينبغي لنا أن نتخذ من دونك من أولياء - وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً -
وما علمناه الشعر وما ينبغي له) فهى عبارة عن شدة المنع لما يرد بعدها ، فالمراد

قصير . وهو ما قيل : إنه لم يسن فيه تكرار التسيحات على الاسترسال ^(١) ، كما سنت القراءة في القيام ، والتسيحات في الركوع والسجود مطلقاً

* * *

٨٧ - الحديث التاسع : عن أنس بن مالك ^(٢) رضى الله عنه قال :
« مَا صَلَّيْتُ خَلْفَ إِمَامٍ قَطُّ أَخَفَّ صَلَاةً وَلَا أَتَمَّ صَلَاةً مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ »

* * *

٨٨ - الحديث العاشر : عن أبي قلابة ^(٣) - عبد الله بن زيد الجرهمي

المبالغة جداً في أنه لا يترك النص لأجل حديث ضعيف . وأغرب بعض محققى المتأخرين فقال : لا دلالة فيها على التحريم في مثل حديث « ان الصدقة لا تنبغي لآل محمد »

(١) قوله « وهو ما قيل إنه لم يسن فيه تكرير التسيحات على الاسترسال » أقول : الضمير للدليل الضعيف وتقرير أنه استدل من يرى أن الاعتدال من الركوع ركن قصير بأنه لم يشرع فيه تكرير التسيحات بلا نهاية كما شرعت القراءة في القيام والتسيح في الركوع والسجود ، فدل أنه ركن قصير ، إذ لو كان المشروع فيه التطويل لشرع فيه ذكر بغير تقدير ، وهو معنى قوله « على الاسترسال » . وقولنا « بلا نهاية » تفسير له ، وجوابه ما سلف من مشروعية الذكر حال القيام المقتضى لطوله ، وأما قوله « على الاسترسال » فلا معنى له ، إذ كل ذكر له غاية إنما يفرق بالطول والقصر ، وهذا الذكر الوارد بعد القيام قد أفاد طول القيام بعد الركوع وهو المراد

(٢) (الحديث التاسع عن أنس) أقول : هذا منقطع من حديث أنس ، وتامه « وان كان ليسمع بكاء الصبي فيخفف مخافة أن تفتن أمه »

(٣) (الحديث العاشر عن أبي قلابة) أقول : بكسر القاف وتخفيف اللام وباء موحدة ، وهو عبد الله بن زيد بن عمرو - وقيل عامر - الأنصاري الجرهمي بفتح الجيم

البصري - قال : جاءنا إلك بن الحويرث في مسجدنا هذا ، فقال : إني لأصلي بكم ، وما أريد الصلاة ، أصلي كما رأيت رسول الله ﷺ يصلي . فقلت لأبي قلابة : كيف كان يصلي ؟ فقال : مثل صلاة شيخنا هذا ، وكان يجالس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض ،

أراد بشيخهم أبا يزيد - عمرو بن سلمة الجرمي - ويقال أبو يزيد

حديث أنس بن مالك يدل على طلب أمرين في الصلاة : التخفيف في حق الإمام ، مع الإتمام وعدم التقصير ، وذلك هو الوسط العدل ^(١) . والميل إلى أحد الطرفين خروج عنه . أما التطويل في حق الإمام فإضرار بالمؤمنين . وقد تقدم ذلك والتصريح بعلته ^(٢) . وأما التقصير عن الإتمام فبخس لحق العبادة ^(٣) . ولا يراد بالتقصير هنا ترك الواجبات ، فإن ذلك موجب للنقص الذي يرفع حقيقة الصلاة ، وإنما المراد - والله أعلم - التقصير عن المسنونات ، والتمام بفعلها .
والكلام على حديث أبي قلابة من وجوه :

وسكون الراء ، روى عن أنس ومالك بن الحويرث وغيرهما من الصحابة . قال ابن سيرين : قد علمنا أن أبا قلابة رجل صالح ثقة . وقال أيوب : كان أبو قلابة من الفقهاء ذوي الألباب . وقال ابن سعد : كان ثقة كثير الحديث . وعن ابن المديني : إن أبا قلابة أدرك خلافة عمر بن عبد العزيز ، توفي سنة سبع ومائة ، روى له الجماعة

(١) قوله : وذلك هو الوسط العدل ، أقول : فقوله يدل على طلب التخفيف المراد به الوسط ، وإطلاق التخفيف عليه بالنسبة إلى ما هو أطول منه ، وإلا فهو تطويل ، إذ التطويل والتخفيف من مقرر الإضافة

(٢) قوله : والتصريح بعلته ، أقول : يريد قوله : فإن فيهم الضعيف ، الحديث . وقد أشبعنا الكلام هنالك بما فيه كفاية

(٣) قوله : وأما التقصير عن الإتمام الخ ، أقول : فالمراد بالتخفيف ما لا تقصير

أحدهما : أن هذا الحديث مما انفرد به البخارى عن مسلم ، وليس من شرط هذا الكتاب ^(١) ، وأيضاً فإن البخارى خرجه من طرق ، منها رواية وهيب ^(٢) ، وأكثر ألفاظ هذه الرواية التى ذكرها المصنف هى رواية وهيب . وفى آخرها فى كتاب البخارى ، وإذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس ، واعتمد على الأرض ، ثم قام . وفى رواية خالد عن أبي قلابه عن مالك بن الحويرث الليثي أنه رأى رسول الله ﷺ يصلى ، فإذا كان فى وتر من صلاته لم ينهض حتى يستوى قاعداً ،

فيه عن تمام الواجب ولا التقصير بترك السنن ، بل يراد بالتخفيف فعل الواجب وفعل السنن من غير تطويل فيها ، وإلا فالقراءة مثلاً بالبقرة تدخل فى عموم ما يدل على سنة قراءة قرآن مع الفاتحة ، والتسبيح بالمائة التسيحة والذكر الطويل فى محله كذلك . فالمراد ما يصدق عليه فعل السنن مع تخفيف فيه ، فلا يتوهم أنه إذا أتى بالواجب وبالسنن لم يبق إلا ترك ما يكره أو يباح فعله ، وهو غير مراد من الحديث ، ولا يشتمل عليه التطويل

(١) قوله « وليس من شرط هذا الكتاب » أقول : إذ شرطه نقل ما خرجاه معاً ، وقد تقدم اصحاب العمدة قريباً حديث انفرد به مسلم وهو كالمعادلة بين الصحيحين .
(٢) قوله « منها رواية وهيب » أقول : لفظها فى البخارى فى « باب من صلى بالناس وهو لا يريد إلا أن يعلمهم صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » هكذا . وجاءنا مالك بن الحويرث فى مسجدنا هذا فقال : إني لأصلى بكم ، وما أزيد الصلاة ، أصلى كيف رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلى . فقلت لأبى قلابه : كيف كان يصلى ؟ قال : مثل شيخنا هذا ، يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض فى الركعة الأولى ، وأخرجه أيضاً من حديث وهيب فى « باب كيف يعتمد على الأرض إذا قام » وفيه فى صفة صلاة شيخ أبى قلابه ، وكان إذا رفع رأسه من السجدة الثانية جلس واعتمد على الأرض ، ثم قام . إذا عرفت هذا عرفت أن فى البخارى روايتين عن وهيب عن أبى قلابه ، إحداهما فيها اللفظ الذى ساقه فى العمدة وهو قوله « وكان يجلس إذا رفع رأسه من السجود قبل أن ينهض » وهو لفظه الذى سقناه عنه ،

الثاني : مالك ، ابن الحويرث ، ويقال : ابن الحارث ، ويقال : حويرثة - والاول
أصح - أحد من سكن البصرة من الصحابة ، مات سنة أربع وتسعين . ويكنى
أبا سليمان

وشيوخهم المذكور في الحديث هو أبو بريد - بضم الباء الموحدة وفتح الراء - عمرو
ابن سلمة - بكسر اللام - الجرمي - بفتح الجيم وسكون الراء المهملة

الثالث قوله : إني لأصلي بكم وما أريد الصلاة ، أى أصلى صلاة التعليم ، لا أريد
الصلاة لغير ذلك . ففيه دليل على جواز مثل ذلك ، وأنه ليس من باب التشريك في
العمل (١)

وساقه في باب من صلى بالناس ، والثاني ساقه باللفظ الذي سقناه أيضاً ، وفي آخره
اللفظ الذي ذكره الشارح . فصاحب العمدة اعتمد الرواية الأولى واختصر أولها
وأنى بآخرها بلفظه كما عرفت ، وحذف من آخره لفظ في الركعة الأولى لإفادة لفظ
الحديث لها كما لا يخفى . وكان الشارح ظن أنه يريد رواية وهيب الثانية التي فيها : واعتمد
على الأرض ثم قام ، ، ولا وجه لحمل صاحب العمدة على إرادة ذلك ، بل يتعين أنه
أراد الأولى لإتيانه بلفظها كما عرفت . وأما رواية خالد - ويريد به الجذاء - عن أبي قلابة
فانه ساقها البخارى في : باب من استوى قاعداً ، وفيها : وإذا كان في وتر من صلاة
لم ينهض حتى يستوى قاعداً ، وهذه لم يردّها صاحب العمدة لعدم إتيانه بلفظها . وقد
أخرج البخارى أيضاً حديث مالك بن الحويرث هذا عن أيوب عن أبي قلابة بلفظ
: وكان أبو يزيد إذا رفع رأسه من السجدة الآخرة استوى قاعداً ثم نهض ، والحاصل
أنه أخرج البخارى في خمسة أبواب بالفاظ متقاربة ، وصاحب العمدة ذكر رواية
وهيب التي عرفناك

(١) قوله : فيه دليل على جواز مثل ذلك ، وأنه ليس من باب التشريك في
العمل ، . أقول : في الفتح أنه استشكل في الإرادة لما يلزم عنها من وجود صلاة بغير
قربة ومثلها لا يصح ، وأجيب انه لم يرد في القرية وإنما أراد بيان السبب الباعث له على
الصلاة في غير وقت صلاة معينة جماعة ، فكأنه قال : ليس الباعث لى على هذا الفعل

الرابع قوله ، أصلي كيف رأيت رسول الله ﷺ يصلي ، . يدل على البيان بالفعل ، وأنه يجري مجرى البيان بالقول ^(١) ، وإن كان البيان بالقول أقوى ^(٢) في الدلالة على آحاد الأفعال إذا كان القول ناصاً على كل فرد منها

حضور صلاة معينة من أداء أو إعادة أو غير ذلك ، إنما الباعث لى عليه قصد التعليم وكأنه يتعين عليه حينئذ لأنه أحد من خوطب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، صلوا كما رأيتموني أصلي ، انتهى . قلت : حاصل مراد مالك رضى الله عنه أن أصل الباعث له على الصلاة إراتهم الكيفية التي رآها من صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولا تنافيه القربة بالصلاة أيضاً والتنفل بها ونفى الإرادة للصلاة تمام لبيان أصل الباعث وأنه لو لا إراتهم الكيفية لما كان مريداً للصلاة ، ولكنه لا يمنع أن يضم إليها التقرب هذا وقول الشارح أن في فعل مالك دليلاً على جواز مثل ذلك فيقال : مالك صحابي لا حجة في قوله ولا فعله الصادر عن رأيه ، إنما الحجة في مثل هذا الحكم صلاته صلى الله عليه وآله وسلم على المنبر وإخباره أنه فعل ذلك ليعلمهم الصلاة ، فهذا هو الدليل على من فعل عبادة وأراد بها المأمور به وتعليمهم كيفية غير لا يعد مشركاً في فعله

(١) قوله ، وأنه يجري مجرى البيان بالقول ، أقول : إذا كان المبين فعلاً مجملاً فيانه بالأفعال أقوى وأبلغ وأنص على الكيفية من بيانه بالقول ، لأن الفعل يشاهد بالعين فيكون أقوى وأوضح من العبارة عنه ، وهنا البيان لأفعال الصلاة فإن السياق ظاهر في إباته لأفعال الصلاة وأنه جل مراده ، وكأنه أراهم جميع أفعالها وإنما خص الراوى هذه الجلسة التي هي جلسة الاستراحة كأنها قد كانت هجرت من صلاة الأكثر كما يرشد اليه تخصيصه لشيخه بفعلها ، وكأن غيرها من الأفعال التي اشتملت عليه صلاة مالك بن الحويرث بهم كانت غير مهجورة فلم ينص الراوى عليها وإلا فأنهم قد أراهم كيفية الصلاة كلها

(٢) قوله ، وإن كان البيان بالقول أقوى ، أقول : هذا مسلم في بيان مجملات الأقوال لا مجملات الأفعال كما قررناه

الخامس : اختلف الفقهاء في جلسة الاستراحة عقيب الفراغ من الركعة الأولى والثالثة . فقال بها الشافعي في قول ، وكذا غيره من أصحاب الحديث . وأباها مالك وأبو حنيفة وغيرهما ^(١) . وهذا الحديث يستدل به القائلون بها ، وهو ظاهر في ذلك .

(١) قوله : وأباها مالك وأبو حنيفة وغيرهما . أقول : قال ابن القيم اختلف الفقهاء فيها هل هي من سنن الصلاة فيستحب لكل أحد أن يفعلها ، أو ليست من السنن وإنما يفعلها من احتاج إليها ؟ على قولين هما روايتان عن أحمد ، قال الجلال : رجع أحمد إلى رواية مالك بن الحويرث في جلسة الاستراحة وقال : أخبرني يوسف بن موسى أن أبا عبد الله سئل عن النهوض فقال : على صدور القدمين على حديث رفاعة ، قلت : هكذا لفظ الهدى في نسخة قوبلت على نسخ ، والظاهر رجع أحمد عن حديث مالك بن الحويرث كما يرشد إليه آخر كلامه ، ثم قال : وفي حديث ابن عجلان ما يدل على أنه كان ينهض على صدور قدميه ، وقد روى عن عدة من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسائر من وصف صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يذكر واحدة الجلسة وإنما ذكرت في حديث أبي حميد ومالك بن الحويرث . انتهى . قلت : حديث أبي حميد قد صدقه - على أنه أتى بصفة صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - عشرة من الصحابة ، فقد قرروا أن جلسة الاستراحة من صفة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، وتصديقهم روايته معنى فلم يتفرد بها أبو حميد ومالك بن الحويرث ، إلا أن يقال : إن إقرارهم لكونها صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يلزم تقرير كل فرد من أفراد أفعالها بل جملتها ، ويجاب عنه بأن الظاهر من صدق الحكاية وتحقيقها مطابقة المحكي للحكي به صورة ، فخرج شيء منه عن صفة الحكاية هو المحتاج . على أنه لو قيل بهذا لادعى في كل فرد من صفاتها وبطلت فائدة الحديث وصار مهملًا ، لأن المجموع إنما يتحصل من الأفراد ، فلو لم تصدق الأفراد لما صدق المجموع ، وهو واضح البطلان . ثم قال : ولو كان هديه صلى الله عليه وآله وسلم فعلها دائماً لذكرها كل واصل صلاته صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : تعقبه الحافظ ابن حجر فقال : أكثر وأصنى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم لم يستوعبوا السنن المتفق عليها ، أي

وعذر الآخرين عنه : أنه يحمل على أنها بسبب الضعف للكبر ، كما قال المغيرة بن حكيم : إنه رأى عبد الله بن عمر يرجع من سجدتين من الصلاة على صدور قدميه . فلما انصرف ذكرت ذلك له ، فقال : إنها ليست من سنة الصلاة . وإنما أفعل ذلك من أجل أنى أشتكى . . وفى حديث آخر غير هذا فى فعل آخر لابن عمر أنه قال : إن رجلاً لا تحملى ، والأفعال إن كانت للجسلة ، أو ضرورة الخلقة لا تدخل فى أنواع القرب المطلوبة . فان تأيد هذا التأويل بقرينة تدل عليه . مثل أن يتبين أن أفعاله السابقة حالة الكبر والضعف لم يكن فيها هذه الجلسة ، أو يترن فعلها بحالة الكبر

لم يستوعبها كل واحد من وصف صلاته ، وإنما أخذ مجموعها من مجموعهم . انتهى . قلت : ويريد أن يكون هذا ما اختص بإثباته بعض واصفى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو زيادة من العدل مقبولة ، وليس كذلك فإنه هنا يعارض رواية أنه كان ينهض على صدور قدميه وإن كان مؤداها يرجع إلى التني ، والمثبت مقدم على النافي ، فذلك فيما لا يكون التني والإثبات فيه منحصرين فى جهة واحدة كما تقدم للشارح فى شرح الحديث الثالث وأبنا وجهه هناك فراجع . ثم قال ابن القيم : ومجرد فعله صلى الله عليه وآله وسلم لها لا يدل على أنها سنة من سنن الصلاة ، إلا إذا علم أنه فعلها سنة يقتدى به فيها . قلت : قد دفعه الشارح بقوله : لكن لقائل أن يقول ما وقع فى الصلاة فالظاهر أنه من هيأتها الخ وكما استدلل ابن القيم بذلك ، بل قوله لما لك راوى هذا الحديث ، وصلوا كما رأيتمونى أصلى ، دليل على وجوب ما رآه يفعله كما عرفت ، ما لم يعم دليل على خلافه ، أقل الأحوال أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم لفعل فى صلاته يدل على شرعيته التى أهلها النذب ، فقوله : إذا علم أنه فعلها سنة ، يقال : قد علم أن أفعال الصلاة وأقوالها كلها مشروعة يقتدى به صلى الله عليه وآله وسلم فيها . ثم قال : وأما إذا قدر أنه صلى الله عليه وآله وسلم فعلها للحاجة لم يدل على كونها سنة من سنن الصلاة ، قلت هذا محل النزاع ، فلا بد من الدليل أنه فعلها للحاجة ، وقد أشار الشارح المحقق إلى هذا كما ترى

من غير أن يدل دليل على قصد القربة ^(١) - فلا بأس بهذا التأويل ^(٢)

وقد ترجح في علم الأصول أن ما لم يكن من الأفعال مخصوصاً بالرسول ﷺ ، ولا جازياً بجرى أفعال الجلبة ، ولا ظهر أنه يبان لمجمل ، ولا علم صفته من وجوب أو ندم أو غيره ، فإما أن يظهر فيه قصد القربة ، أو لا ، فإن ظهر فندوب ، وإلا فباح . لكن لقائل أن يقول : ما وقع في الصلاة فالظاهر أنه من هيئتها ، لا سيما

(١) قوله « من غير أن يدل دليل على قصد القربة » أقول : بقاء الأصل في جميع أفعال الصلاة رهيأتها أن يقصد بها القربة . فالدليل على من زعم أن بعض أفعالها لم يقصد به قربة ، ولو فُتشت عن جميع ما اشتملت عليه من الأفعال والهيئات لما وجدت فعلاً مباحاً يستوى فعله وتركه فيها ، بل قد يكون بعض أفعالها بخيراً فيه وبين آخر مثله في الفضيلة ، ومن هنا تعقبنا بعض المناخرين في جملة قراءة الفاتحة خلف الإمام من المباح ، وسيشير المحقق قريباً إلى هذا

(٢) قوله « فلا بأس بهذا التأويل » أقول : إنما ينفي عنه البأس مع الشرطية ثبوت أحد الأمرين أن يختص فعلها بحال الأكثر وأن يتبين أن أفعاله قبل ذلك على خلافها . قال ابن القيم في كتاب الصلاة : وكونها للحاجة أظهر لوجهين : أحدهما أن فيه جمعاً بينه وبين حديث وأثل بن حجر وأبي هريرة أنه كان ينهض على صدور قدميه . الثاني أن الصحابة الذين كانوا أحرص الناس على مشاهدة أفعاله وهيئات صلاته كانوا ينهضون على صدور أقدامهم ، روى البيهقي عن ابن مسعود وابن عمر وابن عباس وابن الزبير وأبي سعيد الخدري أنهم كانوا يقومون على صدور أقدامهم . انتهى . قلت : ولا يخفى أن بعض السنن قد كان يخفى على بعض الصحابة ، فهذا ابن مسعود من أئمة الصحابة لم يعرف نسخ التطبيق ووقوف المؤتم أيمن إمامه ووقوف الاثنين خلفه ، وأما قوله « فإن فيه جماعاً » فأقول لك معارضة هذا الجمع بما هو أجمع لحالاته صلى الله عليه وآله وسلم وأظهر ، وهو أن قيامه صلى الله عليه وآله وسلم على صدور قدميه كان بعد جلوسه الاستراحة وليست بممانعة منه ، وهذا هو الأظهر في الجمع ، إلا أن ثبت في الرواية ما يقتضي منعه ظاهراً ولم يثبت ، ولو ثبت لكان الأحسن أن يقال إن هذه

الفعل الزائد الذى تقتضى الصلاة منعه . وهذا قوى ، إلا أن تقوم القرينة على أن ذلك الفعل كان بسبب الكبر أو الضعف فينبذ يظهر بتلك القرينة أن ذلك أمر جبلى . فإن قوى ذلك باستمرار عمل السلف على ترك ذلك الجلوس ^(١) ، فهو زيادة فى الرجحان

• • •

٨٩ - الحديث الحادى عشر : عن عبد الله بن مالك - ابن بُحينة - رضى الله عنه « إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا صَلَّى فَرَجَ بَيْنَ يَدَيْهِ ^(٢) حَتَّى يَسُدَّ

الجلسة من السنوات الخير فيها ، فله أن يقوم على صدور قدميه من غير جلوس بعد السجود ، وله أن يجلس جلسة الاستراحة

(١) قوله « باستمرار عمل السلف على ترك الجلوس » أقول : السلف منهم العامل به كأبى حميد ومن صدقه فى صفة صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، فإن الظاهر أنهم إنما يصدقونه وهم عاملون ، ومنهم مالك بن الحويرث ، ومن خلصهم شيخ أبى قلابة ، فالسلف لم يتفقوا على تركه ولا على فعله ، بل منهم الفاعل ومنهم التارك ، وهذا شأن السنن منهم من يحافظ عليها ومنهم من لا يحافظ ، ومن روى عنه تركها فليس تركه لعدم السنة لأن ترك الحكم ليس حكماً بالترك

(٢) (الحديث الحادى عشر) قال « فرج بين يديه » . أقول بفتح الفاء وتشديد الراء لجيم ، أى نحى كل يد عن الجنب الذى يابها . قال القرطبي : الحكمة فى استحباب هذه الحياة فى السجود أن يخف بها اعتماده على وجهه ولا يتأثر أنفه وجهته ولا يتأذى بملاقة الأرض ، وقال غيره : هو أشبه بالتواضع وألغ فى تمكين الجهة والأنف من الأرض مع مخالفته لهيئة الكسلان ، وقال ابن المنير : الحكمة فى ذلك أن يظهر كل عضو بنفسه ويتميز حتى لا يكون الإنسان الواحد فى سجوده كأنه عدد ، ومقتضى هذا أن يستقل كل عضو بنفسه ولا يعتمد بعض الأعضاء على بعض ، ويأتى للشارح بعض ذلك

يَبَاضُ إِبْطِيهِ (١)

الكلام عليه من وجهين . أحدهما : عبد الله بن مالك بن بجينة ، وبجينة أمه (٢) - بضم الباء الموحدة ، وفتح الحاء المهملة ، وبعدها ياء ساكنة ، ونون مفتوحة -

(١) قوله « يَبَاضُ إِبْطِيهِ » ، أقول : امتدل به على تأويل أن إبطيه لم يكن عليهما شعر ، قال الحافظ ابن حجر : وفيه نظر ، فقد حكى المحب الطبري أن الإبط من جميع الناس متغير اللون غيره . قلت : لعل مستند الطبري كثرة ما روى في الأخبار بأنه رفع يديه حتى روى يَبَاضُ إِبْطِيهِ ، وفي دلالة على مخالفة لون إبطيه صلى الله عليه وآله وسلم لغيره تأمل ، فإنه من الجائز أنه كان صلى الله عليه وآله وسلم يتعاهد إبطيه بأخذ شعرهما ، على أنه لا يرى عند رفع اليدين من الإبطين إلا ما هو حول الشعر لا نفس الشعر وهو محل مبيض ، أو أنه غلب غير ما فيه الشعر على ما فيه الشعر فأطلق عليه الأبيض ، ثم تظير الحافظ لقول من قال ليس عليهما شعر بما حكاه الطبري محل نظر ، قال ابن التين : وفيه دليل على أنه لم يكن عليه قميص لانكشاف إبطيه ، قال الحافظ : وتعقب باحتمال أن يكون القميص واسع الأكمام . وقد روى الترمذي أنه كان أحب الثياب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فأراد الراوي أنه لو لم يكن عليه قميص لرؤى قاله القرطبي . قلت : فيه أن سعة الأكمام من الأمور الحادثة المبتدعة لعله أحدثها بعض أمراء مصر ، وقد كان كم قميصه صلى الله عليه وآله وسلم إلى الرسغ كما قاله ابن القيم وغيره ، ومعلوم أن عرضه يوافق طوله لأن التناسب والاقتصاد في اللباس هو المعروف ، وحديث الترمذي ليس فيه إلا أنه كان أحب الثياب إليه القميص وليس ذلك بلازم منه لبسه له صلى الله عليه وآله وسلم حتى يتفرع عليه الكلام في سعة الكم ، فيحتمل أن الراوي رآه صلى الله عليه وآله وسلم وليس عليه قميص ، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم لا يستمر على لباس واحد ، ويحتمل أن المراد ما حول الإبط من البياض والرائي يدركه وإن كان القميص غير واسع الكم

(٢) قوله « وبجينة أمه » ، أقول : هي بنت الأرت وهو الحارث بن عبد المطلب .

ابن عبد مناف

وأبوه مالك بن القشيب ^(١) - بكسر القاف وسكون الشين المعجمة وآخره باء ، أزدى
النسب من أزدِ شنوءة ^(٢) . توفي في آخر خلافة معاوية . وهو أحد من نسب إلى
أمه ^(٣) . فعلى هذا إذا وقع « عبد الله » في موضع رفع ^(٤) وجب أن يكون « مالك »
أبوه ، ويرفع « ابن » ، لأنه ليس صفةً لمالك . فيترك تنوينه ويجر . وإنما هو صفة
لعبد الله بن مالك . وإذا وقع « عبد الله » في موضع جرنون مالك وجر « ابن »
لأنه ليس « ابن » صفةً لمالك . وهذا من المواضع التي يتوقف فيها صحة الإعراب على
معرفة التاريخ ^(٥) ، وذلك مثل « محمد بن حبيب اللغوى » صاحب كتاب « المحبر » في به
المؤتلف والمختلف في قبائل العرب . فإن « حبيب » أمه لا أبوه ، فعلى هذا يمتنع صرفه ^(٦)

(١) قوله « ابن القشيب » . أقول : والقشيب اسمه جندب بن عبد الله بن فضلة
الأزدى

(٢) قوله « أزد شنوءة » ، أقول : بفتح الشين المعجمة وضم النون والمد والهمزة ،
وأزد هو ابن الغوث أبو حنيفة من اليمن ، ومن أولاده الأنصار كلهم ، ويقال أزد شنوءة
وعمان والسرارة كما في القاموس ، وقال فيه : سميت أزد شنوءة لشنآن وقع بينهم

(٣) قوله « من نسب إلى أمه » ، أقول : عند ما يقال عبد الله بن بحينة ، وأما
هنا في الحديث فقد نسب إليهما

(٤) قوله « إذ وقع عبد الله في موضع رفع » ، أقول : ابن بحينة صفة لعبد الله
يعرب بإعرابه ، ومالك مجرور لكونه مضافاً إليه ، ومنون لأنه لا وجه لحذف تنوينه
فانه إنما يحذف تنوينه لو وصف بابن مضاف إلى علم ، وهنا لم يوصف أصلاً بل لفظ
ابن مالك وابن بحينة صفتان لعبد الله مهربان إعرابه

(٥) قوله « على معرفة التاريخ » ، أقول : أى تاريخ ساق فيه الأنساب لتعرف
أن هذا ليس أباً لهذا ولا ابناً له ونحو ذلك

(٦) قوله « يمتنع صرفه » ، أقول : أى حبيب لكونه علماً مؤثراً حصل فيه
شرط النعم ^(١)

ويقال : محمد بن حبيب . وقيل : إنه أبوه . ومن غريب ما وقفت عليه ^(١) في هذا . محمد بن شرف ، القيروانى الأديب الشاعر المجيد أنه منسوب إلى أمه ، شرف ، ، ولذلك نظائر لو تمت جمع منها قدر كثير . وقد قيل : إن ، بجينة ، أم أبيه مالك ^(٢) ، والأول أصح . وقد اعتنى بجمعها بعض الحفاظ

الثاني : في الحديث دليل على استحباب التجافى في اليدين على الجنبين في السجود ^(٣) وهو الذى يسمى تخوية ^(٤)

وفيه أيضاً عدم بسط الذراعين على الأرض ، فانه لا يبرى يياض الإبطين مع بسطهما . والتخوية مستحبة للرجال ^(٥) . لأن فيها أعمال اليدين في العبادة ، وإخراج

(١) قوله « من غريب ما وقفت عليه ، أقول : كان وجه الغرابة أن لفظ شرف لا يسمى به في الأغلب الاثنى ، إذ وجهها خفى على كثير من العلماء ، وإلا فلا وجه للغرابة

(٢) قوله « اسم أم أبيه مالك ، أقول : وحيث لا ينون مالك

(٣) قوله « في السجود ، أقول : خصه وإن لم يذكر في حديث الكتاب لانه ثبت في مسلم تخصيص ذلك بالسجود من حديث البراء يرفعه ، وإذا سجدت فضع كفك وارفع مرفقك ، وغيره مما يدل لاختصاصه بحال السجود هذا ، وقد استدل بإطلاقه حديث الكتاب ونحوه على استحباب التفريج في الركوع ، ورد بأنه قد أخرج البخارى حديث التقييد بالسجود ، قال الحافظ ابن حجر : والمطلق إذا استعمل في صورة اكتفى بها . قلت : اللاحق أنه يحمل المطلق على المقيد فيختص التفريج بحال السجود ، ولا يصح القياس عليه لانه قد تقدم تعليقه بعلّة لا توجد في الركوع ، فهو قياس مع وجود الفارق وهو غير معتبر

(٤) قوله « يسمى تخوية ، أقول : بالخاء المعجمة ، في النهاية : ومنه الحديث « كان إذا سجد خوى ، أى جافى بطنه عن الأرض وجافى عضديه عن جنبه

(٥) قوله « مستحبة للرجال ، أقول : وفي فتح البارى أن الأحاديث الواردة

هيئتهما عن صفة التكاسل والاستهانة إلى صفة الاجتهاد ، وقد يكون في ذلك أيضاً - على ما أشار اليه بعضهم - بعض الحمل حتى الوجه لا يتأثر بما يلاقيه من الأرض ، وهذا مشروط بأن لا يكون هذا الحمل عن الوجه مزبلاً للتحامل على الأرض ، فانه قد اشترط في السجود ، والفقهاء خصوا ذلك بالرجال ، وقالوا : المرأة تضم بعضها إلى بعض ، لأن المقصود منها التصون ^(١) والتجمع والتستر . وتلك الحالة أقرب إلى هذا المقصود

* * *

٩٠ - الحديث الثاني عشر : عن أبي مسنلة سعيد بن يزيد قال : « سَأَلْتُ

أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ : أَمْ كَانَ النَّبِيُّ ﷺ يُصَلِّي فِي نَعْلَيْهِ ؟ قَالَ : نَعَمْ ،

« سعيد بن يزيد ، ابن مسنلة ، أبو مسنلة أزدي طاحي - بالطاء المهملة والحاء

في التخوية تدل على وجوبها ، قال : ولكن أخرج أبو داود ما يدل على أنه للاستحباب ، وهو حديث أبي هريرة « شكى أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم مشقة السجود عليهم إذا تفرجوا فقال : استعينوا بالركبة ، قلت : وقد يجاب عنه بأن ما استدل به على الاستحباب أدل منه على الوجوب ، فان الترخيص فرع العزيمة وهو مخصوص بحالة المشقة ، فلا بد من مسلك صحيح يعم الحكم به جميع الأحوال . على أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « استعينوا بالركب » أظهر في تكيل الواجب وعدم الترخيص فيه

(١) قوله « لأن المقصود منها التصون » أقول : ولأنه قدروى أبو داود في

المراسيل عن يزيد بن أبي حبيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم مر على امرأتين وهما تصليان فقال « إذا سجدتما فضعي بعض اللحم إلى الأرض فان المرأة ليست كالرجل في ذلك ، ورواه البيهقي من طريقين موصولتين ، لكن في كل منهما متروك ، قاله في التلخيص . قلت : وهذا هو الأول في تخصيص المرأة من الحكم . لأن ما استدل به المصنف منفرداً رأى في مقابلة النص ، وهو غير معمول به كذلك عند الجمهور ، وكان الشارح يرجحه . والله أعلم

المهمة أيضاً - منسوب إلى طاحية - بطن من الأزد - من أهل البصرة ، متفق على الاحتجاج بحديثه

والحديث دليل على جواز الصلاة في النعال . ولا ينبغي أن يؤخذ منه الاستحباب ، لأن ذلك لا يدخل في المعنى المطلوب من الصلاة ^(١)

فإن قلت : لعله من باب الزينة ، وكال الهيئة ، فيجرى مجرى الأردية والثياب التي يستحب التجميل بها في الصلاة ^(٢)

قلت : هو - وإن كان كذلك - إلا أن ملابسته للأرض تكثر فيها النجاسات مما يقصّر به عن هذا المقصود ، ولكن البناء على الأصل ^(٣) ، إن انتقض دليلاً على الجواز ، فيعمل به في ذلك ، والقصور الذي ذكرناه عن الثياب المتجمل بها يمنع من إلحاقه بالمستحبات ، إلا أن يرد دليل شرعي بإلحاقه بما يتجمل به ^(٤) فيرجع إليه ، ويترك هذا النظر

(١) (الحديث الثاني عشر) قوله ، لأن ذلك لا مدخل له في الصلاة . . أقول : ^(١)

(٢) قوله ، لعله من باب الزينة الخ ، أقول : فيكون من المأمور به في قوله تعالى ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ وقد أخرج ابن عدى وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، خذوا زينة الصلاة قالوا وما زينة الصلاة ؟ قال : البسوا ثيابكم وصلوا فيها ، ومثله عن أنس

(٣) قوله ، ولكن البناء على الأصل ، أقول : وهو هنا الطهارة ، فانه دليل على جواز الصلاة في النعال ، لأنه ملبوس طاهر مباح ، فلا مانع عن الصلاة به

(٤) قوله ، إلا أن يرد دليل شرعي بإلحاقه بما يتجمل به ، أقول : التجميل والمتجمل به يرجع إلى عرف اللغة الذي ورد به ﴿ خذوا زينتكم عند كل مسجد ﴾ فما كان من عرف اللغة زينة كان التزين به شرعياً مما لم ينه عنه الشارح كالحرير ، والنعل يعد زينة لغة

وبما يقوى هذا النظر - إن لم يرد دليل على خلافه ^(١) - أن التزين في الصلاة من الرتبة الثالثة من المصالح ، وهي رتبة التزيينات والتحسينات ، ومراعاة أمر النجاسة من الرتبة الأولى وهي الضروريات ، أو من الثانية وهي الحاجيات على حسب اختلاف العلماء في حكم إزالة النجاسة ^(٢) . فيكون رعاية الأولى ^(٣) بدفع ما قد يكون مزيلاً لها أرجح بالنظر إليها . ويعمل بذلك في عدم الاستجاب . وبالحديث في الجواز ^(٤) ، وترتب كل حكم على ما يناسبه ، ما لم يمنع من ذلك مانع . والله أعلم

(١) قوله : « إن لم يرد دليل على خلافه » أقول : وقد ورد الدليل على خلافه ، فأخرج الطبراني في الكبير من حديث شداد بن أوس مرفوعاً : « صلوا في نعالكم ولا تشبهوا باليهود » ، رمز السيوطي لصحته ، وأخرج أبو داود من حديث يعلى بن شداد يرفعه : « خالفوا اليهود » ، فأنهم لا يصلون في خفافهم ولا في نعالهم ، وهذا أمر والأصل فيه الإيجاب ، وانضاف إليه النهي عن عدم الفعل وأنه تشبه باليهود والنسبة بهم منهي عنه ، فهذا لو لا أنه ورد ما صرف الأمر عن ظاهره من الإيجاب إلى التنبه ، وهو ما أخرج أبو داود والبيهقي والحاكم وصححه عن أبي هريرة يرفعه قال : « إذا صلى أحدكم فخلع نعليه فلا يؤذيهما أحداً ، ليجعلهما بين رجليه أو ليصل فيهما » .

(٢) قوله : « على حسب اختلاف العلماء في إزالة النجاسة » أقول : فمنهم من يقول : « إزالتها من ملبوس المصلي من الضروريات ، ولا تصح صلاته إلا بإزالتها » . ومنهم من يقول : « تصح وإن لم يزلها » ، والأفضل الإزالة

(٣) قوله : « فيكون رعاية الأولى » أقول : أي من النجاسة بدفع ما يكون من بلاؤها وهو الصلاة بالنعل فإنه يزيل لأمر مراعاة النجاسة فيكون عدم الصلاة فيه أرجح ، فيقال لا يستحب فيه الصلاة لأنه يتنافى مراعاة الرتبة الأولى وهي من الضروريات ، وما يخل بمراعاتها لا يكون مستحباً سيما وهو من الرتبة الثالثة وهي رتبة التزيينات

(٤) قوله : « وبالحديث في الجواز » أقول : عطف على يعمل بذلك ، أي ويعمل بالحديث في جواز الصلاة في النعال ، هذا تقرير مراده . واعلم أن الشارع قد

وقد يكون في الحديث دليل على جواز البناء على الأصل في حكم النجاسات والطهارات^(١) واختلف الفقهاء فيما إذا عارضه الغالب^(٢) : أيهما يقدم ؟ وقد جاء في الحديث^(٣) الأمر بالنظر إلى الثقلين ، وذلكهما إن رأى فيهما أذى ، أو كما قال . فإذا كان الغالب إصابة النجاسة فالظاهر رؤيتها لأمره بالنظر^(٤) ، فإذا رآها فالظاهر

أرشد إلى دفع ما قيل إن ملابسة الثعل بالأرض التي تكثر فيها النجاسة تقصر به عن رتبة الدخول تحت ما يستحب من لبس الزينة بأمره بافتقادها عند الدخول إلى المسجد ، فإن رأى فيها نجاسة دلكتها ، هذا أو معناه ، فإنه إخبار بما يزيل ما يظنه فيها من نجاسة فصارت مثل غيرها من الملبوس إذا كان فيه نجاسة أذهبا ، أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : إذا جاء أحدكم المسجد فلينظر ، فإن رأى في ثعلبه قدراً أو أذى فليمسحه وليصل فيها

(١) قوله « وقد يكون في الحديث دليل على جواز البناء على الأصل في حكم النجاسات والطهارات » . أقول : إنما قال « قد يكون » ، لأنه ليس فيه إلا أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي في ثعلبه ، ولكن في بعض الالفاظ « ما لم ير فيهما أذى » ، وحديث « أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى فيهما فأخبره جبريل أن فيهما قدراً فزعهما » هو الدليل على أن الأصل الطهارة ، وأنه أرجح من العمل على الغالب

(٢) قوله « واختلف الفقهاء فيما إذا عارضه الغالب » ، أقول : أي عارض الأصل ، أي أصل كان من نجاسة أو طهارة أو غيرها

(٣) قوله « وقد جاء في الحديث » ، أقول : أي حديث ابن مسعود الذي قدمناه قريباً وأنه أخرجه أبو داود

(٤) قوله « فالظاهر رؤيتها لأمره بالنظر » ، أقول : وقد يصرفه عن الظاهر ما وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم من الصلاة في الثقلين متنجسين حتى أخبره جبريل أن فيهما قدراً ، إذ لو قد كان رآهما لما صلى بهما وفيهما النجاسة ، وأما قوله « إذا رآها

دلكهما لأمره بذلك عند الرؤية . فإذا فعله النبي ﷺ ^(١) - وكان طهوراً لها ^(٢) ، على ما جاء في الحديث - لم يكن ذلك من باب تعارض الأصل والغالب ، بل يكون من ذلك الباب ما لو صلى فيهما من غير ذلك ^(٣) . فإن قلت : الأصل عدم ذلك . قلت : لكن النبي ﷺ إذا أمر بشيء من هذا لم يتركه ، كما بيناه . والظن المستفاد بهذا راجع على الأصل الذي ذكرته ، وهو أنه لم يدلك

فالظاهر دلكهما ، فعم ، وهو ضرورى أو حاجى ، كما تقدم للشارح قريباً في إزالة النجاسة للصلاة

(١) قوله « فإذا فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أما ما فعله صلى الله عليه وآله وسلم فإنه عليه وآله وسلم فيبحث عنه ، وإنما قد ثبت أمره بذلك كما سمعته في حديث ابن مسعود ، وما أمر به لم يتركه كما سيقرره الشارح

(٢) قوله « وكان طهوراً لها » أقول : للنعلين ، سواء كانت النجاسة متفقاً عليها كالبول والغائط ، أو مختلفاً فيها كالدم . لظاهر قوله « فإن رأى في نعليه قدراً أو أذى فليمسحه وليصل فيهما » ، هذا هو الواضح في الدليل ، ومع ثبوته وصحته فاستبعاده مع الاكتفاء بذلك ، بأنه يبقى أثر من النجاسة يجمع على تنجيسها ، وجوب إزالتها لو كانت في غيره فيسلم الإجماع فيما عدا النعلين فهو مرخص فيما بقي من أثر ريج ونحوه بالحديث ، ولا منافاة بين الدليين ، وهو قول الأوزاعى وأبى ثور ، وقال الشافعى : لا يطهر شيئاً وقع في النعلين إلا الماء . وقال أبو حنيفة : يزيله إذا يبس الحك والفرك ، ولا يزيل رطبه إلا الغسل ، ما عدا البول فلا يزال إلا بالماء ، وهذا في النعل والحف ، وأما الرجل إذا أصابها نجاسة فمختلف فيها فهل يطهرها ذلك بالأرض كالخف والنعل ؟ فقال الثورى : يطهرها ذلك ، وقال غيره لا يطهرها إلا الغسل

(٣) قوله « ما لو صلى فيهما من غير ذلك » أقول : فإنه يكون عملاً بالأصل وتقديمه على الغالب . واعلم أنه قد أفاد حديث الصلاة في النعال أن الأصل في الجلود الطهارة ، وأن الأصل في الأرض الطهارة .

٩١ — الحديث الثالث عشر : عن أبي قتادة الأنصاري رضى الله عنه
 « أن رسول الله ﷺ كان يصلي وهو حامل أمامة^(١) بنت زينب بنت رسول
 الله ﷺ ، ولأبي العاص بن الربيع بن عبد شمس^(٢) ، فإذا سجّد وضعها . وإذا
 قام حملها ،

« أبو قتادة ، اسمه الحارث بن ربيع بكسر الراء المهملة وسكون الباء الموحدة وكسر
 العين وتشديد الياء ، ابن بلدمة بضم الباء والبدال وفتحها^(٣) مات بالمدينة سنة أربع

(١) (الحديث الثالث عشر) قوله « وهو حامل أمامة ، أقول : بضم الهمزة ،
 ولدت على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان يحبها ، وأهديت له هدية
 فيها قلادة من ودع فقال : لاوتينها إلى أحب أهلى إلى ، فقال النساء : فازت بنت
 أبى قحافة . فدعا صلى الله عليه وآله وسلم أمامة بنت زينب فعلقها فى عنقها . وتزوج
 أمامة على بن أبى طالب رضى الله عنه بعد موت فاطمة رضى الله عنها ، زوجها منه
 الزبير بن العوام ، وكان أبوها أبو العاص أوصى بها إليه

(٢) قوله « ولأبى العاص بن الربيع ، أقول : هذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى
 « وهى لأبى العاص ، غير أنه قال « ابن ربيعة بن عبد شمس ، قال البرماوى : وهو
 خلاف المشهور . واختلف فى اسم أبى العاص ف قيل مقسم بكسر الميم وسكون القاف
 وفتح السين المهملة ، وقيل لقيط بفتح اللام وكسر القاف وبالطاء المهملة نقله ابن
 عبد البر عن الأكثر ، وقيل هشيم بضم الهاء والشين المعجمة ، وقيل ياسر بمشاة تحتية
 وكسر السين المهملة . هاجر إلى النبی صلى الله عليه وآله وسلم بعد أن كان أمر بيد
 كافراً ، وأمه هالة بنت خويلد أخت خديجة أم المؤمنين ، فهو ابن خالة زينب .
 استشهد باليامة فى خلافة أبى بكر رضى الله عنه ، وإنما قدم نسبة أمامة إلى أمها على
 نسبتها إلى أبيها - وهو خلاف المعروف - لشرف الأم بنسبتها منه صلى الله عليه
 وآله وسلم

(٣) قوله « ابن بلدمة - ويقال بلدم - بضم الباء والبدال وفتحها ، أقول : يريد

وخمسين . وقيل : مات في خلافة علي بالكوفة ، وهو ابن سبعين سنة . ويقال : سنة أربعين . وقيل : إنه كان بدرياً . ولا خلاف أنه شهد أحداً وما بعدها . والكلام على هذا الحديث من وجهين :

أحدهما : النظر في هذا الحمل ووجه إباحته

الثاني : النظر فيما يتعلق بطهارة ثوب الصيبة

فأما الأول : فقد تكلموا في تخريجه على وجوه . أحدها : أن ذلك في النافلة وهو مروى عن مالك ^(١) . وكأنه لما رأى المساحة في النافلة قد تقع في بعض الأركان والشرائط ، كان ذلك تأنيساً بالمساحة في مثل هذا ، ورُدَّ هذا القول بما وقع في بعض الروايات الصحيحة ^(٢) ، بينما نحن ننتظر رسول الله ﷺ في الظهر - أو العصر - خرج علينا حاملاً أمانة - وذكر الحديث ، وظاهره يقتضي أن ذلك كان في الفريضة ، وإن كان يحتمل أنه في نافلة سابقة على الفريضة ^(٣) . وما يبعد هذا التأويل أن الغالب في

بفتحهما معاً وضمهما معاً بقريظة تقيده بقوله ، ويقال بلدم ، فقط ، وإلا فالتسمية تقتضي فيه أربعة أوجه

(١) قوله « وهو مروى عن مالك » أقول : هي رواية ابن القاسم عنه ، والرواية الثانية عنه أنه للضرورة رواها أشهب وابن نافع ، والرواية الثالثة عنه أنه منسوخ رواها السدي ، وقد أشار إلى الثلاث الشارح المحقق

(٢) قوله « بما وقع في بعض الروايات الصحيحة » أقول : هي في صحيح مسلم بلفظ « بينما نحن في المسجد جلوس خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » بنحو حديثهم ، غير أنه لم يذكر أنه أم الناس في تلك الصلاة

(٣) قوله « في نافلة سابقة على الفريضة » أقول : هو احتمال بعيد ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي التوافل في منزله ثم يخرج عند أن يؤذنه بلال بالصلاة المفروضة ، فيخرج لأدائها . بل في هذا الحديث عند أبي داود من حديث قتادة : بينما نحن ننتظر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة في الظهر أو العصر ، وقد دعاه

إمامة النبي ﷺ أنها كانت في الفرائض دون النواقل . وهذا يتوقف على أن يكون الدليل قائماً على كون النبي ﷺ كان إماماً ^(١) . وقد ورد ذلك مصرحاً به في رواية سفيان بن عيينة ^(٢) بسنده إلى أبي قتادة الأنصاري . قال : رأيت رسول الله ﷺ يؤم الناس ، وأمامة بنت أبي العاص - وهي بنت زينب بنت رسول الله ﷺ - على عاتقه . . الحديث ،

الوجه الثاني : أن هذا الفعل كان للضرورة ^(٣) . وهو مروى أيضاً عن مالك ، وفرق بعض أتباعه بين أن تكون الحاجة شديدة ، بحيث لا يجد من يكفيه أمر الصبي ، ويخشى عليه . فهذا يجوز في النافلة والفريضة . وإن كان حمل الصبي في الصلاة على معنى الكفاية لأمه ، لشغلها بغير ذلك : لم يصح إلا في النافلة

وهذا أيضاً عليه من الإشكال أن الأصل استواء الفرض والنفل في الشرائط والأركان إلا ما خصه الدليل .

بلال للصلاة إذ خرج علينا وأمامة بنت أبي العاص - بنت بنته - على عنقه . . الحديث فدل أنه خرج عند دعاء بلال للفريضة كما هو المعروف من حاله

(١) قوله : وهذا يتوقف على أن يكون الدليل قائماً على كون النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان إماماً . . أقول : أي صحة هذا التأويل تتوقف على أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى - وأمامة على عاتقه - إماماً لهم أن غالب إمامته في الفرائض

(٢) قوله : في رواية سفيان بن عيينة ، أقول : أخرجها مسلم

(٣) قوله : للضرورة ، أقول : قد فرها بقوله : بحيث لا يجد من يكفيه أمر الصبي ، وهو بعيد ، فإن الكافي له كثيرون ، فقد كان منزله الذي خرج منه فيه أهله وغيرهم من خدمه . وقال الخطابي : يشبه أن يكون هذا منه صلى الله عليه وآله وسلم كان عن غير عمد وقصد ، لكن لعل الصبية تعلقت به فحملها من غير قصد لطول إلفها له ، قال القرطبي : وهذا باطل لقوله في الحديث : خرج علينا حاملاً أمامة على عنقه ، قلت : أما ما ذكره فلا يدل على بطلان ما قاله الخطابي ، بل الذي يدل

الوجه الثالث : أن هذا منسوخ . وهو مروى أيضاً عن مالك . قال أبو عمر ^(١) : ولعل هذا 'نسخ' بتحريم العمل والاشتغال في الصلاة بغيرها . وقد رد هذا بأن قوله ﷺ « إن في الصلاة لشغلا » ^(٢) ، كان قبل بدر عند قدوم عبد الله بن مسعود من الحبشة . فإن قدوم زينب وابنتها إلى المدينة كان بعد ذلك ^(٣) ، ولو لم يكن الأمر كذلك ^(٤) لكان فيه إثبات النسخ بمجرد الاحتمال

على بطلانه قوله في الحديث : إذا أراد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يركع أخذها فوضمها ثم ركع وسجد ، حتى إذا فرغ من سجوده ثم قام أخذها فردها في مكانها ، فما زال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصنع بها ذلك في كل ركعة حتى فرغ من صلاته . على أنه لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم في مثل ذلك المقام السهو ، فهو في مقام من أعلى مقامات التبليغ الذي لأجل مثله قال صلى الله عليه وآله وسلم : إنما نسيت لا سن ، فلعلى الواقع من الخطأ رحمه الله يشبه أن يكون من غير قصد وتعمد . والله أعلم

(١) قوله « وقال أبو عمر ، أقول : ابن عبد البر المالكي الإمام الكبير الشهير

(٢) قوله « إن في الصلاة لشغلا ، أقول : قدما تخريجه

(٣) قوله « وإن قدوم زينب وابنتها إلى المدينة كان بعد ذلك ، أقول : كان قدوم زينب بعد بدر بأيام فإنه صلى الله عليه وآله وسلم أسره يوم بدر وهو كافر ، ثم قادى نفسه فأخذ عليه صلى الله عليه وآله وسلم العهد بتنفيذ زينب من مكة إليه ففعل ، فجاءت مهاجرة إلى المدينة . قال ابن الجوزي : إنه لما أسر أبو العاص أرسلت زينب بقلادة لها كانت خديجة أعطتها إياها لما بنى بها ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : إن رأيتم أن تطلقوا أسيرها وتردوها فلادتها ، فقالوا : نعم . توفيت زينب ستة ثمان في حياته صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قوله « ولو لم يكن الأمر كذلك ، أقول : لو فرض أنه ما علم تقدم « إن في الصلاة لشغلا ، عن قدوم زينب لكان القول بالنسخ إثباتاً له بمجرد الاحتمال ، ولا

الوجه الرابع : أن ذلك مخصوص بالنبي ﷺ . ذكره القاضى عياض فقال : وقد قيل هذا مخصوص بالنبي ﷺ ، إذ لا يؤمن من الطفل البول وغير ذلك على حامله . وقد يعصم منه النبي ﷺ وتعلم سلامته من ذلك مدة حملة

وهذا الذى ذكره إن كان دليلاً على الخصوص فبالنسبة إلى ملابسة الصبية ، مع احتمال خروج النجاسة منها . وليس فى ذلك تعرض لأمر الحمل بخصوصه الذى الكلام فيه ^(١) . ولعل قائل هذا لما أثبت الخصوصية فى الحمل - بما ذكره من اختصاص الرسول ﷺ بجواز عليه بعصمة الصبية من البول حالة الحمل - تأنس بذلك ، فجعله مخصوصاً بالعمل الكثير ^(٢) أيضاً . فقد يفعلون ذلك فى الأبواب التى ظهرت خصوصيات النبي ﷺ فيها ، ويقولون : خص بكذا فى هذا الباب . فيكون هذا مخصوصاً . إلا أن هذا ضعيف من وجهين :

أحدهما : أنه لا يلزم من الاختصاص فى أمر الاختصاص فى غيره ^(٣) بلا دليل . فلا يدخل القياس فى مثل هذا . والأصل عدم التخصيص

يقوله محقق ، فانه لا يثبت النسخ إلا بثبوت التاريخ الدال على التأخر ، وقرائن النسخ كما عرف فى الأصول

(١) قوله ، الذى الكلام فيه ، أقول : فإن القاضى عياض رحمه الله ساق هذا التأويل فى الأقوال الرافعة فى زعم قائلها الاشكال ، من حيث الفعل الكثير من حيث الحمل لا من حيث النجاسة ، وهذا لا تعرض فيه لذلك

(٢) قوله ، تأنس بذلك فجعله مخصوصاً بالعمل الكثير ، أقول : أى لما جعل معرفته صلى الله عليه وآله وسلم بالوحي مثلاً أن الصبية معصومة أى بمنوعة عن البول مدة حملة لها تأنس بهذا أو ارتقى منه إلى خصوصيته صلى الله عليه وآله وسلم بجواز العمل الكثير من الصلاة ، فكأنه من هذه الحيثية سرد ذلك الوجه فى الوجوه الرافعة لاشكال العمل الكثير

(٣) قوله ، لا يلزم من الاختصاص فى أمر الاختصاص فى غيره ، أقول : فأنالوا سلمنا أنه اختص بحمل الطفلة لعله بعصمتها من النجاسة فمن أين اختصاصه

الثاني : أن الذي قرب دعواه الاختصاص لجواز الحمل هو ما ذكره من جواز اختصاص الرسول ﷺ بالعلم بالعصمة من البول . وهذا معنى مناسب لاختصاصه بجواز ملابسته للصية في الصلاة . وهو معدوم فيما تتكلم فيه من أمر الحمل بخصوصه ، فالقول بالاختصاص فيه قول بلا علة ^(١) تناسب الاختصاص

الوجه الخامس : حمل هذا الفعل على أن تكون أمانة في تعلقها بالرسول ﷺ وتأنسها به ، كانت تعلق به بنفسها فيتركها فإذا أراد السجود وضعها ، فإذا الفعل الصادر منه إنما هو الوضع لا الرفع ، فيقل العمل الذي تؤم من الحديث . ولقد وقع لي أن هذا حسن ، فإن لفظة « وضع » لا تساوى « حمل » ، في اقتضاء فعل الفاعل فإننا نقول لبعض الحوامل « حمل كذا » ، وإن لم يكن هو فعل الحمل . ولا يقال « وضع » إلا بفعل حتى نظرت في بعض طرق الحديث الصحيحة ^(٢) فوجدت فيه « فإذا قام أعادها » ، وهذا يقتضى الفعل ظاهراً ^(٣)

بالفعل الكثير في الصلاة ، والخصائص لا تثبت بالقياس للحمل بالعلة كما يشير إليه قوله فالقول بالاختصاص فيه قول بلا علة تناسب الاختصاص ، والأصل عدم الاختصاص إلا بدليل يقضى بذلك

(١) قوله « فالقول بالاختصاص فيه قول بلا علة » أقول : ويمكن إثبات علة للخصوصية به صلى الله عليه وآله وسلم ، وهو أن علة المنع للأفعال الخارجة عن الصلاة الاشتغال بما يذهب خشوعها وخضوعها الذي هو روحها ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم لا يشغله عن ربه شاغل كما نبه عليه صلى الله عليه وآله وسلم في الصلاة بحضرة الطعام فقال : إني لست كأحدكم ، وصلى بحضرة الطعام مع النبي عنه كما تقدم . والله أعلم

(٢) قوله « في بعض طرق الحديث الصحيحة » أقول : هو الحديث الذي قدمناه من رواية أبي داود

(٣) قوله « وهذا يقتضى الفعل ظاهراً » أقول : فإنه صلى الله عليه وآله وسلم أعاد الحمل ووضع ، وهو فعل كثير كما ترى

الوجه السادس : وهو معتمد بعض مصنفي أصحاب الشافعي ، وهو أن العمل الكثير إنما يفسد إذا وقع متوالياً ، وهذه الأعمال قد لا تكون متوالية . فلا تكون مفسدة . والطمانية في الأركان - لا سيما في صلاة النبي ﷺ - تكون فاصلة . ولا شك أن مدة القيام طويلة فاصلة

وهذا الوجه إنما يخرج به إشكال كونه عملاً كثيراً ، ولا يتعرض لمطلق الحمل ^(١) . وأما الوجه الثاني - وهو النظر إلى الإشكال من حيث الطهارة - فهو يتعلق بمسألة تعارض الأصل والغالب في النجاسات . ورجح هذا الحديث العمل بالأصل ، وصح في كلام الشافعي إشارة إلى هذا . قال رحمه الله : وثوب أمامة ثوب صبي ، ويرد على هذا أن هذه حالة فردة ، والناس يعتادون تنظيف الصبيان في بعض الأوقات ، وتنظيف ثيابهم عن الأقدار ، وحكايات الأحوال لا عموم لها ، فيحتمل أن يكون هذا وقع في تلك الحالة التي وقع فيها التنظيف ^(٢) . والله أعلم

وقوله « ولأبي العاص بن الربيع ، هذا هو الصحيح في نسبه عند أهل النسب . ووقع في رواية مالك ، لأبي العاص بن ربيعة ، فقال بعضهم : هو جد له . وهو أبو العاص بن الربيع بن ربيعة ، فنسب في رواية مالك إلى جده . وهذا ليس بمعروف ومنهم من استدل بالحديث على أن لمس المحارم - أو من لا يشتهي - غير ناقض

(١) قوله : وهذا الوجه إنما يخرج به إشكال كونه عملاً كثيراً ولا تعرض فيه لمطلق الحمل . . أقول : الإشكال في الحمل ليس إلا من حيث أنه عمل كثير ، فإذا تم هذا الوجه السادس فهو أقرب الوجوه ، والشارح المحقق سرد أوجهاً ستة في وجه إباحة هذا الحمل منه صلى الله عليه وآله وسلم للصبي في الصلاة وزيفها كلها ، وكأنه يقول : لا يحتاج إلى تأويل ، مثل هذا الفعل الواقع منه صلى الله عليه وآله وسلم يجوز ولا تختل به الصلاة لأنه قد فعله مع الشروع

(٢) قوله : فيحتمل أن هذا وقع في تلك الحالة التي وقع فيها التنظيف ، أقول : هذا الاحتمال قد بقوى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يحملها وعلى ثيابها شيء من الأقدار ، إلا أنه احتمال يعمده كثرة أقدار الصبيان وندرة التنظيف لهم

للمطهرة ، وأجيب عنه بأنه يحتمل أن يكون من وراء حائل ، وهذا يستمد ما ذكرناه من أن حكايات الحال لا عموم لها

٩٢ — الحديث الرابع عشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال « اَعْتَدِلُوا فِي السُّجُودِ ، وَلَا يَبْسُطْ أَحَدُكُمْ ذِرَاعَيْهِ انْبِسَاطَ الْكَلْبِ »

لعل الاعتدال ، هنا محمول على أمر معنوي ، وهو وضع هيئة السجود موضع الشرع . على وفق الأمر . فان الاعتدال الخلقى الذى طابناه فى الركوع لا يتأدى فى السجود . فإنه يتم استواء الظهر والعنق ^(١) ، والمطلوب هنا ارتفاع الأسافل على الأعلى ، حتى لو تساويا فى بطلان الصلاة وجهان لأصحاب الشافعى . وبما يقوى هذا الاحتمال أنه قد يفهم من قوله عقيب ذلك . ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب ^(٢) ، أنه كالتمة للأول . وأن الأول كالملة له ^(٣) . فيكون الاعتدال الذى هو فعل الشيء على وفق الشرع علة لترك الانبساط انبساط الكلب ، فإنه مناف

(١) (الحديث الرابع عشر) قوله « فإنه يستوى الظهر والعنق » أقول : أى إن الاعتدال فى الركوع هو استواء الظهر والعنق كما سلف ، والذى يراد بالاعتدال فى السجود ارتفاع أسافل البدن على أعاليه

(٢) قوله « وبما يقوى هذا الاحتمال أنه قد يفهم من قوله عقيب ذلك : ولا يبسط أحدكم ذراعيه انبساط الكلب » . أقول : يعنى فإنه لو كان الاعتدال هو استواء العضو لكان الانبساط هو ألصق به فهو بالحض عليه أولى من النهى عنه

(٣) قوله « وإن الأول كالملة له » أقول : أى قوله اعتدلوا فى السجود كالملة للنهى ، إذ المراد لا يبسط أحدكم فى سجوده ذراعيه ليعتدل فى سجوده فهو علة للنهى عنه ، فان عدم انبساطهما كما ذكر يحصل به الاعتدال

لوضع الشرع . وقد تقدم الكلام في كراهة هذه الصفة . وقد ذكر في هذا الحديث الحكم مقروناً بعلته ^(١) . فان التشبيه بالأشياء الخسيسة مما يناسب تركه في الصلاة . ومثل هذا التشبيه أن النبي ﷺ لما قصد التفتير عن الرجوع في الهبة قال: مثل الراجع في هبته كالكلب يعود في قيئه ، أو كما قال

* * *

(١) قوله : الحكم مقروناً بعلته ، أقول : الحكم هو النهي أو النفي في قوله « ولا يبسط أحدكم ذراعيه ، وعلته قوله : انبساط الكلب ، والتقدير لا يبسطه كانبساط الكلب ، وانبساط الكلب مصدر نوعي مشبه به وليس بعله ، إلا أن المعنى في قوة لا يبسط ذراعيه ، فانه يشبه الكلب في بسطه لذراعيه ، والشارح المحقق أشار إلى أن نفس التشبيه يفيد العلة لانه تشبيه بهيمة حيوان خسيس والصلاة تصان عن ذلك ، وهو نظير : العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه ، وسيأتي . واعلم أنه قد نهى عن التشبه بالحيوانات في الصلاة سواء كانت خسيسة أو شريفة ، فنهى عن الإشارة بالأيدي كأذنا ب الخيل الشمس ، ونهى في السجود عن نقر كنقر الغراب ، ونهى في السلام عن التفات كالتفات الثعلب ، ونهى عن الإقماء كاقعاء الكلب ، وعن برك كبروك الجمل ، وبما يتعلق بالصلاة وهو خارج عنها النهى عن إيطان المصلي في المسجد مكاناً واحداً كإيطان البعير ، ووجه الشبه المستفاد منه الحكم في هذه المناظرة هل يحتمل أن يكون ما ذكره الشارح من حيث الذم بخساسة المشبه به والذم خاصة التحريم شرعاً أو الكراهة لصارف يصرف عنه ، وهذا فيما تظهر فيه الخساسة كاقعاء الكلب ، وبعضها ما تظهر فيه النكارة المقارنة للخساسة كبروك الجمل ، ومنها التشبيه بأذنا ب الخيل الشمس فوصفه بتلك الصفة من تلك الحيثية ، وبعضها وجه الشبه فيه هو الخفة المنافية للطمأنينة الواجبة في الصلاة مثل نقر الغراب والتفات الثعلب ، وعليك في كل محل بما يليق به فيما يفرق فيه أو يجتمع ولا تراحم بين المقتضيات

باب وجوب الطمأنينة

في الركوع والسجود

٩٣ - عن أبي هريرة رضى الله عنه « أن النبي صلى الله عليه وسلم
دَخَلَ الْمَسْجِدَ ، فَدَخَلَ رَجُلٌ ^(١) فَصَلَّى ^(٢) ، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ،
فَقَالَ : اِرْجِعْ ^(٣) فَصَلْ ، فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ . فَرَجَعَ فَصَلَّى كَمَا صَلَّى ، ثُمَّ جَاءَ فَسَلَّمَ
عَلَى النَّبِيِّ ﷺ ، فَقَالَ : اِرْجِعْ فَصَلْ فَإِنَّكَ لَمْ تُصَلِّ (ثَلَاثًا) . فَقَالَ : وَالَّذِي
بَعَثَكَ بِالْحَقِّ لَا أَحْسِنُ غَيْرَهُ ، فَعَلَّمَنِي ، فَقَالَ : إِذَا قُمْتَ إِلَى الصَّلَاةِ فَكَبِّرْ ،
ثُمَّ اقْرَأْ مَا تيسَّرَ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ ، ثُمَّ ارْكَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ رَاكِعًا ، ثُمَّ ارْفَعْ
حَتَّى تَعْتَدِلَ قَائِمًا ، ثُمَّ انْجُذْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ سَاجِدًا ، ثُمَّ ارْفَعْ حَتَّى تَطْمَئِنَّ جَالِسًا .
وَأَفْعَلْ ذَلِكَ فِي صَلَاتِكَ كُلِّهَا ،

(١) (باب وجوب الطمأنينة) قال « فدخل رجل » . أقول : في رواية في
الصحيح « ورسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس ، والنسائي « بينهما رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم جالس ونحن حوله قال رجل » . أقول : هو خلاد بن رافع ،
بينه ابن شعبة

(٢) قال « فصل » . أقول : زاد النسائي في روايته « ركعتين » ، وفيه إشعار بأنها
نفل ، والأقرب أنها تحية المسجد

(٣) قال « فقال ارجع » . أقول : ظاهره أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يرد
عليه السلام في المرات كلها ، والذي في البخاري ومسلم في هذا المثل « فرد » وقال :
ارجع فصل ، في المرات كلها ، وفي رواية في البخاري « قال : وعليك السلام ، ارجع
فصل ، وعند أبي داود والترمذي والنسائي « فسلم على النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الكلام عليه من وجوه :

الأول : فيه الرفق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإن النبي ﷺ عامله بالرفق فيما أمره به ، كما قال معاوية بن الحكم السلمي ^(١) ، « فإكهرني ، ووصف رفق رسول الله ﷺ به . وكذلك قال في الأعرابي « لا تمزموه » ^(٢) ، ولم ينفه . وفيه حسن خلق النبي ﷺ . وفيه تكرار رد السلام مراراً ، إذا كرهه المسلم ، كما ورد في بعض طرقه ^(٣) ، مع الفصل القريب .

الثاني : تكرر من الفقهاء الاستدلال على وجوب ما ذكر في الحديث ، وعدم وجوب ما لم يذكر فيه . فأما وجوب ما ذكر فيه فللتعلق الأمر به ، وأما عدم وجوب

فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « عليك » . نعم أخرج البخاري هذا الحديث في الإيمان والنذور ولم يذكر الرد ، وكأن صاحب العمدة اعتمد ذلك اللفظ الذي لم يذكر فيه الرد ، والشارح المحقق سيشير في الشرح إلى أنه رد صلى الله عليه وآله وسلم عليه السلام

(١) قوله « كما قال معاوية بن الحكم » أقول : يريد ما أخرجه مسلم وغيره ، ولفظ مسلم عنه « بينا أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ عطس رجل من القوم ، فقلت : يرحمك الله ، فرماني القوم بأبصارهم ، فقلت : ياتكل أمته ما شأنكم تنظرون إلي ؟ فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم ، فلما رأيتهم يصمتونني لكي أسكت سكت ، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبأبي وأمي ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه ، والله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني قال : إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس ، إنما هي التسبيح والتكبير وقراءة القرآن . وقوله « كهرني » بزنة ضربني أي اتهرني

(٢) قوله « ولذلك قال في الأعرابي لا تمزموه » ، أقول : تقدم الحديث وشرحه أوائل الكتاب

(٣) قوله « كما ورد في بعض طرقه » ، أقول : قدمنا من ذكر ذلك ، وأراد الشارح ببعض طرقه في الصحيحين إذ لو أراد التكلم على الألفاظ الواردة في طريقه

غيره : فليس ذلك لمجرد كون الأصل عدم الوجوب ^(١) بل لأمر زائد على ذلك .

لطال الكلام ، فانه ورد في الأمهات بعدة ألفاظ وروايات ، ولتضم ألفاظه التي تفرقت في الأمهات التي فيها زيادة على ما ذكر في العمدة ، فأخرج أبو داود والترمذى والنسائي من حديث رفاعة الحديث وفيه : يخاف الناس وكبر عليهم أن يكون من أخف صلاته لم يصل ، قال فقال الرجل : فأرني وعلمي ، فانما أنا بشر أصيب وأخطئ . قال : أجل ، إذا قت إلى الصلاة فتوضأ كما أمرك الله ، ثم تشهد فأقم ، فان كان معك قرآن وإلا فاحمد الله وهله وكبره - إلى أن قال - فإذا فعلت ذلك فقد تمت صلاتك ، وان انتقصت منه شيئاً فقد انتقصت من صلاتك . قال وكان أهون عليهم من الأولى أنه إن انتقص من ذلك شيئاً انتقص من صلاته ولم تذهب كلها ، وفي لفظ من رواية أبي هريرة إلا أنه لا تتم صلاة أحد من الناس حتى يتوضأ فيضع الوضوء - يعني مواضعه - ثم يكبر ويحمد الله عز وجل ويثنى عليه ثم يقرأ ما شاء من القرآن ، ثم ذكر فيه تكبير النقل والتسميع . وفي أخرى : حتى يسبغ الوضوء كما أمره الله ، فيغسل وجهه ويديه إلى المرفقين ، ويمسح رأسه ويغسل رجليه إلى الكعبين ، ثم يكبر الله ويحمده ، ثم يقرأ من القرآن ، . وفي أخرى : إذا قت فتوجهت إلى القبلة فكبر ثم اقرأ بأم القرآن وبما شاء الله أن تقرأ ، وإذا ركعت فضع راحتك على ركبتك وامدد ظهرك ، وإذا سجدت فكن سجودك ، وإذا رفعت فاقعد على نخذك اليسرى ، وفي أخرى : فإذا جلست في وسط الصلاة فاطمئن ، وافرش نخذك اليسرى ، ثم تشهد . وفي أخرى بعد ذكر الوضوء : ثم تشهد فأقم ثم كبر . . وفي أخرى بعد ذكر إحسان الوضوء : ثم قم فاستقبل القبلة ثم كبر ثم اقرأ . . فهذه خلاصة الزيادات في الروايات جميعاً ، سقناها لنفعها فيما يأتي إن شاء الله تعالى

(١) قوله : فليس لمجرد كون الأصل عدم الوجوب ، أقول : وهذا وإن كان دليلاً على براءة الذمة عن الخطاب ، إلا أنه يريد الشارح أنه انضم إلى هذا أمر زائد عليه وهو ما أفاده بقوله : أن الموضع ، إلى آخره

وهو أن الموضع موضع تعليم^(١)، ويان للجاهل ، وتعريف لواجبات الصلاة^(٢) .
وذلك يقتضى انحصار الواجبات فيما ذكر

ويقوى مرتبة الحصر أنه ﷺ ذكر ما تعلقت به الإساءة^(٣) من هذا المصلى ، وما
لم تتعلق به إساءته من واجبات الصلاة . وهذا يدل على أنه لم يقصر المقصود على
ما وقعت فيه الإساءة فقط

فاذا تقرر هذا^(٤) فكل موضع اختلف الفقهاء فى وجوبه - وكان مذكوراً فى

(١) قوله « موضع تعليم » أقول : لأنه قال السائل أرني وعلى

(٢) قوله « وتعريف لواجبات الصلاة » أقول : قد سمعت ما فى ألفاظ
الأحاديث من قوله : وتشهد وأقم ، فإن الإظهار أنه أريد به التوجه ، بدليل قوله ثم
يقرأ بما شاء . ويحتمل أنه أريد به الأذان والإقامة ، وقوله « ثم يكبر ويحمد الله ويتى
عليه » فإن ظاهر الحمد والثناء أنه أريد التوجه بدليل قوله ثم يقرأ بما شاء ، ويحتمل أنه
أريد بالحمد والثناء قراءة الفاتحة . وقوله « ثم يقرأ بما شاء » أى بعد قراءتها ، وكذلك
ذكر تكبير النقل والتسميع ، وكذلك ذكر وضع الراحتين على الركبتين ومد الظهر
وكثير من هذه الأمور جزم الفقهاء بعدم إيجابها . فقول الشارح المحقق « وتعريف
الواجبات » لا ينافى أن فيه ما ليس بواجب ، ولكن الأصل فى كل ما ذكر الوجوب
إلا لدليل يقوم على خلافه

(٣) قوله « ما وقعت فيه الإساءة فقط » أقول : لم أجد مو تعين^(١) موضع
الإساءة من صلاته ، بل عند أبى داود والترمذى والنسائى أنه أخف صلاته ، وأعمه
الحديث يجعلون هذا الحديث فى باب وجوب الطمأنينة ، ولم يتبين من الحديث ولا من
سياقه محل إساءته من محل إصابته فيما علمته ، فينظر

(٤) قوله « فاذا تقرر هذا » أقول : أى هذا الحديث دليل على وجوب ما ذكر
فيه ، وعلى عدم وجوب ما لم يذكر فيه

(١) كذا بالأصل ولعلها : لم أجد من ذكر تعين . الخ

هذا الحديث - فلنا أن تمسك في وجوبه . وكل موضع اختلفوا في وجوبه ولم يكن مذكوراً في هذا الحديث فلنا أن تمسك به في عدم وجوبه ، لكونه غير مذكور في هذا الحديث ، على ما تقدم من كونه موضع تعليم . وقد ظهرت قرينة مع ذلك على قصد ذكر الواجبات ^(١) . وكل موضع اختلف في تحريمه ^(٢) فلنا أن نستدل بهذا الحديث على عدم تحريمه . لأنه لو حرم لوجب التلبس بضده . فإن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ^(٣) . ولو كان التلبس بالضد واجباً لذكر ذلك ، على ما قررناه . فصار من لوازم النهي الأمر بالضد . ومن الأمر بالضد ذكره في الحديث ^(٤) على ما قررناه . فإذا اتنى ذكره - أعنى الأمر بالتلبس بالضد - اتنى ملزومه ، وهو الأمر بالضد . وإذا اتنى الأمر بالضد اتنى ملزومه ، وهو النهي عن ذلك الشيء . فهذه الثلاث الطرق ^(٥) يمكن الاستدلال بها على شيء كثير من المسائل المتعلقة

(١) قوله « وظهرت قرينة مع ذلك على قصد ذكر الواجبات ، أقول : يريد وقد ظهرت قرينة على قصده صلى الله عليه وآله وسلم ذلك ، والقرينة هي ما أشار إليه بقوله « ويقوى مرتبة الحصر أنه صلى الله عليه وآله وسلم ، إلى آخر ما ذكر

(٢) قوله « اختلف في تحريمه ، أقول : أى في تحريم فعله في الصلاة

(٣) قوله « فإن النهي عن الشيء أمر بأحد أضداده ، أقول : إذا نهى الشارع عن شيء كان نهي عنه أمراً بضده ، وهذه مسألة خلاف في الأصول دقيقة طويلة الذيل ، ذهب إلى القول بها أئمة من الفحول ، وخالفهم أئمة ، والكلام فيها يطول . وهل الأمر بالضد يدل عليه النهي مطابقة أو تضمناً ؟ فيه خلاف ، فقول الشارح « من لوازم ، يشعر بأنه يقول إنه تضمني ، وأنه يريد باللازم ما ليس بمطابقة ، وكان الشارح يختار هذا الرأي وهو مذهب القاضى

(٤) قوله « ومن لوازم الأمر بالضد ذكره في الحديث ، أقول : قد يقال الواجبات التي أمر بها هذا الحديث التلبس بالأضداد . إلا أن يريد جزءاً ما لا ينافي فعل هذه الواجبات

(٥) قوله « فهذه الثلاث الطرق ، أقول : وهي وجوب ما ذكر في هذا الحديث ،

أو عدم الوجوب ^(١) - فالواجب العمل به ، ما لم يعارضه ما هو أقوى منه . وهذا ^(٢) في باب النفي يجب التحرز فيه أكثر . فلينظر عند التعارض أقوى الدليلين فيعمل به ^(٣) وعندنا أنه إذا استدل ^(٤) على عدم وجوب شيء بعدم ذكره في الحديث ، وجاءت صيغة الأمر به في حديث آخر فالمقدم صيغة الأمر ، وإن كان يمكن أن يقال : الحديث دليل على عدم الوجوب ، وتحمل صفة الأمر على النذب ، لكن عندنا أن ذلك أقوى ^(٥) ، لأن عدم الوجوب متوقف على مقدمة أخرى ، وهو أن عدم الذكر في الرواية يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ، وهذه غير المقدمة التي قررناها ^(٦)

(١) قوله « أو عدم الوجوب » أقول : لعدم ذكره فيه

(٢) قوله « وهذا » أقول : أي عدم وجوب العمل بهذا الحديث « في باب النفي » أي حيث قام الحديث المذكور دليلاً على عدم الوجوب لعدم ذكره ، فقد يجب التحرز فيه أكثر ، أي يجب الاحتراز عن الحكم بعدم وجوب ما ذكر دليلاً على وجوبه ، فيقال : لا يجب ، لأنه لم يذكر في حديث المسئء صلاته هذا ، وسيوضحه الشارح قريباً

(٣) قوله « فلينظر عند التعارض أقوى الدليلين فيعمل به » أقول : هذه قاعدة كاتبة ، أنه عند التعارض ينظر إلى الراجح من الدليلين ، وهو المراد بالأقوى ، فيقدم وي طرح المرجوح

(٤) قوله « وعندنا إذا استدل » أقول : هو بيان لما قرره قريباً

(٥) قوله « أن ذلك أقوى » أقول : أي الحديث الوارد بصيغة الأمر في إيجاب شيء لم يذكر في حديث المسئء صلاته لتوقف عدم الإيجاب المستفاد من عدم الذكر في حديث المسئء على مقدمة ، وعدم توقف ما أفاده الحديث الدال على الإيجاب بلفظه على شيء ، والمتوقف في الدلالة على غيره لا يساوى ما لم يتوقف في دلالة على شيء

(٦) قوله « وهذه المقدمة غير المقدمة التي قررناها » أقول : في صدر شرحه

للحديث ، وقد بينها هنا بقوله أن عدم الذكر

وهو أن عدم الذكر ^(١) يدل على عدم الوجوب ، لأن المراد ثمة ^(٢) أن عدم الذكر في نفس الأمر من الرسول ﷺ يدل على عدم الوجوب ، فإنه موضع بيان ، وعدم الذكر في نفس الأمر غير عدم الذكر في الرواية ، وعدم الذكر في الرواية إنما يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ^(٣) ، بطريق أن يقال : لو كان لذكر ^(٤) ، أو بآن الأصل عدمه ، وهذه المقدمة أضعف من دلالة الأمر على الوجوب ^(٥)

(١) قوله : وهو أن عدم الذكر ، أقول : الضمير للمقدمة وذكره . نظراً إلى خبره وهو قوله يدل على عدم الذكر في نفس الأمر ، فراده أنه لا يتم أن عدم الذكر مقدم على الذكر إلا باثبات أن عدم الذكر - في نفس الأمر - يدل على عدم الذكر في الرواية وعكسه ، وهنا في حديث المسئ لم يذكر في لفظه الذي قام الدليل الوارد بصيغة الأمر على إيجابه .

(٢) قوله : لأن المراد ثمة ، أقول : أى في ذلك المكان السابق الذى قرر فيه تلك المقدمة الأولى ، وذلك أن عدم الذكر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يدل على عدم الوجوب ، إذ الموضوع موضع بيان ، فلو كان ثمة واجب لبيته .

(٣) قوله : وعدم الذكر في الرواية إنما يدل على عدم الذكر في نفس الأمر . . أقول : كان الأوضح في العبارة : إذ عدم الذكر في الرواية ، لأنه سافه علة لوجه الفرقان بين عدم الذكر في نفس الأمر وعدم الذكر في الرواية .

(٤) قوله : بطريق أن يقال لو كان لذكر ، أقول : يريد أنه لا تتم دلالة عدم الذكر في الرواية على عدم الذكر في نفس الأمر إلا بواسطة ثبوت أحد أمرين : الأول أن يقال : دل عدم الذكر في الرواية على عدم الذكر في نفس الأمر لأنه لو كان في نفس الأمر إيجاب آخر لذكر في الرواية أو دل عليه لأن الأصل عدمه .

(٥) قوله : وهذه المقدمة أضعف من دلالة الأمر على الوجوب ، أقول : أى هذه المقدمة التى يتم بها الاستدلال لعدم الذكر في الرواية على عدمه في نفس الأمر الدائر بين أحد أمرين هى أضعف من دلالة الأمر على الوجوب ، أى الأمر المفروض وروده على إيجاب أمر لم يذكر في رواية حديث المسئ ، وإنما كانت أضعف لأن

وأيضاً (١) فالحديث الذى فيه الامر إثبات لزيادة ، فيعمل بها
وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغة الامر فى الوجوب (٢) الذى هو ظاهر
فيها . والمخالف يخرجها عن حقيقتها ، بدليل عدم الذكر (٣) . فيحتاج الناظر المحقق إلى
الموازنة (٤) بين الظن المستفاد من عدم الذكر فى الرواية ، وبين الظن المستفاد من

الطرفين كلاهما مدخولان ، فإنه يقال على الأول أعنى قوله « لو كان لذكر » بأنه قد
ذكر فى الحديث الوارد بصيغة الامر ، والواجبات ما زالت فى الصلاة مرسلة شيئاً
فشيئاً حتى فى أعدادها : فرضت أولاً ركعتين ، ثم زيدت فى الحضر . وعلى الطرف
الثانى أنه كان الاصل عدمه ، لكنه رفع لعدم الحديث الوارد بصيغة الامر . وفى قول
الشارح المحقق أضعف تسامح ، إذ الاضعف فى دلالة الحديث الوارد بصيغة الامر إذ
الفرض أنه صحيح سنداً ، وظاهر دلالة ، وكأنه لم يرد بأفعل التفضيل المشاركة وزيادة
الغير له

(١) قوله « وأيضاً ، أقول : هذا مرجح آخر للتحمل بصيغة الامر ، وهو أنه
قد تقرر فى الاصول أن زيادة العدل مقبولة لجمعها شروط الرواية الواجب قبولها ،
وهى رواية مستقلة إنما سميت زيادة بالنسبة إلى الدليل الذى تقدم

(٢) قوله « وهذا البحث كله بناء على إعمال صيغة الامر فى الإيجاب ، أقول :
يريد من قوله « ولكن عندنا الخ » ، وكون صيغة الامر للإيجاب هو المختار للجاهير فى
الاصول لادلته المقررة هنالك

(٣) قوله « بدليل عدم الذكر » أقول : أى فى حديث المسئء صلاته ، فيجمل
عدم ذكر ما وردت به صيغة الامر فى ذلك الحديث قرينة على أن صيغة الامر للندب ،
إلا أن عبارة الشارح ظاهرها أن القائل بأن الامر ظاهر فى غير الإيجاب يحمل الصيغة
الواردة على الندب من دون نظر إلى قرينة ، وأما مع النظر إليها فالجمهور يقولون :
إن صيغة الامر ترد للندب ولغيره من المعانى التى عدوها مجازاً مع ملاحظة القرينة ،
فيكون من قال بأن ظاهره الإيجاب وغيره سواء فى ذلك

(٤) قوله « فيحتاج الناظر المحقق إلى الموازنة » أقول : لانه قد تعارض عدم

كون الصيغة للوجوب . والثاني عندنا أرجح

وثالثها ^(١) : أن يستمر على طريقة واحدة ^(٢) ، ولا يستعمل في مكان ما يتركه في آخر ، فيتقلب نظره ^(٣) ، وأن يستعمل القوانين المعتمدة في ذلك استعمالاً واحداً . فانه قد يقع هذا الاختلاف في النظر في كلام كثير من المتناظرين

الوجه الثالث من الكلام على الحديث : قد تقدم أنه قد يستدل - حيث يراد نفي الوجوب - بعدم الذكر في الحديث ، وقد فعلوا هذا في مسائل :

منها : أن الإقامة غير واجبة ، خلافاً لمن قال بوجوبها من حيث إنها لم تذكر في الحديث . وهذا - على ما قررناه - يحتاج إلى عدم رجحان الدليل الدال على وجوبها عند الخصم ، وعلى أنها غير مذكورة في جميع طرق هذا الحديث . وقد ورد في بعض طرقه الأمر بالإقامة ^(٤) . فإن صح فقد عدم أحد الشرطين اللذين قررناهما ^(٥)

الذكر في موضع الحاجة والبيان ، والذكر بالصيغة الواردة بالأمر ، والثاني أرجح لما عرفته

(١) قوله ، وثالثها ، أقول : أي الوظائف التي على طالب التحقيق عند استدلاله بهذا الحديث - أعني حديث المسئ - على إيجابه ما اشتمل عليه ، وعدم إيجاب ما لم يذكر فيه

(٢) قوله ، أن يستمر على طريقة واحدة ، أقول : لأن الدليل واحد ، فلا يتلون في الاستدلال به

(٣) قوله ، فيتقلب نظره ، أقول : بمثنيتين من أسفل ففوق فتلكة فعين مهمة بعد اللام موحدة تحية أي يصير كالثعلب في تطوراته وروغانه ، وإن ذلك ليس من ذات المحقق الناظر والمناظر ، فانه قد وقع للفقهاء ثعلب في كثير من المباحث الفروعية والأصولية يعرفها من يسبرها

(٤) قوله ، وقد ورد في بعض طرقه الأمر بالإقامة ، أقول : قد بينا ذلك وأنه أخرج الأمر بالإقامة أبو داود والترمذي والنسائي من حديث رفاة

(٥) قوله ، فقد عدم أحد الشرطين اللذين ذكرناهما ، أقول : وهما قوله ، وهذا

ومنها : الاستدلال على عدم وجوب دعاء الاستفتاح ، حيث لم يذكر ^(١) ، وقد نقل عن بعض المتأخرين - ممن لم يرسخ قدمه في الفقه ، من ينسب إلى غير الشافعي - أن الشافعي يقول بوجوبه ، وهذا غلط قطعاً . فإن لم ينقله غيره فالوهم منه . وإن نقله غيره - كالقاضي عياض رحمه الله ومن هو في مرتبته من الفضلاء - فالوهم منهم لا منه ومنها : استدلال بعض المالكية به على عدم وجوب التشهد بما ذكرناه من عدم الذكر ^(٢) ، ولم يتعرض هذا المستدل للسلام ^(٣) . لأن للحنفية أن يستدلوا به على عدم وجوب السلام بعينه ، مع أن المادة واحدة ^(٤) ، إلا أن يريد ^(٥) أن الدليل

يحتاج إلى عدم رجحان الدليل الدال على وجوبها ، وقوله ، وعلى أنها غير مذكورة في جميع طرق الحديث ، فقد فقد هذا الأخير كما عرفت

(١) قوله ، على عدم وجوب الاستفتاح حيث لم يذكر في الحديث ، أقول : في رواية أبي داود كما عرفت ، ثم يكبر ويحمد الله عز وجل ويثنى عليه ثم يقرأ بما شاء من القرآن ، فيحتمل أنه أريد بقوله يحمد الله ويثنى عليه الاستفتاح ، لقوله بعد ثم يقرأ ، فيكون دليلاً لإيجاب التوجه . ويحتمل أنه أريد بحمد الله والثناء عليه قراءة الفاتحة وقوله ثم يقرأ قراءة ما سواها ، ولعله لا يخفى الشارح ورود ذلك وكأنه حمله على الأخير من الاحتمالين ، فلذا لم يقل إنه قد ورد ذكره في الحديث كما قال في الإقامة

(٢) قوله ، بما ذكرناه من عدم الذكر ، أقول : التشهد قد ذكر كما سمعته فيما سردناه من الروايات ، فانه من جملة ما ذكر في حديث المسئ ، إلا أن يثبت أن الحديث الذي ذكر فيه التشهد غير صحيح

(٣) قوله ، ولم يتعرض هذا المستدل للسلام ، أقول : لم يتعرض لعدم وجوب السلام لأنه لم يذكر في الحديث كما لم يذكر التشهد

(٤) قوله ، مع أن المادة واحدة ، أقول : أي مادة الاستدلال على عدم وجوب التشهد وعلى عدم وجوب السلام

(٥) قوله ، إلا أن يريد ، أقول : أي بعض المالكية أن الدليل الدال على

المعارض لوجوب السلام أقوى من الدليل على عدم وجوبه ، فلذلك تركه . بخلاف التشهد ، فهذا يقال فيه أمران ^(١) :

أحدهما : أن دلائل إيجاب التشهد هو الأمر ، وهو أرجح مما ذكرناه

وبالجملة : فله ^(٢) أن يناظر على الفرق بين الرجحانين ، ويمهد عنده ، ويبقى النظر ثمة فيما يقال

وجوب السلام عند الخروج من الصلاة أقوى من الدليل الدال على عدم وجوبه وهو عدم ذكره في حديث المسىء . وحينئذ فلا يرد عليه عدم تعرضه للاستدلال بعدم وجوبه من حديث المسىء . بخلاف التشهد فتعرض للاستدلال بعدم ذكره فيه على عدم وجوبه لأنه لم يقاوم عدم ذكره دليل أقوى منه ، فلذا تركه . قلت : وتقدم أن التشهد مما ذكر في روايات حديث المسىء .

(١) قوله ، فهذا يقال عليه أمران ، أقول : أى هذا العذر لبعض المالكية الذى أفاده قوله إلا أن يريد الخ يرد عليه أن دليل الإيجاب للتشهد هو الأمر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ، إذا قد أحدكم في الصلوات فليفعل التحيات لله . الحديث ، أخرجه الشيخان وغيرهما ، والأمر ظاهر في الوجوب ، وزاد ظهوره قوة حديثه أيضاً الذى أخرجه الدارقطنى وقال إسناده صحيح بلفظ ، كنا نقول قبل أن يفرض علينا التشهد ، الحديث ، فهو يدل على أنه فرض عليهم التشهد ، وقد تقدم أن ورود صيغة الأمر أرجح من عدم الذكر في حديث المسىء .

(٢) قوله ، فله ، أقول أى لبعض المالكية أن يناظر من ناظره في دعواه أن التشهد لا يجب لعدم ذكره في حديث المسىء . ويجب عليه فيما أبداه من أن دليل التشهد الأمر ، وأنه أقوى من دلالة عدم الذكر بأن دعوى الأرجحية غير مسلمة ، وينازع فيما سلف من تقرير أن ورود صيغة الأمر أكد ، ويبقى النظر في الأرجحية التى يدعيها

الثاني (١) : أن دلالة اللفظ على الشيء لا تنفي معارضة المانع الراجح ، فإن الدلالة أمر يرجع إلى اللفظ ، أو إلى أمر لو جرد النظر إليه لثبت الحكم ، وذلك لا ينفي وجود المعارض

نعم لو استدل بلفظ يحتمل أمرين على السواء ، لكانت الدلالة متفية (٢) . وقد يطلق الدلائل على الدليل التام (٣) الذي يجب العمل به . وذلك يقتضى عدم وجود

(١) قوله ، والثاني ، أقول : من الأمرين الواردين على من زعم التفرقة بين السلام والتشهد بأن دليل السلام أقوى من عدم ذكره المفاد من حديث المسمى صلاته ، فيقال عليه : هب أنه أقوى من دلالة عدم الذكر ، فهذا لا ينفي معارضة المانع لدلالته الراجح عليها ، إذ الدلالة صيغة راجعة إلى اللفظ نفسه أو إلى أمر أجود النظر إليه ثبت به الحكم كالدلالة المحفوفة بالقرائن ، وكل ذلك لا ينفي المعارض ، فكيف يقول : إن الدلالة لوجوب السلام ؟ أقول : إلا أنه لا يخفى أن دعواه القوة ليس من حيث اللفظ لعدم تصريحه بذلك حتى يرد عليه ما ورد على دلالة اللفظ ، إلا أن قول الشارح « أو إلى أمر لو جرد النظر إليه ، كالرافع لهذا الإيراد ، ثم قوله « لا ينفي وجود المعارض ، يقال : مسلم ، ولكن من تقييده بالراجح . نعم هذا كله وارد على ما قرره الشارح آنفاً أن دلالة صيغة الأمر الواردة أرجح من عدم الذكر ويجرى فيه هذا التحرير إلا أنه سيختار آخر ما يتم به ذلك التقرير الماضي

(٢) قوله ، لكانت الدلالة متفية ، أقول : لو استوى مدلول اللفظ واحتمالها احتمالاً واحداً من غير أرجحية لأحدهما لكانت دلالاته على أحدهما بعينه دلالة راجحة متفية ، وإذا اتنى لم يقم به دليل وتعارضاً ولم يرجع إلى غيره

(٣) قوله ، وقد يطلق الدليل على الدلائل التام ، أقول : يريد أن لفظ الدلائل بالاشتراك على ما يحتمل وجود المعارض الراجح ، وهذا محل نظر في الاستدلال به حتى يبحث عن معارضه وتصفح وجوه الترجيح ، وقد يطلق على ما يجب العمل به حتماً لعدم وجود ما يعارضه ويرجع عليه

المعارض الراجع . والأولى أن يستعمل في دلالة ألفاظ الكتاب والسنة الطريق الأول ^(١) . ومن ادعى المعارض الراجع فعليه البيان ^(٢)

الوجه الرابع من الكلام على الحديث : استدل بقوله « فكبر ، على وجوب التكبير بعينه . وأبو حنيفة يخالف فيه ^(٣) ، ويقول : إذا أتى بما يقتضى التعظيم ، كقوله « الله أجل ، أو « أعظم ، كفى ^(٤) . وهذا نظر منه إلى المعنى ، وأن المقصود

(١) قوله « والأولى أن يستعمل في دلالة ألفاظ الكتاب والسنة الطريق الأول ، . أقول : كأنه جواب ما يقال : إذا تردد لفظ الدليل بين الأمرين فالدليل إذا قام من كتاب أو سنة على أى الاحتمالين يطلق ؟ فقال : على الطريق الأول . إلا أن فيه بحثين : الأول أنه ما المراد من قوله « الأولى أن يستعمل في دلالة ألفاظ الكتاب والسنة ، ؟ هل المراد أنه لا يستبطن منهما إلا دليل يعلم أنه لا يعارضه أرجح منه ؟ فالعبارة غير وافية بهذا المراد ، بل كان حقها : فالأولى أن لا يستبطن من ألفاظ الكتاب والسنة الخ ، إذ المراد إذا وجدنا العلماء استدلو ابدليل من الكتاب والسنة حملنا قولهم « دليله الآية الفلانية أو الحديث الفلاني ، على أنهم أرادوا الدليل الراجع الذى لا يعارض ، إن أريد هذا فارادتهم لا تنفى وجود معارض أرجح على ما ظنوه راجحاً ، وحيث فلا فائدة لحمل عبارتهم على ذلك . أو المراد إذا ورد فى الكتاب والسنة لفظ الدليل حملناه على ما ذكر ، فقد عرفت أنه لم يرد لفظ الدليل فيهما إلا أن يراد اللفظ الذى يؤدى معناه فى الجملة نحو الأول فى

(٢) قوله « من ادعى المعارض الراجع فعليه البيان ، هو كما قال ، والبيان هو دليل أرجحية ما ادعاه . والله أعلم

(٣) قوله « وأبو حنيفة يخالف ، أقول : تقدم الكلام فى هذا ، ونقلنا كلام ابن الهمام

(٤) قوله « كفى قوله الله أجل أو الله أعظم ، أقول : ظاهر كلام الشارح أنه لا بد أن يأتى به فى جملة ، وفى شرح ابن الهمام أنه يكفى أن يأتى به منفرداً كأن يقول الله أو الرب بلا زيادة ، فانه يصير شارحاً على قول أبى حنيفة خلافاً لها . يريد لمحمد

التعظيم ، فيحصل بكل ما دل عليه . وغيره اتبع اللفظ ، وظاهره تعيين التكبير ^(١) ويتأيد ذلك ^(٢) بأن العبادات محل التبعيدات . ويكثر ذلك فيها . فالاتحاد فيها الاتباع

وأيضاً فالخصوص قد يكون مطلوباً ^(٣) ، أعني خصوص التعظيم بلفظ « الله أكبر » ، وهذا لأن رتب هذه الأذكار مختلفة ، كما تدل عليه الأحاديث ، فقد لا يتأدى برتبة ما يقصد من أخرى ، ولا يعارض هذا أن يكون أصل المعنى مفهوماً ^(٤) . فقد يكون

وأبي يوسف . ثم قال : وقيل لا بد من الخبر ، فإن التعظيم الذي هو حكم على المعظم لا بد فيه من الخبر ، قال : وفائدة الخلاف تظهر لو طهرت الحائض وفي الوقت ما يسع الاسم فقط وجبت الصلاة عنده ، خلافاً لها ، أما لو قال الكبير أو الأكبر فقط لم يصر شارحاً عنده ، كان الفرق الاختصاص في الإطلاق وعدمه . انتهى كلامه (١) قوله « وظاهره تعيين التكبير » ، أقول : أى ظاهر هذا الحديث . وهل يتعين لفظ الله أكبر ؟ فإن الحديث ورد بلفظ كبر ، وقول الله أكبر يصدق على قائله أنه كبر ، أو يقال المراد به ما هو المعروف من صفة تكبيره صلى الله عليه وآله وسلم (٢) قوله « ويتأيد ذلك » ، أقول : أى الظاهر من لفظ الحديث بأن العبادات - وهى فى إطلاق الفقهاء ما يقابل المعاملات - محل التبعيدات ، والتبعيدات أيضاً ما يقابل ما عرف وجهه وحكمته الباعثة عليه ، وهنا يقال : ليس العلة مجرد التعظيم ، بل هذا اللفظ بخصوصه تعبد ، وفى هذا الكلام إشارة إلى أن العبادات يكثر فيها التبعيدات ، وهو يخص ما سلف له من أن الأصل فى الأحكام عدم التعبد ، وقدمنا البحث معه فى ذلك

(٣) قوله « وأيضاً فالخصوص قد يكون مطلوباً » ، أقول : هذا على تقرير تسليم التعليل بأن المقصود التعظيم ، فيقال : سلمنا لكن قد يكون المراد التعظيم بلفظ مخصوص ، فإن رتب الأذكار فى الإثابة وغيرها مختلفة ، وأدلة الفضائل دالة على هذا ، وفى الأذكار وغيرها ما يقتضى عن سردها

(٤) قوله « ولا يعارض هذا أن يكون أصل المعنى مفهوماً » ، أقول : هذا زيادة لمصاح ، وإلا فانه قد سلف قريباً ما أغنى عنه

التعبد واقعاً في التفصيل ، كما أنا نفهم أن المقصود من الركوع التعظيم ^(١) بالخضوع ، ولو أقام مقامه خضوعاً آخر لم يكتف به . ويتأيد هذا باستمرار العمل من الأمة على الدخول في الصلاة بهذه اللفظة ، أعني : الله أكبر ،

وأيضاً : فقد اشتهر بين أهل الأصول أن كل علة مستبطة تعود على النص بالإبطال أو التخصيص فهي باطلة . ويخرج على هذا حكم هذه المسألة ، فإنه إذا استنبط من النص أن المقصود مطلق التعظيم بطل خصوص التكبير . وهذه القاعدة الأصولية قد ذكر بعضهم فيها نظراً وتفصيلاً . وعلى تقدير تقريرها مطلقاً يخرج ما ذكرناه ^(٢) الوجه الخامس : قوله : ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ، يدل على وجوب القراءة في الصلاة ^(٣) . ويستدل به من يرى أن الفاتحة غير معينة . ووجه ظاهر ،

(١) قوله : كما أنا نفهم من الركوع التعظيم ، أقول : هذا في الافعال ، ومسألة النزاع في الاقوال ، وقد يفرق بينهما بأن الشارع نص على الركوع كتاباً وسنة ، واستمر منه فعله ، وأمر بأن يصلى كما صلى . إلا أن يقول الشارح : هذا كله جار في التكبير ، والفرقة بين الافعال والاقوال لا دليل عليها في هذه الاحكام

(٢) قوله : يخرج ما ذكرناه ، أقول : من أن هذه العلة التي استنبطها من النص على التكبير باطلة لأنها اقتضت إبطاله ، وحين قارنت إبطاله بطلت ، إلا أن في شرح ابن الهمام ما لفظه : إن المراد من قوله ﴿ وربك فكبر ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : تحريمها التكبير ، هو التعظيم ، وهو المراد بتكبير الافتتاح ، وكان المطلوب بلفظ النص التعظيم وهو من خصوص الله أكبر وغيره ولا إجمال فيه ، والثابت بالخبز اللفظ المخصوص فيجب العمل به حتى يكره لمن يحسنه تركه كما قلنا في القراءة مع الفاتحة . انتهى . فأفاد أنه لم يرد بالتكبير خصوصه ، بل يراد به التعظيم من باب ﴿ فلما رأيته أكبرته ﴾ أى عظمته ، ولم يرد به اللفظ هنا قطعاً ، فليس من الاستنباط للعلة من النص بل التكبير عبارة عن التعظيم وورود لفظه عن الشارع دليل أنه يخص من ألفاظه المفيدة له هذا اللفظ ما لم يتعذر جاز العدول إلى غيره

(٣) قوله : يدل على وجوب القراءة في الصلاة ، أقول : فهو يرد على نفاة

فإنه إذا تيسر غير الفاتحة وقرأه فقارنه يكون ممثلاً ، فيخرج عن العدة . والذين عينوا الفاتحة للوجوب وهم الفقهاء الأربعة ، إلا أن أبا حنيفة منهم - على ما نقل عنه - جعلها واجبة وليست بفرض ، على أصله في الفرق بين الواجب والفرض ^(١) ، اختلف من نصر مذهبهم في الجواب عن الحديث . وذكر فيه طرق :

الطريق الأول : أن يكون الدليل الدال على تعيين الفاتحة ، كقوله ﷺ ، لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة ————— ة الكتاب ^(٢) ،

الأذكار ، وفي الحديث المذكور عند أبي داود كما قدمناه ، فإن كان معك القرآن فاقرا به ، وإلا فاحمد الله وكبره وهله ، فهو يدل على أنه لا بد من الذكر ، إما القرآن إن كان معه ، وإلا فالذكر

(١) قوله « على أصله في الفرق بين الفرض والواجب ، أقول : فإنه يقول : فما كان دليلاً ظاهراً فإنه واجب ، وما كان دليلاً قطعياً فإنه فرض ، والفرق عندهم أنه يأنى تارك الواجب ولا تفسد صلاته كتارك الفاتحة هنا

(٢) قوله « لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، أقول : أخرجه الشيخان من حديث عبادة بن الصامت ، إلا أن في كونه دليلاً على تعيين وجوب الفاتحة بجناً ، وهو أن النبي لا يرد إلا على السبب لا نفس المفرد ، والخبر الذي هو متعلق الجار محذوف فيمكن تقديره صحيحة فيوافق ما يريد الناصر لمذهب الفقهاء وكاملة فلا تفيد ، إلا أنه قد أجيب عنه بأن متعلق الجار الواقع خبر استقرار عام فالتقدير لا صلاة توجد ، وعدم شرعاً هو عدم الصحة ، هذا هو الأصل فلا يرد حديث « لا صلاة لجار المسجد ، ونحوه ، فإن قيام الدليل على الصحة أخرجه من هذا الأصل ، واتضح كون المراد كونه خاسماً أى كاملة ، وعلى هذا يكون هذا الأخير من حذف الخبر لا من وقوع الجار والمجرور خبراً . وقد تقدم لك في صدر هذا الكتاب في حديث « لا عمل إلا بنية ، ما ينفع هنا ، خلا أن نفي العمل هناك أعم لصدقه على اللغو والشرعي ، فحمل على ما هو أقرب إلى الحقيقة ، بخلاف الشرعي فإنه تقتضي الصلاة بانتفاء شرطه فلا يحتاج إلى ذلك ، فتأمل . والله أعلم . وهذا وجه التفرقة في المقامين بين الكلام فتأمل

مثلاً^(١)، مفسراً للمجمل الذى فى قوله «ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن» ، وهذا إن أريد بالمجمل ما يريده الأصويون به - فليس كذلك . لأن المجمل ما لا يتضح المراد منه ، وقوله «اقرأ ما تيسر معك من القرآن» متضح أن المراد يقع أمثاله بفعل كل ما تيسر^(٢) ، حتى لو لم يرد قوله ﷺ ، لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، لا اكتفينا فى الامتثال بكل ما تيسر ، وإن أريد بكونه مجملاً أنه لا يتعين فرد من الأفراد ، فهذا لا يمنع من الاكتفاء بل كل فرد ينطلق عليه ذلك الاسم ، كما فى سائر المطلقات

الطريق الثانى^(٣) : أن يجعل قوله «اقرأ ما تيسر معك» مطلقاً يقيد ، أو عاماً يخصص^(٤) بقوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» ، وهذا يرد عليه^(٥) أن يقال : لا نسلم

(١) قوله «مثلاً» أقول : إشارة إلى أن فى الباب أدلة أخرى على تعين الفاتحة ، مثل حديث أبى هريرة «من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهى خداج» ، ثلاثاً ، أخرجه مسلم عن أبى هريرة ، وأحمد وابن ماجه عن عائشة

(٢) قوله «بكل ما تيسر» أقول : فهو يصير بمثلاً للأمر ، وتبرأ ذمته بأى قرآن قرأ ، لأنه يصدق عليه ذلك ويتم به الامتثال . على أن ثمة مانعاً عن كونه مجملاً بين أحاديث الفاتحة هو أنه خوطب به وقت الحاجة ، والبيان لا يتأخر عن وقت الحاجة كما علم فى الأصول

(٣) قوله «الثانى» أقول : أى من الطرق التى قالها من نصر مذهب الجماهير جواباً عن هذا الحديث

(٤) قوله «مطلقاً يقيد أو عاماً يخصص» أقول : ردد الكلام بينهما لأنه يصح على كل منهما ، فإن كلمة «ما» تكون موصولة وهى من صيغ العموم فتخصص ، أو بمعنى شئ فتقد تكون مطلقة فتقيد ، أو على من يمنع عمومها أو يمنع العموم رأساً

(٥) قوله «وهذا يرد عليه» أقول : هذا جواب عن أحد شتى التردد ، وهو

واضح

أنه مطلق من كل وجه ، بل هو مقيد بقيد التيسير الذى يقتضى التخيير فى قراءة كل فرد من أفراد المتيسرات . وهذا القيد المخصوص يقابل التعيين ^(١) . وإنما نظائر المطلق الذى لا ينافى التعيين ، أن يقول : اقرأ قرآنًا . ثم يقول : اقرأ فاتحة الكتاب ، فانه يحمل المطلق على المقيد حينئذ . والمثال الذى يوضح ذلك أنه لو قال لعلامة : اشترى لى لحماً ، ولا تشتري اللحم الضأن ، لم يتعارض . ولو قال : اشترى لى أى لحم شئت ، ولا تشتري إلا لحم الضأن ، فى وقت واحد لتعارض ^(٢) ، إلا أن يكون أراد بهذه العبارة ما يراد بصيغة الاستثناء ^(٣) .

وأما دعوى التخصيص فأبعد ، لأن سياق الكلام يقتضى تيسير الأمر عليه ^(٤) .

-
- (١) قوله : يقابل التعيين ، أقول : أى يفيد ما يفيد قوله بفاتحة الكتاب فى كونه قيداً معيناً للقراءة . فالعمل بأحد القيدين دون الآخر تحكيم
- (٢) قوله : فى وقت واحد ، أقول : قد يقال إنه يكون معارضاً للإطلاق المفاد لى لحم شئت ، واحترز به عن أن لا يتأخر فيكون نسخاً
- (٣) قوله : إلا أن يكون أراد بهذه العبارة ما يراد بصيغة الاستثناء . . أقول : هو قد جعل الحكم بعد الإخراج ، كأنه يشير إلى اللحم المخرج من لحم الضأن ، فان العبارة محتملة لأن يراد بها ذلك ، إلا أن الدلالة لا تتوقف على الإرادة ، وكأنه يريد أن العبارة تحتل الأمرين فأحدهما باطل وإرادته والآخر إرادته صحيحة ، وقد يقال يتعين حمله على الصحيحة ولا يبقى الاحتمال إلا عقلياً لا لفظياً ، وهذه إشارة منه إلى ما يرد فى اعتراض الاستفسار ، فانه إذا دى مراده المستدل وإن لم تحتله الحقيقة ولا العرف العام ولا الخاص ولا المجاز قبل منه ، ويرجع النظر فيما بينه من مراده ، ولكن كلام الشارع يتنزه عن مثل ذلك

- (٤) قوله : يقتضى تيسير الأمر عليه ، أقول : وفى تعيين فرد مما ينطلق عليه العام ما ينافى التيسير

وإنما يقرب هذا إذا جعلت « ما » بمعنى الذى ، وأريد بها شيء معين وهو الفاتحة ،
لكثرة حفظ المسلمين لها ^(١) فهي المتيسرة

الطريق الثالث : أن يحمل قوله « ما تيسر » على ما زاد على فاتحة الكتاب ويُبدل
على ذلك بوجهين . أحدهما : الجمع بينه وبين دلائل إيجاب الفاتحة . والثانى : ما ورد
فى بعض رواية أبى داود « ثم اقرأ بأمر القرآن وما شاء الله أن تقرأ » وهذه الرواية
- إذا صحت - تزيد الإشكال ^(٢) بالكلية ، لما قررناه من أنه يؤخذ بالزائد إذا جمعت

(١) قوله « لكثرة حفظ المسلمين لها » أقول : هذا يتوقف على الحكم على
العرف الآخر بالعرف الأول فإن الكثرة فرع تقرر مذاهب الجماهير بعدم صحة
الصلاة إلا بها ، ويجيء فيه ما تقدم من البحث الجدل فى صدر الكتاب فإنها المتيسرة ،
ويكون من العام الذى يراد به الخصوص لا من العام المخصوص وهو مجاز ، وقريبته
كثرة حفظ المسلمين للفاتحة ، إلا أنه بحث هنا صاحب بداية المجتهد فقال بعد ذكر
مثل ما قاله الشارح : وهذا فيه عسر ، فإن معنى حرف ما هنا إنما هو بمعنى أى شيء
تيسر ، وإنما يسوغ هذا إذا دار ما فى كلام العرب على ما يدل عليه لام العهد ، فكان
يكون التقدير : اقرأ الذى تيسر معك من القرآن ، أو يكون المفهوم منه أم الكتاب إذا
كانت الألف فى الذى تدل على العهد ، فينبغى أن يتأمل هذا فى كلام العرب ، فإن
وجدت العرب تنقل هذا أعنى ما على شيء معين فيسوغ هذا التأويل وإلا فلا وجه له ،
والسنة محتمة كما ترى

(٢) قوله « وهذه الرواية إن صحت تزيد الإشكال » أقول : هى فى سنن أبى داود
وذكرها الحافظ ولم يتكلم عليها ، والأصل فيما سكت عليه أبو داود أنه لا قدح فيه ،
وقد أخرج أحمد وابن حبان فى صحيحه بلفظ « اقرأ بأمر القرآن ثم اقرأ بما شئت » ،
قال ابن الهمام : الأولى الحكم بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له - أى للمسيء صلاته -
وذلك كله أى فإن كان معك قرآن فافقرأ به وإلا فاحمد الله وكبره وهله ، وإن كان معك
قرآن فافقرأ بأمر القرآن وبما شاء الله . ثم إن الرواية رويها بالمعنى مع اقتصار بعضهم
على بعض المنقول

طرق الحديث . ويلزم من هذه الطريقة إخراج صيغة الأمر عن ظاهرها ^(١) عند من لا يرى وجوب زائد عن الفاتحة ، وهم إلا كثرون ^(٢)

الوجه السادس : قوله يَرْكُوعٌ ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، يدل على وجوب الركوع ^(٣) . واستدلوا به على وجوب الطمأنينة ، وهو كذلك دال عليها . ولا يتخيل هنا ما تكلم الناس فيه من أن الغاية هل تدخل في المُنْغِي أم لا ؟ أو كما قيل من

فائدة : اختلف في الحكم المقيد بمفهوم معمول به : هل يعمل بالمطلق عند تعذر العمل بالمقيد ، أم يعدل إلى عوضه ويحتمل الأصل ؟ فقيل : يعمل بالمطلق منه عند تعذر المقيد ، وقيل لا . ومثله في الأصول مثل أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة ، فالأولون قالوا : لا يعدل إلى الصوم وإخراج الفدية إلا عند تعذر الرقبة الكافرة ، والآخرين قالوا : يعدل ، وهذا منه . بل أظهر منه في صحة العمل بالمطلق لظهور القرينة في العمل بقراءة غير الفاتحة ، فلا يعدل إلى النسيح والتحميد مع إمكانه . والله أعلم

(١) قوله « إخراج صيغة الأمر عن ظاهرها ، أقول : وهو بعيد ، لأنه حكم بإيجابه الفاتحة بأنه للإيجاب في صورة ولغيره في أخرى والخطاب واحد ، إلا أن يقوم دليل قاهر يعين ذلك

(٢) قوله « وهم إلا كثرون ، أقول : القائلون بأنه لا يجب غير الفاتحة ، وهذا الحديث حجة عليهم ، ولم يجدوا ما يدفع به ظاهره من إيجاب غير الفاتحة

(٣) قوله « على وجوب الركوع ، أقول : وجوبه قول الكل ، إنما الخلاف في الطمأنينة منه ، وتقدم كلام ابن الهمام عن الحنفية ، وأن الركوع المطلوب بالنص جزء من الصلاة وكذلك السجود لقوله ﴿ اركعوا واسجدوا ﴾ قال : ولا إجمال فيهما يفترق إلى البيان ومساهاما يتحقق بمجرد الانخفاض ووضع بعض الوجه بما لا يعد سخرية مع الاستقبال ، فخرج الذقن والحذ ، قال : والطمأنينة دوام على الفعل لا نفسه ، فهو غير مطلوب به ، فوجب أن لا تتوقف الصحة عليهما بالخبر الواحد وإلا لكان نسخاً لإطلاق القاطع ، وهذا

(١) عندنا

الفرق بين أن تكون من جنس المعنى أو لا ؟ فإن الغاية هنا - وهي الطمأنينة - وصف للركوع ^(١) لتقييده بقوله « راکعاً » ، ووصف الشيء معه حتى لو فرضنا أنه ركع ولم يطمئن - بل رفع عقيب مسمى الركوع - لم يصدق عليه أنه جعل مطلق الركوع مُمَفِّيًا بالطمأنينة

وجاء بعض المتأخرين فأغرب جداً ^(٢) وقال ما تقريره : إن الحديث يدل على عدم وجوب الطمأنينة من حيث إن الأعرابي صلى غير مطمئن ثلاث مرات . والعبادة بدون شرطها فاسدة حرام ، فلو كانت الطمأنينة واجبة لكان فعل الأعرابي فاسداً ^(٣) .

(١) قوله « وصف للركوع » أقول : يريد فليس الحكم مأخوذاً من غاية الفعل ، بل هي من مسمى الركوع المقيد بالاطمئنان ، إذ الحال قيد في عاملها

(٢) قوله « وجاء بعض المتأخرين فأغرب جداً » أقول : قال ابن المهام في شرح الهداية : إن هذا الخبر يفيد عدم توقف الصحة على الاطمئنان ، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيه « فإذا انتقصت من هذا شيئاً فقد انتقصت من صلاتك » أخرج هذه الزيادة أبو داود والترمذي ، والثاني في حديث المسمى صلاته . قلت : قد قدمناها وقدمنا ما قاله الراوى من أنه كان أهون عليهم . قال : وجه الاستدلال تسميتها صلاة على رأى المصنف والباطلة ليست صلاة ، وعلى رأى غيره وصفها بالتقص والباطلة إنما توصف بالانعدام ، فلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما أمره بإعادتها ليوقعها على غير كراهة لا للفساد ، وما يدل عليه لو لم تكن هذه الزيادة تركه صلى الله عليه وآله وسلم إياه بعد أول ركعة حتى أتم ، ولو كان عدمها مفسداً لفسدت بأول ركعة ، وبعد الفساد لا يحل المضى في الصلاة ، وتقريره من الأدلة الشرعية ، وحيث وجب حمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فإنك لم تصل » على الصلاة الخالية عن الإثم ، أو عن المسنون على الخلاف . انتهى . فهم قائلون قوله الطمأنينة لإثباتهم الإثم بفرضيتها

(٣) قوله « لكان فعل الأعرابي فاسداً » أقول : هذا بناء على تحقيق أن الأعرابي لم يطمئن ، وأنه مما أساء فيه ، وقد قدمنا أن موضع الإساءة غير متعين ، إلا أن يقال قد ثبت إساءته في الصلاة ومن جملتها ما ذكر

ولو كان ذلك لم يقره النبي ﷺ عليه في حال فعله . وإذا تقرر بهذا التقرير عدم الوجوب حمل الأمر في الطمأنينة على الذنب ، ويحمل قوله ﷺ : فإنك لم تصل ، على تقدير : لم تصل صلاة كاملة

ويمكن أن يقال : إن فعل الأعرابي بمجرد لا يوصف بالحرمة عليه ، لأن شرطه ^(١) عليه بالحكم ، فلا يكون التقرير تقريراً على محرم . إلا أنه لا يكفي ذلك في الجواب ، فإنه فعل فاسد ^(٢) ، والتقرير يدل على عدم فساد ، وإلا لما كان التقرير في موضع ما يدل على الصحة ^(٣)

وقد يقال ^(٤) : إن التقرير ليس بدليل على الجواز مطلقاً ، بل لا بد من انتفاء الموانع . وزيادة قبول المتعلم لما يليق إليه - بعد تكرار فعله ، واستجاء نفسه ، وتوجه سؤاله - مصلحة مانعة من وجوب المبادرة إلى التعليم . لاسيما مع عدم خوف الفوات ، إما بناء على ظاهر الحال ، أو بوحى خاص

(١) قوله : لأن شرطه ، أقول : أى شرط وصف الفعل بالحرمة ، علم فاعله بالحكم .

(٢) قوله : لأنه فعل فاسد . . أقول : أى غير صحيح في نفسه ، وإن لم يتصف بالحرمة بالنسبة إلى فاعله الجاهل للحكم

(٣) قوله : وإلا لما كان التقرير في موضع ما دليلاً على الصحة ، أقول : أى لو لم نقل إن الفاسد لا يجوز التقرير عليه وأنه لا يكون التقرير دليلاً إلا إذا كان فاعل الفعل عالماً بحكمه كان التقرير دليلاً على صحة أى فعل حتى نعلم أن فاعله عالم بحكمه

(٤) قوله : وقد يقال ، أقول : على قولكم وإلا لما كان التقرير دليلاً على الصحة ، التقرير إنما يكون على الصحة مطلقاً إذا انتفى المانع ، وهنا لم ينتف ، فإنه أريد تقريره على الفاسد استجاء نفسه وتوجه سؤاله نفى وشأنه على فعل الفاسد وتكريره لهذه المصلحة فكانت أرجح من المسارعة إلى إنكار ما فعله ، ولم يكن التقرير دليلاً على عدم الفساد ، ولا يقال قد تعين عند أول فعل فعله الإنكار لثلاث نفوت وقته ، فاجاب بأنه لم يخش صلى الله عليه وآله وسلم الفوت بناء على ظاهر الحال وهو عدم

الوجه السابع : قوله **يُجِزُ** « ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، يدل على وجوب الرفع ، خلافاً لمن نفاه . ويدل على وجوب الاعتدال في الرفع ، وهو مذهب الشافعي في الموضعين ، وللهالكية خلاف فيهما . وقد قيل في توجيه عدم وجوب الاعتدال : إن المقصود من الرفع الفصل ، وهو يحصل بدون الاعتدال . وهذا ضعيف ، لأننا نسلم أن الفصل مقصود ، ولا نسلم أنه كل المقصود . وصيغة الأمر دلت على أن الاعتدال مقصود مع الفصل ، فلا يجوز تركها ^(١)

وقريب من هذا في الضعف استدلال بعض من قال بعدم وجوب الطمأنينة ^(٢) بقوله تعالى : **الْحُجَّ ٧٧ (اركعوا واسجدوا)** فم يأمرنا بما زاد على ما يسمى ركوعاً وسجوداً . وهذا واه جداً ، فإن الأمر بالركوع والسجود يخرج عنه المكلف بمسمى الركوع والسجود كما ذكر ، وليس الكلام فيه ، وإنما الكلام في خروجه عن عهدة الأمر الآخر - وهو الأمر بالطمأنينة - فإنه يجب امتثاله ^(٣) ، كما يجب امتثال الأول الوجه الثامن : قوله « ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ، والكلام فيه كالكلام في الركوع

الفوت ، فإن تجويزه خلاف الظاهر الغالب أو عليه بوحى خاص أن هذه الخصوصية لا تفوت ولا غيره ممن حضر واقعته ممن يستدل بتقريره على الحياة

(١) قوله « فلا يجوز تركها » أقول : أى ترك صيغة الأمر ، والمراد ترك العمل بها

(٢) قوله « من قال بعدم وجوب الطمأنينة » أقول : وهم الحنفية ، إلا أنهم قائلون بالوجوب ، إلا أنه وجوب لا تبطل به الصلاة ، بل يكون فاعلها آثماً وصلاته مجزية ، وقد سمعت كلام ابن الهمام ، وعليه ما تقدم من تقييده بالقيام ، فهو مأخوذ في صدق الرفع ، وإنما اكتفى الشارح عن إعادته بما تقدم

(٣) قوله « وهو يجب امتثاله » أقول : الحنفية يقولون يجب امتثاله ، لكن ليس بفرض فلا تفسد الصلاة بتركه ، فالأهم هنا معرفة أدلة التفرقة بين الواجب والفرض ليعلم صحة قولهم أو بطلانه

وكذلك قوله : ثم ارفع حتى تطمئن جالساً ، فيما يستبسط منه الوجه التاسع : قوله يُتْلَى ، ثم افعل ذلك في صلاتك كلها ، يقتضى وجوب القراءة في جميع الركعات ^(١) . وإذا ثبت أن الذى أمر به الأعرابى هو قراءة الفاتحة دل على وجوب قراءتها في جميع الركعات . وهو مذهب الشافعى ^(٢) . وفى مذهب مالك ثلاثة أقوال . أحدها : الوجوب فى كل ركعة ^(٣) . والثانى : الوجوب فى الأكثر ^(٤) . والثالث : الوجوب فى ركعة واحدة ^(٥) .

(١) قوله : يقتضى وجوب القراءة فى كل الركعات ، أقول : قوله : فى صلاتك كلها ، يراد بها ركعات الصلاة ، لأنه أطلق على كل ركعة صلاة من باب إطلاق الكل على الجزء ، ويحتمل أنه أراد بها الجنس أى فى جنس الصلاة فيفيد فعل المجموع فى كل صلاة ، إلا أن هذا خلاف الظاهر ، ولا توافقه قرائن القراءة من الركوع والسجود ، فانه مأمور به فى كل ركعة مطلقاً

(٢) قوله : وهو مذهب الشافعى ، أقول : ودليله واضح

(٣) قوله : الوجوب فى كل ركعة ، أقول : قال فى النهاية ^(١) : وهو المشهور عنه

(٤) قوله : الوجوب فى الأكثر ، أقول : يتصور فيما عدا النيابة

(٥) قوله : الوجوب فى ركعة واحدة ، أقول : وهو مذهب الحسن البصرى ،

وسبب الاختلاف احتمال الضمير فى قوله : كل صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن ، هل يعود على كل أجزاء الصلاة أو على بعضها ، وذلك أن من قرأ فى الكل أو فى الجزء - أعنى فى ركعة منها أو ركعتين - لم يدخل تحت قوله : لم يقرأ فيها ، وهذا الاحتمال بعينه هو الذى قال أبو حنيفة : إلا أن يترك القراءة فى بعض الصلاة - أعنى فى الركعتين الآخرين - لا يجب ، واختار مالك أن يقرأ فى الأولين من الرباعية بالحمد وسورة ، وفى الآخرين بالحمد فقط . ومذهب الشافعى أن يقرأ فى الأربع من الظهر بالحمد وسورة ، ومذهب الشافعى إلى أن ظاهر حديث أبى سعيد التابى أيضاً أنه كان يقرأ فى الأولين من الظهر قدر ثلاثين آية وفى الآخرين قدر خمس عشرة آية ولم يختلفوا فى العصر أنه كان يقرأ فى الأولين من العصر قدر خمس عشرة آية وفى الآخرين =

== قدر النصف من ذلك أفاده في بداية المجتهد ، وأنت إذا عرفت قوله ، وافعل ذلك في صلاتك كلها ، وأنه ظاهر في كل ركعة منها عرفت أن ضمير منها عائد إلى ركعات الصلاة ، وينضم إلى ذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم طول عمره وفي صلاته كلها لم يترك قراءة الفاتحة في ركعة من الركعات ، واستمرار الفعل مع انضمام قوله صلى الله عليه وآله وسلم صلوا كما رأيتموني أصلي ، ينتهز على تعين ذلك كما ينتهز ذلك الفعل مع القول على إيجاب قرآن مع الفاتحة ، إلا أنه لا بد من دليل على أنه يقتصر فيما عدا الأولين على الفاتحة ، فإن قوله وافعل ذلك في صلاتك كلها مع تقدم قوله ، ان تقرأ بالفاتحة ثم ما شاء الله ، يدل أنه يقرأ مع الفاتحة غيرها من القرآن ، وهو ظاهر قول أبي سعيد ، يقرأ في الأولين من الظهر بقدر ثلاثين آية وفي الآخرين بقدر خمس عشرة آية ، إذ لو اقتصر على أم الكتاب في الآخرين فأنها نصف الخمس الشرة تقريباً . والله أعلم . وأنهم ما استدل به على الانقصار على الفاتحة مفهوم الحصر في حديث أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمره أن يخرج فينادي في الناس أن لا صلاة إلا بقراءة فاتحة الكتاب ، أخرجه أبو داود ، وحديث عبادة بن الصامت مرفوعاً ، لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ، أخرجه الجماعة كلهم ، وقد علمت أنه عمل بالمفهوم في مقابلة النص ، والحديثان وردا في مقام البيان ، فالعمل بالنص الظاهر هو المتعين . على أنه يحتمل أنه أريد من لم يحسن الزيادة على الفاتحة كما يدل عليه ، ثم اقرأ بما تيسر معك من القرآن ، تقدم في بعض روايات الحديث وحديث ، لا صلاة إلا بقرآن ولو بفاتحة الكتاب ، أخرجه الخطيب عن أبي هريرة ، وأجيب بأنه لا يسلم مواظبته صلى الله عليه وآله وسلم على قراءة السورة مع الفاتحة ، فقد أخرج ابن خزيمة من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قام فصلى ركعتين لم يقرأ فيهما إلا بفاتحة الكتاب ، وورد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما يصرف في مواظبته عن الوجوب حديث عبد الله بن عمرو أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خطب الناس فقال ، من صلى صلاة مكتوبة أو سبحة فليقرأ بأم القرآن وقرآن معها ، فإن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأت عنه ، ومن كان مع الإمام فليقرأ بأم القرآن قبله إذا سكث . ومن صلى صلاة لم يقرأ فيها بأم القرآن ==

= فهي خداج ، ثلاث . أخرجه البيهقي وصححه السيوطي ، وحديث أبي هريرة قال : لا صلاة إلا بقراءة ، فما أعلن لنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلناه لكم ، وما أخفاه عنا أخفيناه عنكم ، فقال له رجل : أرايت يا أبا هريرة إن لم أزد على أم القرآن ؟ فقال : قد سئل عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : إذا انتهت إليها أجزأتك ، وإن زدت عليها فهو خير وأفضل ، أخرجه رزين بهذا اللفظ ، وهو في صحيح البخاري بنحوه موقوفاً على أبي هريرة ، لكن قال الحافظ ابن حجر : إن قوله ما أسمعنا وأخفاه عنا يشعر بأن جميع ما ذكر مبلغ عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فيكون للجميع حكم الرفع . واستدل لمالك وغيره في الاختصار في الآخرين على فاتحة الكتاب بحديث أبي قتادة : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ في الركعتين الآخرين بأم الكتاب ، وكان يقرأ في العصر بأم الكتاب وسورتين يطوّل في الأولى ويقصر في الثانية ، وفي الركعتين الآخرين بأم الكتاب ، أخرجه البخاري . قال ابن القيم : واقتصاره في الآخرين على الفاتحة يدل على اختصاص كل ركعة بما ذكر من قراءتها ، وحديث أبي سعيد محتمل فليس صريحاً في قراءة السورة في الآخرة ، إنما هو حزر وتخمين . انتهى . قيل : فيحتمل أنه رتل قراءة الفاتحة حتى كانت كنصف ما قرأ في الثانية من الأولين ، فانه قد كان يرتل السورة حتى تكون أطول من أطول منها ، روته عنه حفصة رضي الله عنها ، أخرجه مسلم . انتهى . على أن قوله في حديث أبي سعيد : يقرأ في الأولين من الظهر بقدر ثلاثين آية ، وفي الآخرين بقدر خمس عشرة آية ، يحتمل الاختصار على الفاتحة ، إذ مجموع الفاتحتين في الركعتين قريب خمس عشرة ، إلا أنه لا يساعده قراءة النصف من ذلك في صلاة العصر . واعلم أن حديث المسىء صلواته قد اتسع فيه نطاق الكلام ، وتجاذبت معانيه الأفهام ، وقد كنا حققنا في حواشي « ضوء النهار » أنه لا يتم حمل النقي فيه على نقي الكمال ، لما تقرر في النحو والأصول أن كلمات النقي موضوعة لنقي الحقيقة ، فتوالت لا رجل في الدار نقي الحقيقة الرجل فيها ، ونحو لا إله إلا الله وغيره ، وهذا مما لا نزاع فيه وأنه لا يحمل على خلافه من الكمال وغيره إلا لدليل ، إلا أن حديث المسىء قد عارض هذا الأصل فيه قوله فما انتقصت من ذلك انتقصت من صلواتك ، فأثبت له صلاة ناقصة ، وأنه هان =

== على الصحابة لما قال له ذلك ، فان النقصان أخف من البطلان ، فجعل القائل النقي للكمال فانه قرينة على ذلك ، قال : ولذا لم يأمره صلى الله عليه وآله وسلم بالإعادة لبطلان الأولى ، بل ليأتى بصلاة كاملة ، وإلا فان التى أساء فيها قد أجزأتها وخاصت بها ذمته . إلا أنه يرد عليه أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ارجع فصل ، أمر للجواب كما هو أصله ، ومعلوم أنها لا تجب صلاتان في يوم واحد لفريضة واحدة . وان أمره صلى الله عليه وآله وسلم بأن يصلى صلاة كاملة يرد عليه أنه إن أريد بالكمال أعلى مراتب الكمال فانه يلزم في كل صلوات العباد أو غالبها أن يؤمروا باعادتها ، لأنه لا يتحقق أعلى مراتب الكمال الذى فى صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن يأتى من الناس بمثل صلاته صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فكل ما هو دون صلاته صلى الله عليه وآله وسلم أمروا باعادتها حتماً ، ومعلوم بطلان هذا . وإن أريد رتبة من الكمال فما هى ؟ فإن قلت هى ما أمر به المسمى قلنا قد أمره صلى الله عليه وآله وسلم بالصلاة كلها من الوضوء إلى آخرها ، وهذا حقيقة الصلاة ، وكيف يحمل على ما أمر به المسمى ، وقد قيل له بعد الأمر : فإن انتقصت منها انتقصت من صلاتك ، وهو ما ورد عليه الإشكال . إذا عرفت هذا عرفت أن الأمر بالإعادة لبطلان الأولى ، وأنه يبعد حمل الحديث على نقي الكمال قوله صلى الله عليه وآله وسلم « توضعاً كما أمرك الله ، وغيره مما ورد فى حديث تعليمه بما هو معلوم أن الصلاة تتم بدونها ، وأما فهم الصحابة صحة صلاته وهوان ذلك عليهم فلا دليل فيه على أن النقي للكمال لوجوه : الاول أن فهم الصحابة ليس بحجة علينا كما يدل له حديث « رب مبلغ أفاقه من سامع ، والسامعون هم الصحابة فدل هذا أن من بلغوه قد يكون أفاقه منهم ، وهو دليل أنا مخاطبون بما نفهمه لا بما يفهمونه . والثانى احتمال أنهم فهموا أنه يثبت الآتى بالصلاة الناقصة أجر تلاوتها ونيتها ، فان الله لا يضيع عمل عامل وإن كانت غير مجزية ولا مسطرة للواجب ، وهذا الوجه اختاره ابن تيمية ونقلناه عنه فى منحة الغفار فراجع فيها فهو نفيس . الثالث أنه يحتمل أنهم فهموا أن الجمل عذر لمن لم يتم صلاته بأركانها وواجباتها ، بدليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يأمره بعد تعليمه كيفية الصلاة أن يأتى بتلك الصلاة التى وقعت الإساءة فيها ولا نقل ذلك أحد ، والاصل عدم الإعادة إلا بدليل نقلى ، فن ==

باب القراءة^(١) في الصلاة

٩٤ — الحديث الأول : عن عبادة بن الصامت رضى الله عنه أن رسول

الله ﷺ قال : لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب ،

« عبادة بن الصامت ، ابن قيس بن أصرم^(٢) أنص ————— ارى ،

أوجدنا ذلك تكلمنا معه ، فدل أنها أجزأته تلك الصلاة لجهله ، ومنه تعرف أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما كرر عليه الأمر بالإعادة وقال له مراراً ، وارجع فصل فانك لم تصل ، إلا أنه ظن أنه عالم بكيفية الصلاة ، وأن أسأته كانت عن عمد ، فإن عليهم أن من أساء في صلاته جاهلاً فانه معذور وتجزيه صلاته وإن كانت ناقصة في أجزائها . فاذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح : إنه إنما رددته مرات ليحسن تلقيه لما يلقى عليه ، ليس كذلك ، بل يحتمل أنه إنما رددته مراراً لظنه أنه مسىء عمداً مع عليه بالصلاة وكيفياتها ، فلما قال له إنه ما يحسن غيرها عليه كيفيتها . وبعد هذا تعرف أن الأظهر في الحديث أنه أمره بالإعادة لعدم صحة الصلاة بناء على ظن عليه ، وأن الجاهل تجزيه صلاته الناقصة ، وأن العالم لا تجزيه ، وأن فهم الصحابة ليس بقريئة على حمل الأمر بالإعادة على الإتيان بأكمل مما يأتى به ، والله أعلم . فان قلت : إذا كان صلى الله عليه وآله وسلم ظاناً أنه عالم بكيفية الصلاة وواجباتها المجزية فكيف يقره على الإتيان بتلك الصلاة حال إتيانه بها ، وهلا نهاه وهو فيها فانه فاعل منكر بتلعبه بالصلاة ؟ قلت : يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم ترك الإنكار عليه لطفاً وحسن خلق كما ترك الذى بال حتى فرغ من بوله ، بل نهى من نهاه حال بوله ، فلما فرغ عليه ما يحترم منه المساجد كذلك

(١) (باب القراءة) قوله « باب القراءة ، أقول : أى فعلها في الصلاة أعم

من الوجوب والندب

(٢) قوله « ابن أصرم ، أقول : بالصاد والراء مهملتين

سالمى (١) عتي (٢) بدرى (٣) . يكنى أبا الوليد . توفى بالشام (٤) . وقبره معروف به على ما ذكر (٥) . يقال : توفى سنة أربع وثلاثين (٦) بالرملة (٧) . وقيل بيت المقدس والحديث دليل على وجوب قراءة الفاتحة في الصلاة . ووجه الاستدلال منه ظاهر (٨)

(١) قوله « سالمى » ، أقول : نسبة إلى سالم وهو جده ، لأن أصرم ابن بهز بن ثعلبة بن غنم بن سالم . وعبادة أحد النقباء ، شهد العقبة الأولى والثانية ، وأخى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بينه وبين أبي مرثد الغنوى

(٢) قوله « عتي » ، أقول : بفتح المهملة والقاف ، نسبة إلى العقبة ، لأنه ممن شهد ما كما عرفت

(٣) قوله « بدرى » ، أقول شهد بدرأ والمشاهد كلها

(٤) قوله « توفى بالشام » ، أقول : وجه عمر رضى الله عنه إلى الشام قاضياً ومعلماً ، فأقام بمحصر ، ثم انتقل إلى فلسطين ومات بها ودفن بيت المقدس وقبره معروف فيها إلى اليوم ، ذكره ابن عبد البر فى الاستيعاب قال : وكان بينه وبين معاوية شئ خالفه فيه معاوية وأغلظ له فى القول ، فقال عبادة : لا أسألك بأرض واحدة ، ودخل المدينة ، فقال عمر : ما أقدمك ؟ فقال : أرجع ، فقبح الله أرضاً لست فيها ولا أمثالك . وكتب إلى معاوية : لا إمارة لك على عبادة

(٥) قوله « على ما ذكر » ، أقول : يتعلق بقوله وقبره معروف ، وهذا ذكره ابن عبد البر كما عرفت

(٦) قوله « أربع وثلاثين » ، أقول : قال ابن عبد البر وهو ابن اثنتين وسبعين سنة

(٧) قوله « بالرملة » ، أقول : بفتح الراء وسكون الميم وفتح اللام ، قال ابن عبد البر : والأول أكثر وأشهر

(٨) قوله « ووجه الاستدلال منه ظاهر » ، أقول : فان متعلق الجار والمجرور الواقع خبراً استقرار عام ، فالمعنى لا صلاة كائنة أو موجودة ، وعدم الوجود شرعاً هو أصل لعدم الصحة ، وإذا لم يصح فهو كالأعدم لفوات واجب من واجباتها وركن

إلا أن بعض علماء الأصول ^(١) اعتقد في مثل هذا اللفظ الإجمال ، من حيث إنه يدل على نفى الحقيقة ، وهي غير متفية ^(٢) . فيحتاج إلى إضمار ^(٣) . ولا سبيل إلى إضمار كل محتمل لوجهين . أحدهما : أن الإضمار إنما احتيج إليه للضرورة . والضرورة تندفع بإضمار فرد ^(٤) ، ولا حاجة لإضمار أكثر منه . وثانيهما : أن إضمار الكل قد يتناقض . فإن إضمار الكل يقتضي إثبات أصل الصحة ، ونفى الصحة يعارضه ^(٥) .

من أركانها ، فهو يتضمن الأمر المفيد بأصله للوجوب مع كونه شرطاً لإجزائها وصحتها ، ولذا قال الشارح : يدل على الوجوب . وأما تقدير كاملة كما قيل في لا صلاة لجار المسجد ، فلأن الذي أوجب تقدير المتعلق الخاص قيام الدليل على صحة الصلاة في غيره مثل قوله : جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً ، فأما رجل من أمي أدركته الصلاة فليصل ، تقدم في باب التيمم ، فأوجب تقدير كون خاص ، فهو من حذف الخبر لا من وقوع الجار والمجرور خبراً كما أفاده ابن الهمام . ويؤيد هذا حديث أبي هريرة عند ابن خزيمة مرفوعاً ، لا تجزى صلاة لا يقرأ فيها بأمر القرآن ،

(١) قوله « بعض علماء الأصول » أقول : نسب هذا القول في الأصول إلى الكرخي وأبي عبد الله وأبي الحسن الباقلاني

(٢) قوله « وهي غير متفية » أقول : موجود صورتها خارجاً

(٣) قوله « فيحتاج إلى الإضمار » أقول : ليصدق كلام الحكم ، ويتوجه النفي إلى ما يصح معه صدق الكلام

(٤) قوله « والضرورة تنفي بإضمار فرد » أقول : قال بعض محقق المتأخرين : إن الضرورة كما تندفع بتقدير البعض تندفع بتقدير الكل ، فلا مرجح لتقدير البعض على تقدير الكل . قلت : قد أشار الشارح بقوله ولا حاجة إلى أكثر منه ، أي أنه يقدر ما لا حاجة إليه لقيام البعض بها أو الكل ، وإن قام بها فقد زاد على الحاجة . ويحجب عنه أيضاً بما ذكره ذلك المحقق من أن تقدير البعض أقرب إلى الأصل الذي هو عدم الإضمار كما رجحتم أقرب المجاز إلى الأصل وهو الحقيقة

(٥) قوله « ونفى الصحة يعارضه » أقول : لا معارضة مع الترجيح ، والتعارض

وإذا تعين إضمار فرد^(١) فليس البعض أولى من البعض^(٢) ، فتعين الإجمال

وجواب هذا : أنا لا نسلم أن الحقيقة غير متفية . وإنما تكون غير متفية لو حمل لفظ « الصلاة » على غير عرف الشرع^(٣) . وكذلك لفظ « الصيام » وغيره ، أما إذا حمل على عرف الشرع ، فيكون متفياً حقيقة^(٤) . ولا يحتاج إلى الإضمار المؤدى إلى الإجمال ، ولكن ألفاظ الشارع محمولة على عرفه ، لأنه الغالب^(٥) . ولأنه المحتاج إليه فيه . فإنه بعث لبيان الشرعيات ، لا لبيان موضوعات اللغة

الظاهرى المدفوع بالترجيح غير ضائر ولا مستلزم للمناقضة كما هو معروف ، على أن قوله « يقتضى إثبات أصل الصحة » تسامح ، إذ ليس ذلك من دلالة الاقتضاء ، بل هو مفهوم ، والمفهوم لا يعارض المنطوق فلا يمتنع أن يقال لا كمال ولا صحة

(١) قوله « فإذا تعين إضمار فرد » أقول : تعين الإضمار لصديق الكلام ، والاكتفاء بالبعض لقيام^(١)

(٢) قوله « فليس البعض أولى من البعض » . أقول : ليس بعض المحتملات بالتقرير أولى من الآخر ، سواء تنافيا أو لم يتنافيا ، فصار اللفظ مجملا لعدم إيضاح المراد منه وهو معنى الجممل

(٣) قوله « على غير عرف الشرع » أقول : حتى يتم قول مدعى الإجمال إن الحقيقة غير متفية ، ولكن يقال الصلاة في عرف اللغة فقط فنصور الأركان وبعض الأركان كصلاة لا تشتمل على فاتحة الكتاب لا تسمى صلاة عند الشارع أيضاً

(٤) قوله « فتكون متفية حقيقة » أقول : فلا تتم مقدمة الخصم القائلة « والحقيقة غير متفية » بل نقول : هذه الحقيقة التى زعمت وجودها متفية شرعاً قطعاً ، فإن الصلاة الشرعية التى اعتبرها الشارع بجميع صفاتها وواجباتها

(٥) قوله « لأنه الغالب » أقول : فإن غالب ما يتكلم به عرفه الذى يقع به لبلاغ ما بعث له فهو المحتاج إليه

وقوله « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » ، قد يستدل به من يرى وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة ، بناء على أن كل ركعة تسمى صلاة ^(١) . وقد يستدل به من يرى وجوبها في كل ركعة واحدة ، بناء على أنه يقتضى حصول اسم « الصلاة » ^(٢) ، عند قراءة الفاتحة . فإذا حصل مسمى قراءة الفاتحة في ركعة وجب أن تحصل الصلاة . والمسمى يحصل بقراءة الفاتحة مرة واحدة فوجب القول بحصول مسمى الصلاة . ويدل على أن الأمر كما يدعيه أن إطلاق اسم الكل على الجزء مجاز . ويؤيده قوله ﷺ « خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، فانه يقتضى أن اسم « الصلاة » ، حقيقة في مجموع الأفعال ، لا في كل ركعة . لأنه لو كان حقيقة في كل ركعة لكان المكتوب على العباد سبع عشرة صلاة

وجواب هذا : أن غاية ما فيه دلالة مفهوم على صحة الصلاة بقراءة الفاتحة في كل ركعة ^(٣) . فإذا دل دليل خارج منطوق على وجوبها في كل ركعة كان مقدماً عليه ^(٤) . وقد استدل بالحديث على وجوب قراءة الفاتحة على المأموم ،

(١) قوله « بناء على أن كل ركعة تسمى صلاة » . أقول : إطلاق الصلاة على الركعة مجاز كما يأتي له قريباً ، فالمراد بقوله « تسمى » ، أى تطلق

(٢) قوله « على أنه يقتضى حصول اسم الصلاة » ، أقول : فان مفهوم الحديث وجود الصلاة عند قراءة الفاتحة

(٣) قوله « على صحة الصلاة بقراءة الفاتحة في كل ركعة » ، أقول : تقييده بالركعة في هذا وفي الذي قبله لأنه المعروف ، وإلا فانه أفاد المفهوم وجود قراءة الفاتحة في جملة الصلاة ، ولو فرقت الفاتحة في الركعات كما يقوله من ذهب إلى ذلك ، إلا أن هذا قول لا دليل عليه من فعل نبوى ولا صحابى ولا تابعى

(٤) قوله « كان مقدماً عليه » ، أقول : لما عرفت أن المنطوق أقوى دلالة من المفهوم . وقد استدل من أوجها في كل ركعة بحديث أبى سعيد عند ابن ماجه « لا صلاة لمن لم يقرأ في كل ركعة بالحمد وسورة » ، وفيه ضعف ، ولما في حديث المسىء صلاته من قوله « ثم أفل ذلك في كل ركعة » ، بعد أن أمره بقراءتها كما عند أحمد وابن

لأن صلاة المأموم صلاة ^(١) . فتنتفى عند انتهاء قراءة الفاتحة

حبان ، وما عند البخارى من حديث أبى قتادة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بفاتحة الكتاب فى كل ركعة ، قال الحافظ ابن حجر : وهو - مع قوله صلى الله عليه وآله وسلم - صلوا كما رأيتمونى أصلى ، - دليل على الوجوب . انتهى . قلت : ويلزم بهذا الدليل قراءة السورة فى الأولين ، فإنا لم نعلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم تركها فى صلاته . وهذا الذى يقوى دليلاً عدم وجوب قراءة الفاتحة فى كل ركعة لأن الأحاديث الدالة على وجوب قراءتها مطلقة كحديث عبادة هذا ونحوه . وأنقض ما يستدل به لوجوب قراءتها فى كل ركعة حديث المسىء صلاته ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : وافعل ذلك فى كل ركعة ، إن ثبت هذا اللفظ ، وهو بمراحل عن إيجاب الفاتحة فى كل ركعة ، لأن لفظ ذلك فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : كل ركعة ، لا يعود إلى كل ما ذكر أول الكلام اتفاقاً ، فإنه لا يعود إلى تكبيرة الافتتاح ونحوها ، وإذا لم يعد إلى كل ما ذكر تردد بين ما بقى واحتمل عوده إلى كله ومنه الفاتحة وإلى الأفعال خاصة من القيام ونحوه ، وحينئذ يكون محتملاً ، ولا يثبت أصل عظيم بمحتمل . على أنه ظاهر فى الأفعال إذ هى التى شاهدها صلى الله عليه وآله وسلم فأنكرها منه وقال له : صل فانك لم تصل ، ولم ينكر القراءة فيما يظهر ، وإنك لم عليه استوفى تعليمه لما أنكره ولما لم ينكره حتى ذكر له الوضوء ، ومعلوم أنه ما أنكر صلى الله عليه وآله وسلم منه الوضوء ، إذ لم يفعله بحضرته ، بل أراد صلى الله عليه وآله وسلم زيادة الإفادة كما كان يفعل ذلك كثيراً ، كما سأل الصحابة عن الوضوء بماء البحر فقال : هو الطهور ماؤه والحل ميتته ، فزادهم حل الميتة الذى لم يسألوه عنه صلى الله عليه وآله وسلم إفاضة عليهم للأحكام الشرعية وإفادة لما لم يحوموا حوله ، وكذلك هنا فلم تنتف صلاته إلا لعدم إقامة أفعالها ، ولهذا يقوى عود اسم الإشارة إلى الأفعال دون الأقوال ، والمحدثون سردوا حديث المسىء صلاته فى أبواب إيجاب الطمأنينة ، ويظهر من صنعهم أنها هى التى أنكرها صلى الله عليه وآله وسلم منه ، وقد قدمنا أن ألفاظ أحاديث المسىء صلاته لم تشعر بمحل الاعتراض منه صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله : لأن صلاة المأموم صلاة . . أقول : وهذا هو الذى فهمه السلف ،

فان وجد دليل يقتضى تخصيص صلاة المأموم ^(١) من هذا العموم قدّم على هذا .

ففي الصحيح لمسلم أنه قيل لأبي هريرة لما روى حديث « من صلى صلاة لا يقرأ فيها بأم القرآن فهي خداج » : أنا أكون وراء الإمام ، فقال : اقرأ بها في نفسك .. الحديث (١) قوله « فان وجد دليل يقتضى تخصيص صلاة المأموم » أقول : واستدل من خالف في ذلك بحديث « من كان له إمام فقرأه الإمام له قراءة » روى من طرق كثيرة مرفوعاً من حديث جابر بن عبد الله ، إلا أنه قال الدارقطني والبيهقي وابن عدى وفي الصحيح : إنه مرسل ، وأجيب أنه بعد تسليم إرساله فهو حجة . على أنه قد رفعه الثقات . والحاصل أنه روى مرسلًا ومرفوعاً ، والرفع زيادة ثقة فيجب قبولها . ولحديث عبادة بن الصامت عن أبي داود والترمذي « كنا خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الفجر ، فقرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فنقلت عليه القراءة ، فلما فرغ قال : لعلمكم تقرأون خلف إمامكم ؟ قلنا : نعم يا رسول الله . قال : لا تفعلوا إلا بفاتحة الكتاب ، فانه لا صلاة لمن لم يقرأ بها ، وبقوله تعالى ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾ وهذا بناء على أن الآية نزلت في الصلاة ، وهو كذلك ، لما أخرجه البيهقي عن أحمد قال : أجمع الناس على أن هذه الآية نزلت في الصلاة ، ومثله عن مجاهد . وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم « وإذا قرأ فأنصتوا » رواه مسلم بزيادة في حديث « فإذا كبر الإمام فكبروا » وقد ضعفها أبو داود وغيره . هذه أدلة من خالف ، ساقها ابن الهمام في شرح الهداية ، ولا يخفى أن حديث فقرة الإمام له قراءة عام في سرية وجهرية كما هو مدعى الحنفية ، وحديث عبادة في الجهرية ، والآية ظاهرة في الجهرية أيضاً ، إلا أنه قرر ابن الهمام الاستدلال بها على الجهرية والسرية بقوله : وحاصل الاستدلال بالآية أن المطلوب أمران : الاستماع والسكوت ، فيعمل بكل منهما ، فالأول يخص الجهرية ، والثاني لا فيجوز على إطلاقه ، فيجب السكوت عند القراءة مطلقاً انتهى . ولا يخفى تكلفه ، فإن الاستماع والإنصات إنما هو لما يسمع لغة ، إلا أن يخصه الشرع ، ولا دليل هنا كما يقول من قال في الخطبة إنه يجب الاستماع وإن لم يسمع ، قال القاضي عياض : إنما ينصت لما

والأصل العمل به

يسمع ، والثالث من الأدلة ظاهر في الجهرية أيضاً . ثم هنا عموماً لفظ قراءة الإمام والقرآن في الآية ، وحديث « إذا قرأ فأنصتوا » مع ثبوتها ، إذ معناه إذا قرأ القرآن ، وهي مخصصة بحديث عبادة المذكور في الباب والمذكور في أثناء أدلة القائلين بأن قراءة الإمام له قراءة ، وغيره من الأدلة الخاصة بالفاتحة ، فتحصل من البحث أنه لا يقرأ مع الإمام في الجهرية إلا بفاتحة الكتاب ، وأما السرية فلم تشملها الأدلة ، والأصل وجوب القراءة في الصلاة على المنفرد والمأموم ، وخص المأموم في الجهرية ما سلف ، وبقي الأصل في السرية غير معارض بما يرفع الإيجاب إلا أن يصح ما روى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فقرأ الإمام له قراءة » ، وكان في صلاة الظهر أو العصر لما قرأ خلفه صلى الله عليه وآله وسلم بعض المأمومين . وقد أخرج مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم الظهر أو العصر فقال « أى قرأ خلفى بسبح اسم ربك الأعلى » ، الحديث وفيه « قد علمت أن بعضكم خالجنها » ، ولم ينههم عن القراءة كما نهاهم في صلاة الفجر ، بل في هذا الحديث حجة أنهم كانوا يقرأون خلفه ، هذا وأما موضع قراءة المأموم فظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تفعلوا إلا بأمر القرآن » ، أنه يقرأها المأموم حال قراءة الإمام جهرًا ، وأن قارئها لا يعد منازعًا . وأبو هريرة أفق بأنه إذا كان خلف الإمام يقرأ بها في نفسه ، وهذا أحسن لعدم الدليل على وجوب الجهر ، وقد كنا نفقئ دهرًا بقراءة الفاتحة خلف الإمام جهرًا استناداً إلى ما يفيد حديث عبادة ، حتى وجدت في سنن الدارقطني ما نصه بإسناد قال الدارقطني رجاله ثقات : أن عبادة بن الصامت صلى خلف أبي نعيم صلاة الفجر ببيت المقدس ، فقرأ عبادة بأمر القرآن جهرًا وإمامه يقرأ ، فلما انصرفوا من الصلاة قال نافع لعبادة : قد صنعت شيئاً فلا أدري أنسيه هو أم سهو كان معك ؟ قال : وما ذاك ؟ قال سمعتك تقرأ بأمر القرآن وأبو نعيم يجهر ، قال : أجل صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعض الصلاة التي يجهر فيها بالقرآن فالتبست عليه القراءة ، فلما انصرف أقبل علينا بوجهه فقال : هل تقرأون إذا جهرت بالقراءة ؟ فقال بعضهم : إنا لنصنع ذلك . قال : فلا تقرأوا

٩٥ - الحديث الثاني : عن أبي قتادة ^(١) الأنصاري رضي الله عنه قال

« كان رسول الله ﷺ يقرأ ^(٢) في الركعتين الأولىين من صلاة الظهر بفاتحة الكتاب ^(٣) وسورتين ، يطوّل في الأولى ، ويُقصر في الثانية ، يُسمع الآية

بشيء إذا جهرت إلا بأم القرآن . وأخرج الدارقطني أيضاً بإسناد وصححه أن رجلاً سأل عمر عن القراءة خلف الإمام فأمره أن يقرأ ، قال : وإن كنت أنت ؟ قال : وإن كنت أنا . قال : وإن جهرت ؟ قال : وإن جهرت . وهو يحتمل أنه يقرأ بها خلفه جهرأ فيخالف فتياً أبي هريرة التي سلفت . والحاصل أنه إن جهر بها المأموم خلف إمامه فقد أحسن ، وإن أسر بها فكذلك ، وأما القول إنه يقرأ بها عند سككات الإمام أو عند فراغه من قراءة الفاتحة فقد ورد فيه حديث مرفوع أخرجه الدارقطني بلفظ : إنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « من صلى صلاة مكتوبة مع الإمام فليقرأ بفاتحة الكتاب في سككاته ، ومن انتهى إلى أم القرآن فقد أجزأه ، لكن قال الدارقطني عقيب إخراجها : فيه محمد بن عبد الله بن عبيد ضعيف . وأخرجه ابن ماجه وصححه وأخرجه البيهقي وصححه السيوطي . وأما القول بأنه يقرأ بها عقيب قراءة الإمام الفاتحة فلا أعرف له مستنداً ، إلا أن يجعل داخل تحت هذا الحديث ، لأنها من أحيان السككات ، ولكن قد عرفت الحديث . فأقرب الأقوال دليلاً ما أفاده حديث عبادة وفعله ، وإن كنا لا نقول بوجوب الجهر قلنا إن له أن يجهر وله أن يسر كما قرناه آنفاً . والله أعلم

(١) (الحديث الثاني) قال « عن أبي قتادة ، أقول : ان اسمه الحارث بن ربي

(٢) قوله « يقرأ » ، أقول : لفظه في سنن أبي داود بزيادة « كان النبي صلى الله

عليه وآله وسلم يصل بنا فيقرأ » الخ فأفاد أنه إخبار عن حالته في إمامته

(٣) قوله « بفاتحة الكتاب » ، أقول : أى في كل ركعة ، وهو يتعلق بيقراء

ومظروفه في الركعتين ، فيفيد التركيب أن القراءة بها فيهما بأن يفرقها بينهما ، لأن فاتحة الكتاب مسهما السبع الآيات المعروفة ، ولا تفيد العبارة أنه يقرأ في كل ركعة

أحياناً، وَكَانَ يَقْرَأُ فِي الْعَصْرِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ^(١) وَسُورَتَيْنِ، يُطَوِّلُ فِي
الْأُولَى، وَيُقَصِّرُ فِي الثَّانِيَةِ، وَفِي الرَّكْعَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ بِأَمِّ الْكِتَابِ. وَكَانَ
يُطَوِّلُ فِي الرَّكْعَةِ الْأُولَى مِنْ صَلَاةِ الصُّبْحِ، وَيُقَصِّرُ فِي الثَّانِيَةِ،

• الْأُولَيَانِ، ثَنِيَةِ الْأُولَى، وَكَذَلِكَ، الْآخِرَيَانِ، . وَأَمَّا مَا يَسْمَعُ عَلَى الْأَلْسِنَةِ
مِنْ، الْأَوَّلَةِ، وَتَثْنِيَّتِهَا بِالْأَوَّلَتَيْنِ فَمَرْجُوحٌ فِي اللُّغَةِ. وَيَتَعَلَّقُ بِالْحَدِيثِ أُمُورٌ:
أَحَدُهَا يَدُلُّ عَلَى قِرَاءَةِ السُّورَةِ فِي الْجُمْلَةِ^(٢) مَعَ الْفَاتِحَةِ. وَهُوَ مُتَّفَقٌ عَلَيْهِ، وَالْعَمَلُ
مُتَّصِلٌ بِهِ مِنَ الْأَمَةِ. وَإِنَّمَا اخْتَلَفُوا فِي وَجُوبِ ذَلِكَ، أَوْ عَدَمِ وَجْهِ———وَبِهِ.

بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ مَعَ أَنَّ الْمُرَادَ بِبَلَا رَيْبٍ تَنَاوُلَ الرُّكْعَتَيْنِ بِكُلِّ وَاحِدَةٍ مَيْلًا مَعَ الْمُرَادِ
اتِّكَالًا عَلَى ذَلِكَ. وَقَوْلُهُ «وَسُورَتَيْنِ، عَطَفَ عَلَى «بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، أَيْ وَيَقْرَأُ فِي
الرُّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ سُورَتَيْنِ، وَالْمُرَادُ عَلَى التَّوْزِيعِ أَيْ فِي كُلِّ رُكْعَةٍ بِسُورَةٍ وَإِنْ لَمْ تَقْدَمْ
عِبَارَةُ الْحَدِيثِ هُنَا، لَكِنْ قَدْ جَاءَ فِي الْبُخَارِيِّ صَرِيحًا مِنْ حَدِيثِ أَبِي قَتَادَةَ «وَسُورَةٍ
سُورَةٍ، وَيُرْشَدُ إِلَيْهِ هُنَا قَوْلُهُ وَيُطَوِّلُ فِي الْأُولَى وَيُقَصِّرُ فِي الثَّانِيَةِ، فَانْه تَفْصِيلٌ لِكُمِّيَّةِ
السُّورَتَيْنِ بِطَوْلِي^(١) الْأُولَى وَيُقَصِّرُ الْآخَرَى بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهَا، بَأَنَّ التَّطْوِيلَ وَالْقَصْرَ إِنَّمَا
يُظْهَرُ فِي السُّورَتَيْنِ الْآخِرَتَيْنِ، وَيَأْتِي فِيهِ احْتِمَالٌ آخَرٌ

(١) قَوْلُهُ «وَكُنْ يَقْرَأُ فِي الْعَصْرِ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ»، أَقُولُ: أَيْ فِي الرُّكْعَتَيْنِ
الْأُولَيَيْنِ، بِقَرِينَةِ قَوْلِهِ «وَسُورَتَيْنِ»، فَانْه كَمَا أَفَادَ فِي صَلَاةِ الظُّهْرِ صِفَةَ قِرَاءَةِ الرُّكْعَتَيْنِ
الْأُولَيَيْنِ، كَذَلِكَ سِيَاقُ كَلَامِهِ فِي الْعَصْرِ.

(٢) قَوْلُهُ «فِي الْجُمْلَةِ»، أَقُولُ: أَيْ فِي جُمْلَةِ الصَّلَوَاتِ، وَإِنْ كَانَ هُنَا قَدْ عَيْنَ
الرَّوَايَ عَيْنَ الصَّلَاةِ وَمَحَلَّ الْقِرَاءَةِ بِالظُّهْرِ وَالْعَصْرِ وَالْأُولَيَيْنِ مِنْهُمَا، لَكِنَّهُ لَمْ يَقُلْ فِي
كُلِّ صَلَاةٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ، فَلِذَلِكَ قَالَ الشَّارِحُ فِي الْجُمْلَةِ

وليس في مجرد الفعل ^(١) - كما قلنا - ما يدل على الوجوب ، إلا أن يتبين أنه وقع بياناً لمجمل واجب ^(٢) ، ولم يرد دلائل راجح على إسقاط الوجوب . وقد ادعى في كثير من الأفعال التي قصد لإثبات وجوبها أنها بيان لمجمل . وقد تقدم لنا في هذا بحث ^(٣) . وهذا الموضع ^(٤) مما يحتاج من سلك تلك الطريقة إلى إخراجها عن كونه بياناً ، أو إلى أن يفرق بينه وبين ما ادعى فيه كونه بياناً من الأفعال . فانه ليس معه ^(٥) في تلك المواضع إلا مجرد الفعل ، وهو موجود هنا

(١) قوله : وليس في مجرد الفعل ، أقول : الذي حكاه الصحابي ، وإنما قال : مجرد ، لأنه إذا انضم إليه كونه بياناً لواجب كان دليلاً على الوجوب

(٢) قوله : إلا أن يتبين أنه وقع بياناً لمجمل واجب ، أقول : فانه يدل على الوجوب ، لا لكونه فعلاً بل لأنه بيان للمجمل الواجب ، ولا يكفي ذلك في الدلالة على الإيجاب إلا أن ينضم إليه عدم ورود دليل راجح يدل على إسقاط الوجوب ، فانه لرجحانه يقدم على دلالة الفعل على الإيجاب ، وحاصله تقديم الراجح

(٣) قوله : وقد تقدم لنا في هذا بحث ، أقول : تقدم في باب وجوب الطمأنينة في الكلام على حديث المسىء صلواته

(٤) قوله : وهذا الموضع ، أقول : وهو قراءة السورة مع الفاتحة إن لم يقل بوجوبه احتاج من يستدل بالأفعال على الوجوب لكونها بياناً لمجمل واجب أنه يخرج مجرد الفعل - أعني قراءته صلى الله عليه وآله وسلم السورة مع الفاتحة - عن كونه بياناً بأن يدعى بأنه لا إجمال في الأمر بواجب القراءة في الصلاة ولا يكون الفعل بياناً أو يدعى أنه وقع بياناً إلا أنه حصل فارق بينه وبين غيره من الأفعال التي ادعى فيها أنه بيان لمجمل واجب ، فإن ادعى هنا أنها تجب قراءة السورة وأن الفعل بيان لمجمل واجب ولم يقل به وقد قال به في غيره كان هذا هو الشغل الذي أشار إليه الشارح في آخر بحثه في صلاة المسىء ، إلا أن يبرز أحد العذرين ، إما إخراجها عن كونه بياناً أو إبدائه فارق اقتضى القول بأن الفعل هنا ليس بياناً لواجب بخلافه ثمة

(٥) قوله : فانه ليس معه ، أقول : فإن البيان أن من سلك تلك الطريقة يجعل

الثاني : اختلف العلماء في استحباب قراءة السورة في الآخرين ^(١) . وللشافعي قولان ^(٢) . وقد يستدل بهذا الحديث على اختصاص القراءة بالاوليين فانه ظاهر الحديث ، حيث فرق بين الاوليين والآخرين فيما ذكره من قراءة السورة وعدم قراءتها ، وقد يحتمل غير ذلك ، لاحتمال اللفظ أن يكون أراد تخصيص الاوليين بالقراءة الموصوفة بهذه الصفة ، أعنى التطويل في الأولى والتقصير في الثانية ^(٣)

الثالث : يدل على أن الجهر بالشئ اليسير من الآيات في الصلاة السرية جائز مغتفر ^(٤)

الافعال أدلة على الإيجاب ليس معه في المواضع التي جعل الافعال فيها دالة على الإيجاب لكونه بياناً لمجمل واجب لا مجرد الفعل ، وقد وجدنا ، فلا بد له من أحد الأمرين المذكورين في الاعتذار ، وإلا كان ثعلباً وتحكماً

(١) قوله : في الركعتين الآخرين ، أقول : والآخرة من الثلاثية ، يعني وأما الاوليين فقد سبق أن العمل من الأمة متصل به ، وإن لم يفد صريحاً أن المراد في الركعتين الاوليين جميعاً . وعبرة القاضي عياض : أما القراءة في الصبح والجمعة والاوليين من سائر الصلوات فبسورة بعد أم القرآن أو ببعض سورة ، فلا خلاف في شرع ذلك . انتهى . ولكنه غير مستفاد من حديث الباب كما لا ينبغي

(٢) قوله : وللشافعي رضي الله عنه قولان ، أقول : وكان وجه قوله ما ورد في حديث المسىء من أمره بأن يقرأ بأم الكتاب وبما تيسر ، ثم قال : وافعل ذلك في صلاتك كلها ، وقد تقدم الكلام فيه

(٣) قوله : لاحتمال اللفظ أن يكون أراد تخصيص الاوليين بالقراءة الموصوفة بهذه الصفة ، أعنى التطويل في الأولى والتقصير في الثانية ، . أقول : بعد قوله : وفي الركعتين الآخرين بأم الكتاب ، ينتفي الاحتمال

(٤) قوله : جائز مغتفر ، أقول : لم لا يقال إنه ينبغي فعله مع كثرة الرواة في ذلك . ففي النساء من حديث البراء : كننا نصلي خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فنسمع منه الآية بعد الآية من سورة لقمان والذاريات ، ولا بن خزيمة من حديث أنس

لا يوجب سهواً يقتضى السجود^(١)

الرابع : يدل على استحباب تطويل الركعة الأولى بالنسبة إلى الثانية^(٢) ، فيما ذكر فيه . وأما تطويل القراءة في الأولى بالنسبة إلى القراءة في الثانية ففيه نظر وسؤال على من أراد ذلك^(٣) ، لأن اللفظ إنما دل على تطويل الركعة^(٤) ، وهو متردد بين

نحوه لكن قال « بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية ، وقوله في حديث الكتاب » أحياناً ، يدل على تكرار ذلك منه

(١) قوله « لا يوجب سهواً يقتضى السجود » أقول : إشارة إلى الرد على الحنفية فأنهم يقولون يسجد للسهو أن جهر في السرية

(٢) قوله « تطويل الركعة الأولى بالنسبة إلى الثانية » أقول : النفي لحديث « يطول في الأولى ويقصر في الثانية » بعد قوله « وسورتين » يحتمل أن التطويل والتقصير صفات للسورتين ، ويؤيده قوله « ويسمع الآية أحياناً » فانه وصف للسورتين ، فان الاسماع بهما أوفق ، وإن احتمل أن يكون الجميع أحوالاً من الركعتين وهو مقتضى قوله يطول الركعة

(٣) قوله « وأما تطويل القراءة في الأولى - إلى قوله - ففيه نظر وسؤال على من أراد ذلك » أقول : قال النووي وهذا ما اختلف العلماء بظاهره ، وهما وجهان لأصحابنا أشهرهما عندهم لا يطول ، والحديث متناول أنه طول بدعاء الافتتاح أو التعوذ أو سماع داخل في الصلاة ونحوه في القراءة . والثاني أنه يستحب تطويل القراءة في الأولى قصداً ، وهذا المختار ، وهو الموافق لظاهر السنة

(٤) قوله « لأن اللفظ إنما دل على تطويل الركعة » أقول : أى لفظ هذا الحديث بناء على ما عرفت من أن قوله يطول وما بعده أحوال من الركعتين كما سلف ، وهو محتمل لما ذكرناه ، فلا يتم الحصر بقوله إنما يدل على تطويل الركعة ، بل هذه إحدى الداليتين له

تطويلها بمحض القراءة ، وبمجموع منه القراءة ^(١) . فمن لم ير أى يكون مع القراءة غيرها ، وحكم باستحباب تطويل الأولى مستدلاً بهذا الحديث ، لم يتم له إلا بدليل من خارج على أنه لم يكن مع القراءة غيرها
ويمكن أن يجاب عنه بأن المذكور هو القراءة ، والظاهر أن التطويل والتقصير راجعان إلى ما ذكر قبلهما وهو القراءة

الخامس : فيه دليل جواز الاكتفاء بظاهر الحال في الأخبار ، دون التوقف على اليقين ، لأن الطريق إلى العلم بقراءة السورة في السرية لا يكون إلا بسماع كلها ^(٢) . وإنما يفيد اليقين ذلك لو كان في الجهرية . وكأنه أخذ من سماع بعضها ، مع قيام القرينة على قراءة باقيها

(١) قوله « وبمجموع منه القراءة » ، أقول : ومنه دعاء الاستفتاح والنعوذ وترتيل القراءة ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم كان في بعض الأحيان يرتل القراءة حتى تكون السورة أطول من أطول منها . وهذا وقد استدل من قال بأن القراءة فيها سواء وأن طول الأولى إنما كان بسبب دعاء الاستفتاح ونحوه ، بحديث أبي سعيد عند مسلم « كان يقرأ في الظهر في الأوليين في كل ركعة قدر ثلاثين آية ، وفي رواية لابن ماجه ان الذين حزروا ذلك كانوا ثلاثين من الصحابة ، وادعى ابن حبان أنها إنما زادت الأولى على الثانية بالترتيل ، وإلا فهما سواء في القدر المقرر

فائدة : عند أبي داود من حديث أبي قتادة زيادة إفادة وجه تطويل الأولى ، ولفظها « وظننت أنه يريد بذلك أن يدرك الناس الركعة الأولى ، ولابن خزيمة نحوه هذا من رواية أبي خالد عن سفيان عن معمر ، وروى ابن حبان من طريق سفيان عن معمر ولفظه « كنا نرى ذلك أنه يفعل ليتدارك الناس ، وبوب عليه ابن حبان « باب ذكر السبب الذي من أجله كان يطول المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم في الركعة الأولى

(٢) قوله « لأن الطريق إلى العلم بقراءة السورة في السرية لا تكون إلا بسماع كلها » ، أقول : يقال عبارة الصحابي في هذا الحديث تحتمل أنه يريد يسمعنا الآية من

فإن قلت : قد يكون أخذ ذلك بإخبار الرسول ﷺ . قلت : لفظه « كان » ظاهرة في الدوام والآثرية ، ومن ادعى أن الرسول ﷺ كان يخبرهم عقيب الصلاة دائماً أو أكثرها بقراءة السورتين فقد أبعد جداً

٩٦ - الحديث الثالث : عن جُبَيْر بن مُطْعِم رضى الله عنه قال « سَمِعْتُ النَّبِيَّ ﷺ يَقْرَأُ فِي الْمَغْرِبِ بِالطُّورِ »

٩٧ - الحديث الرابع : عن البراء بن عازب رضى الله عنهما « أن

الفاتحة أو من السورتين لصلاحية العبارة لذلك أو من كل منهما ، ثم الدليل على أنه كان يقرأ بأَم الكتاب ان لم يسمعه منها الآية ان كان عموم أدلة قراءة الفاتحة في الصلاة فليست بنص في أنها لا بد من قراءتها حتى يحزم الراوى بأنه قرأها في كل ركعة ويخبر بذلك جزماً ، فانه يحتمل أنه كان يسبح في الآخرين كما تقوله الحنفية وغيرهم ، والشارح إنما تأنس في قراءة السورة وحمل سماع الآية على أنه لا بد من الفاتحة ، نعم حديث البراء الذى أسلفناه أنه كان يسمعون الآية بعد الآية من سورة لقمان والذاريات يؤنس بأن الذى كان يسمعون من السورة لا من الفاتحة ، إلا أنه يفتقر الى دليل على تعيين الفاتحة . وكأنه ما ذكرناه . وبالجمل الدلالة على تعيين المقروء من الفاتحة والسورة ليس لمجرد سكوته صلى الله عليه وآله وسلم قائماً في الظهر ، بل لا بد من دليل على تعيين ذلك ، وحديث أبى قتادة لم يعرف فيه مستنده في تعيين الفاتحة والسورة ، وإسماع الآية لم ينهض على ذلك ، وحديث خباب عند أبى داود وغيره « إنهم كانوا يعرفون قراءته في الظهر باضطراب لحيته ، فيه إشكال أيضاً ، لأن اضطراب اللحية يكون بالدعاء والذكر فلا يدل على تعيين القراءة ، وكان الصحابة إنما أخبروا بتعيين القراءة قياساً على الجهرية ، وقال بعضهم : احتمال الذكر ممكن ، لكن جزم الصحابي بالقراءة مقبول لأنه أعرف بأحد المحتملين فقبل تفسيره . انتهى ، وفيه تأمل

النَّبِيُّ ﷺ كَانَ فِي سَفَرٍ ، فَصَلَّى الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ ، فَقَرَأَ فِي إِحْدَى الرَّكْعَتَيْنِ
بِالْثَّانِي وَالزَّيْتُونِ ، فَمَا سَمِعْتُ أَحَدًا أَحْسَنَ صَوْتًا أَوْ قِرَاءَةً مِنْهُ ،

« جبير بن مطعم ، ابن عدى بن نوفل بن عبد مناف ، قرشي نوفلي . يكنى أبا محمد .
ويقال : أبو عدى . كان من حكام قريش وساداتهم ، وكان يؤخذ عنه النسب ^(١) .
أسلم فيما قيل يوم الفتح ، وقيل عام خيبر . ومات بالمدينة سنة سبع وخمسين ، وقيل سنة
تسع وخمسين . وحديثه وحديث البراء الذي بعده يتعلقان بكيفية القراءة في الصلاة .
وقد ورد عن النبي ﷺ في ذلك أفعال مختلفة في الطول والقصر ، وصنف فيها بعض
الحفاظ ^(٢) كتاباً مفـرداً .

(١) (الحديث الثالث والرابع) قوله « وكان يؤخذ منه النسب » أقول : قال
ابن إسحق : كان جبير بن مطعم من أنسب قريش والعرب قاطبة ، وكان يقول : إنما
أخذت النسب عن أبي بكر ، وكان أبو بكر من أنسب العرب ، وكان جبير قد أتى
النبي صلى الله عليه وآله وسلم في فداء أسارى بدر وهو كافر . وروى جماعة من أصحاب
ابن شهاب عن ابن شهاب عن محمد بن جبير بن مطعم عن أبيه قال : أتيت النبي صلى الله
عليه وآله وسلم في أسارى بدر ، فوافقته وهو يصلي بأصحابه العشاء ، فسمعتنه وهو
يقول وقد خرج صوته من المسجد ﴿ إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ ، مَا لَهُ مِنْ دَافِعٍ ﴾
فكأنما صدع قلبي . وبعض أصحاب الزهري عنه يقول في هذا الخبر : فسمعه يقرأ
﴿ أَمْ خَلَقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ . أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ
لَا يوقنون ﴾ فكاد قلبي أن يطير . أفاده في الاستيعاب . فتوله « العشاء » هنا وفي
حديث الكتاب « المغرب » ، يحتمل أنه أطلقه عليهما لأن الكل من صلاة الليل ،
ويحتمل أنه إخبار عن مرة أخرى سمعه يقرأ بها في المغرب بعد إسلامه ، إلا أن
الشارح سيصرح أن هذا الحديث بما تحمله حال كفره وأداه بعد إسلامه

(٢) قوله « وصنف فيها بعض الحفاظ كتاباً مفرداً » أقول : قد قدمنا هذا البحث
وطولنا الكلام فيه بما ينفي عن الإعادة

والذي اختاره الشافعية التطويل في قراءة الصبح والظهر ، والتقصير في المغرب ^(١) ، والتوسط في العصر والعشاء . وغيرهم يوافق في الصبح والمغرب ، ويخالف في الظهر والعصر والعشاء ^(٢) . واستمر العمل من الناس على التطويل في الصبح ، والقصر في المغرب . وما ورد على خلاف ذلك من الأحاديث فإن ظهرت له علة في المخالفة فقد يحمل على تلك العلة ، كما في حديث البراء بن عازب المذكور ، فإنه ذكر أنه « في السفر ، فن يختار أوساط المفصل لصلاة العشاء الآخرة يحمل ذلك على أن السفر مناسب للتخفيف ، لا اشتغال المسافر وتعبه . والصحيح عندنا أن ما صح في ذلك عن النبي ﷺ » مما لم يكثر مواظبته عليه ، فهو جائز من غير كراهة ، كحديث جبير بن مطعم

(١) قوله « والتقصير في المغرب ، أقول : وهو مذهب مالك فإنه قال الترمذى : وكره مالك أن يقرأ في المغرب بالسور الطوال كالطور والمرسلات ، وقال الشافعي : لا أكره ذلك بل أستجبه ، وقال الحافظ ابن حجر : المعروف عند الشافعية أنه لا كراهة في ذلك ولا استحباب . انتهى . وفي الترمذى ما لفظه : وروى أن عمر كتب إلى أبي موسى أن اقرأ في المغرب بقصار المفصل ، وروى عن أبي بكر الصديق أنه قرأ في المغرب بالمفصل ثم قال : وعلى هذا العمل عند أهل العلم ، وبه يقول ابن المبارك وأحمد وإسحق . وأشار ابن القيم أن تقصيرها سنة مروان بن الحكم ، وقد أنكر عليه زيد بن ثابت كما عند النسائي من رواية أبي الأسود عن عروة عن زيد بن ثابت أنه قال لمروان : أبا عبد الملك أتقرأ في المغرب بقل هو الله أحد وإنا أعطيناك السكوتر ، وقد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ فيها بطولى الطولين المص . وفي رواية أبي داود : قلت وما طولى الطولين ؟ قال : الأعراف

(٢) قوله « وغيرهم يوافق في الصبح والمغرب ، ويخالف في الظهر والعصر والعشاء » . أقول : عبارة محتملة ، لأن المخالف في الظهر وأخويه يحتمل أنه يراد أنه يقول بطول العصر والعشاء أو يتوسط والظهر يقصر أو يتوسط ، فكان عليه تعيين ما يراد من ذلك ، والمقام غير محتمل التخيير بين الأمرين

(٣) قوله « والصحيح عندنا أن ما صح في ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : الأحاديث التي ذكرها البخاري هنا . يريد في

في « قراءة الطور في المغرب » ، وكحديث قراءة « الأعراف » ، فيها . وما صحت المواظبة عليه ، فهو في درجة الرجحان في الاستحباب ، إلا أن غيره مما قرأه النبي ﷺ غير مكروه . وقد تقدم الفرق بين كون الشيء مستحباً وبين كون تركه مكروهاً . وحديث

قراءة المغرب - ثلاثة مختلفة المقادير : الأعراف من السبع ، والطور من طوال الفصل ، والمرسلات من أوساطه . وفي ابن حبان من حديث ابن عمر أنهم قرأ بهم في المغرب بالذين كفروا وصدوا عن سبيل الله ، ولم أر حديثاً مرفوعاً فيه التخصيص على القراءة فيها بقصار الفصل إلا حديثاً في ابن ماجه عن ابن عمر نص فيه على الكافرين والإخلاص ، ومثله لابن حبان عن جابر بن سمرة ، فأما حديث ابن عمر فظاهر إسناده الصحة ، إلا أنه معلول . قال الدارقطني : أخطأ بعض رواة فيه ، وأما حديث جابر بن سمرة فقيه سعد بن سماك وهو متروك ، والمحفوظ أنه قرأ بهما في الركعتين بعد المغرب ثم قال : نعم حديث رافع في المواقيت ، يريد الذي فيه « كنا فصلى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم المغرب وينصرف أحداً وإنا لنبصر مواقع نبه » ، يدل على تخفيف القراءة ، ثم قال : ووجه الجمع أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يطيل القراءة في المغرب إما لبيان الجواز وإما لعله بعدم المشقة على المأمومين ، وليس في حديث جبير بن مطعم أن ذلك تكرر منه . وأما حديث زيد بن ثابت فقيه إشعار بذلك لكونه أنكر على مروان المواظبة على قراءة الفصل ، ولو كان مروان يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإخطب على ذلك لاحتج به على زيد ، لكن لم يرد منه فيما يظهر المواظبة على القراءة بالطوال ، وإنما أراد منه أن يتعاهد ذلك كما رآه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وفي حديث أم الفضل إشعار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في الصبح بأطول من المرسلات ، لكونه كان في حال شدة مرضه وهو مظنة التخفيف . انتهى كلامه . قلت : يشير إلى ما أخرجه البخاري وغيره ولفظه عند أبي داود عن ابن عباس أن أم الفضل بنت الحارث سمعته وهو يقرأ بالمرسلات عرفاً فقالت : يا بني لقد ذكرتني قراءتك هذه السورة أنها لآخر ما سمعت من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقرأ بها في المغرب . وفي رواية البخاري : أنها

جبير بن مطعم المتقدم مما سمعه من النبي ﷺ قبل إسلامه ، لما قدم في فداء الأسارى .
وهذا النوع من الأحاديث قليل . أعنى التحمل قبل الإسلام والآداء بعده

* * *

لآخر صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ما صلى لنا بعدها حتى قبضه الله . وقد عورض بحديث عائشة : إن آخر صلاة صلاها النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأصحابه كانت الظهر . أخرجه البخارى ، وأجيب بأن هذه صلاته بأصحابه في المسجد ، والذي ذكرته أم الفضل صلاته في بيته كما رواه النسائي ، إلا أنه وارد عليه حديث ابن شهاب في هذا : خرج الينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو عاصب رأسه في مرضه .. الحديث الذى عن أم الفضل . وأجيب عنه بأنه يحتمل على أن المراد في مكانه الذى كان راقداً فيه . فتجتمع الروايات . قلت : وقد يدل لهذا ما عند الترمذى عن أنس أنه رآه يوم الاثنين وتوفى من آخر ذلك اليوم ، وفيه تأمل ، والأولى في الجمع بين الروايات أن تحمل الرواية المطلقة عن أم الفضل على المقيدة ، وأن المراد آخر صلاة صلى بهم المغرب ما صلى بعدها مغرباً ، ورواية عائشة آخر صلاة صلاها بهم مطلقاً ، لتجتمع الروايات ويسلم حديث أم الفضل من الاضطراب والنقصان لو حمل على نفي صلاة صلاها بهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعدها ثبتت من طرق غيرها ، ويكون مورد حديث أم الفضل في إرادتها صلاة المغرب واحداً وهو جمع ظاهر هذا ، وأما ما ادعاه أبو داود بأنه نسخ التطويل فترده هذه الرواية فإنها آخر صلاة صلاها بهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وكذا ما ادعاه الطحاوى من أنه لا دلالة في الأحاديث الثلاثة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ كل السورة من المرسلات والطور والأعراف ، ولا يخفى أن هديه صلى الله عليه وآله وسلم الذى استمر عليه كان إكمال ما يقرأ من السورة ، فدعى خلاف هذا الظاهر مدع لخلاف ما كان عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد رده ابن حجر وأطال فيه المقال . هذا وقد عرفت بما سردناه ما أشار اليه الشارح المحقق

٩٨ — الحديث الخامس : عن عائشة رضى الله عنها ، أن رسول الله ﷺ بعث رجلاً على سرية^(١) . فكان يقرأ لأصحابه في صلاتهم ، فيختم بقُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ . فلما رجعوا ذكروا ذلك لرسول الله ﷺ ، فقال : سلوه لائى شئ يصنع ذلك ؟ فسأله . فقال : لأنها صفة الرحمن عز وجل ، فأنا أحب أن أقرأها . فقال رسول الله ﷺ : أخبروه أن الله تعالى يحبها ،

(١) (الحديث الخامس) عن عائشة قال ، رجلا على سرية . . أفول : أخرج البخارى هذا الحديث فى كتاب التوحيد ، وأخرج هنا فى الصلاة فى باب الجمع بين السورتين فى ركعة حديث أنس : كان رجل من الأنصار يؤمهم فى مسجد قباء فكان كلما افتتح بسورة يقرأ لهم بها فى الصلاة عما يقرأ افتتح قل هو الله أحد حتى يفرغ منها ثم يقرأ سورة أخرى معها ، وكان يصنع ذلك فى كل ركعة ، فكلّمه أصحابه وقالوا إنك تفتتح بهذه السورة ثم لا ترى أنها تجزيك حتى تقرأ بأخرى ، فاما أن تدعها وتقرأ بالأخرى ، فقال : ما أنا بتاركها ، إن أحببت أن أوكم بذلك فعلته وإن كرهتم تركتم . وفيه أنه قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : يا فلان ما يمنعك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك ، وما يحملك على لزوم هذه السورة فى كل ركعة ؟ فقال : إني أحبها . فقال : حبك إياها أدخلك الجنة . فاختلف فى اسم الرجل هذا ، ثم هل هى قصة واحدة أو قصتان ، وذكر ابن منده أن اسم هذا الرجل الذى فى حديث أنس كلثوم ابن الهدم ، والاعتراض عليه بأن كلثوم بن الهدم مات فى أوائل ما قدم صلى الله عليه وآله وسلم المدينة قبل بعث السرايا . وفى حديث عائشة أنه كان أمير سرية مندبع بأنه ليس فى الحديث دليل على أن الذى كان يؤمهم فى مسجد قباء هو أمير السرية ، والذى فى حديث عائشة أنه اتفق أن الرجلين معاً وقع لهما قراءة سورة الإخلاص مع غيرها . ثم الذى أمهم فى مسجد قباء ذكر أنه يحبها والذى كان فى السرية ذكر فى الاعتذار أنها صفة الرحمن وأنه يحب أن يقرأ ذلك وكان يبدأ بها ، وهذا كان يختم بها ، وهذا قال لهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سلوه : وذلك قال له النبي صلى الله

قولها ، فيختم بقل هو الله أحد ، يدل على أنه كان يقرأ بغيرها ^(١) . والظاهر : أنه كان يقرأ ﴿ قل هو الله أحد ﴾ مع غيرها في ركعة واحدة ، ويختم بها في تلك الركعة ، وإن كان اللفظ يحتمل أن يكون يختم بها في آخر ركعة يقرأ فيها السورة . وعلى الأول يكون ذلك دليلاً على جواز الجمع بين السورتين ^(٢) في ركعة واحدة ، إلا أن يريد الفاتحة معها ^(٣) .

وقوله « إنها صفة الرحمن » ، يحتمل أن يراد به أن فيها ذكر صفة الرحمن ^(٤) ، كما

عليه وآله وسلم ما يملك أن تفعل ما يأمرك به أصحابك ، فالأظهر أنهما قصتان (١) قوله « يدل على أنه كان يقرأ بغيرها » ، أقول : أما إذا كانت القصة واحدة في صاحب السرية وصاحب قباء بمعنى أنه كان يصلي بهم في مسجد قباء كذلك ، ثم لما صار أمير سرية صلى بهم كذلك ، وأنه وقع من أهل مسجده الاستنكار ثم أجاب بما أجاب ، ووقع من أهل سريته ما وقع من أهل مسجده ، فالأمر واضح أنه كان يقرأ معها غيرها

(٢) قوله « وعلى الأول يكون ذلك دليلاً على جواز الجمع بين السورتين » . أقول حديث مسجد قباء واضح في ذلك ونص فيه ، ولذا جعله البخاري دليل الجمع بين السورتين في ركعة وبوب عليه . أما حديث عائشة هذا فيحمل كما قاله الشارح المحقق (٣) قوله « إلا أن يريد الفاتحة معها » . أقول إلا أن يقال إنهم أرادوا بالجمع بين السورتين الذي كان يقرأ الفاتحة وسورة قل هو الله أحد في كل قراءة الركعتين ، أى يجعل ختام كل ركعة قل هو الله أحد مع الفاتحة فقط ، وأنهم استنكروا كونه يكررها بعينها في الركعتين معاً ، هذا يحتمل

(٤) قوله « يحتمل أن يراد به أن فيها صفة الرحمن » . أقول في الفتح لأن فيها أسماءه ، وأسماءه مشتقة من صفاته ، فيحتمل أن يكون قال ذلك مستنداً إلى شيء سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم إما بطريق النصوصية وإما بطريق الاستنباط . وقد أخرج البيهقي في باب الأسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس أن اليهود أتوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا : صف لنا ربك الذي تعبد ، فأنزل الله ﴿ قل

إذا ذكر وصف فعبّر عن ذلك الذكر بأنه الوصف ، وإن لم يكن ذلك الذكر نفس

هو الله أحد ﴿ إلى آخرها فقال : هذه صفة ربى عز وجل . قال : وفى حديث الباب حجة لمن قال إن لله صفة وهو قول الجمهور ، وشذ ابن حزم فقال : هذه لفظة اصطلاح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم يثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن أحد من أصحابه ، فإن اعترضوا بحديث الباب فهو من أفراد سعيد بن أبي هلال وفيه ضعف . وعلى تقدير صحته فقل هو الله أحد صفة الرحمن كما جاء فى هذا الحديث ولا يزداد عليه ، بخلاف الصفة التى يطلقونها فانها فى لغة العرب لا تطلق إلا على جوهر أو عرض ، كذا قال ، وسعيد متفق على الاحتجاج به ولا يلتفت إليه فى تضعيفه ، وكلامه الآخر مردود باتفاق الجميع على إثبات الأسماء الحسنى ، والأسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات ، لأنه إذا ثبت أنه حى مثلاً فقد وصف بصفة زائدة على الذات ^(١) وهى صفة الحياة ، ولولا ذلك لوجب الاختصار على ما ينبى على الذات فقط ، وقال تعالى ﴿ سبحان ربك رب العزة عما يصفون ﴾ فزه نفسه عما يصفونه من صفات النقص ، ومفهومه أن وصفه بصفات الكمال مشروع . انتهى . قلت : يظهر من كلام ابن حزم أنه يقول إنه لا يطلق لفظ صفة على شىء مما يطلق عليه تعالى ، بل هى أسماء حتى قال تعالى ﴿ والله الأسماء الحسنى فادعوه بها ﴾ وقول الحافظ إن فى أسمائه صفات مصادرة لأنه يقول ما ثبت إطلاق صفة على شىء مما يطلق عليه فلا يطلقها عليه ، ثم يقسم ما يطلق عليه تعالى إلى أسماء وصفات اصطلاح نحوى ويأتى وكلامى لا لغوى ^(٢) إنما يبقى النزاع مع ابن حزم فى الإتيان بدليل يدل على أنه أطلق الشارع على أسمائه أنها صفات وإلا كان دعواهم الإطلاق بغير دليل ، إلا أن يدعى أن الأصل جواز الإطلاق ، فالدليل على ابن حزم فى أنه لا يطلق على الألفاظ التى يطلق

(١) قلت والفرق بين الأسماء والصفات أن الأسماء تدل على الذات والصفات تدل على معنى قائم بالذات وهى أسماء أيضاً

(٢) قلت تطلق أسمائه تعالى وصفاته على حقيقة ولا تشابه أسماء المخلوقين بل أسماؤه وصفاته تليق بجلاله . ولشيخ الإسلام ابن تيمية كلام فى ذلك فى شرح الاصفهانية والفرقان فراجع

الوصف . ويحتمل أن يراد به غير ذلك^(١)، إلا أنه لا يختص ذلك بقل هو الله أحد .
ولعلمها خست بذلك لاختصاصها بصفات الرب تعالى دون غيرها
وقوله ﷺ : أخبروه أن الله تعالى يحبه ، يحتمل أن يريد بمحبته قراءة هذه
السورة . ويحتمل أن يكون لما شهد به كلامه من محبته لذكر صفات الرب عز وجل ،
وصحة اعتقاده

* * *

٩٩ — عن جابر رضى الله عنه ، أن النبي ﷺ قال لمعاذ : فَلَوْلَا صَلَّيْتَ
بِسَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ، وَالشَّامِسِ وَضُحَاهَا ، وَاللَّيْلِ إِذَا يَغْشَى ؟ فَإِنَّهُ يُصَلِّي
وَرَاءَكَ الْكَبِيرُ وَالضَّعِيفُ وَذُو الْحَاجَةِ ،

أما حديث جابر وهو الحديث السادس فلم يتعين في هذه الرواية في أى صلاة قيل
له ذلك^(٢) ، وقد عرف أن صلاة العشاء الآخرة طَوَّلَ فيها معاذ بقومه . فبدل ذلك

عليها تعالى إلا ما سمع عن الشارع ، وأنه كما أن أسمائه تعالى توقيفية كذلك ما تطلق
أسماءه لا بد من الشارع . هذا محل النزاع . والدليل على المجيز أو على المانع ، إذ هو
ناقل عن الأصل من الإباحة فيحتاج إلى الدليل ، والمجيز إن ادعى صحة الإطلاق
شرعياً فعليه الدليل ، وإن كان الأصل فلا دليل عليه

(١) قوله : غير ذلك ، أقول : كأنه يريد الدليل على توحيد الله وتغزيه ، وكل
هذا يحتمل تكبير أمر الرسول ، ولذا قال : إلا أنه لا يختص ذلك بقل هو الله أحد ،
ثم أبان وجه اختصاصها بأنها لاشتغالها على صفات الرب دون غيره أى دون غير
صفاته ، فانها لم تشتمل على الأحكام ونحوها ، ويحتمل دون غيرها من السور الدالة
على التوحيد ، وأيضاً فانها لم تفرد لذلك بل دلت على غيرها

(٢) قوله : وأما حديث جابر وهو الحديث السادس ، أقول : اعلم أن في
حديث جابر قصة اختصرها المصنف ، ويأتى بالمرفوع منها ، وهى أن معاذاً كان يصلى

على استحباب قراءة هذا القدر في العشاء الآخرة . ومن الحسن أيضاً قراءة هذه السور بعينها فيها ، وكذلك كل ما ورد عن النبي ﷺ من هذه القراءة المختلفة . فينبغي أن تفعل . ولقد أحسن من قال من العلماء : اعمل بالحديث ولو مرة ، تكن من أهله

• • •

باب ترك الجهر

بسم الله الرحمن الرحيم

١٠٠ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضي الله عنه « إن النبي

ﷺ وأبا بكر وعمر - رضي الله عنهما - كانوا يستفتحون الصلاة ^(١) بالحمد لله رب العالمين ^(٢) ،

وفي رواية « صَلَّيْتُ مَعَ أَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُمَانُ ، فَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا مِنْهُمْ

يَقْرَأُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ »

مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم يرجع فيصل بقرمه بنى سلة ، وأنه صلى بهم العشاء يقرأ بالبقرة والنساء ، فانصرف رجل فبلغه أن معاذاً نال منه ، فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه معاذاً ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم « أفنان أنت يا معاذ ، ثلاث مرات ، « لولا صليت بسم اسم ربك الأعلى ، الحديث ، وسيأتي بطوله والكلام عليه

(١) (باب ترك الجهر بسم الله الرحمن الرحيم : الحديث الأول) قال « كانوا يفتحون الصلاة ، أقول : أى القراءة فيها . وقد وقع كذلك في بعض الطرق في البخارى بلفظ « يفتحون القراءة ، وإلا فافتتاح الصلاة حقيقة بالتكبير

(٢) قوله « بالحمد ، أقول : بضم الدال حكاية

ولمسلم^(١) صَلَّيْتُ خَلْفَ النَّبِيِّ ﷺ وَأَبَى بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ . فَكَانُوا يَسْتَفْتِحُونَ بِالْحَمْدِ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، لَا يَذْكُرُونَ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ فِي أَوَّلِ قِرَاءَةٍ وَلَا فِي آخِرِهَا^(٢) ،

(١) قوله «ولمسلم» ، أقول : أعلت رواية مسلم هذه بوجهين : أحدهما مدفوع فلا يطوّل بذكره ، وثانيهما أن الحديث اشتمل على صنعة مدلس وهو الوليد فلا ينفعه تصريحه بالتحديث ، فانه اشتهر بتدليس التسوية^(١) وقد تعقب هذا أيضاً . واعلم أن الحديث الذى لمسلم لا يناسب الترجمة ، إلا أن يحمل الترك على عدم السماع

(٢) قوله «ولا فى آخرها» ، أقول : من باب المبالغة فى النفي ، وإلا فانه معلوم أنها ليست فى آخر الفاتحة ولا غيرها من السور ، أو لعله يريد السورة التى بعدها وأطلق عليها آخر الفاتحة مجازاً . واعلم أن هذا الحديث اختلفت ألفاظه ، ففى بعضها «كانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين» ، وهى رواية الأكثر ، وفى بعضها «لم أسمع منهم أحداً يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم» ، وفى بعضها «ما كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم» ، أخرجهما الدارقطنى والخطيب ، وفى بعضها «كانوا يسرون بها» ، أخرجه ابن خزيمة ، وفى بعضها «فلم يسمعا قراءة البسم الله الرحمن الرحيم» ، وفى بعضها «كانوا يقرأون بسم الله الرحمن الرحيم» ، قال ابن عبد البر : هذا اضطراب لا يتوهم معه حجة لأحد الفقهاء الذين يقرأون بسم الله الرحمن الرحيم والذين لا يقرأون بها ، وقد سئل أنس عن ذلك فقال : كبرت ونسيت . ولكن الحافظ فى الفتح تعرض لردّ دعوى الاضطراب وأطال فيه ، إلا أنه تعقبه الزرقانى فى شرح الموطأ وقال ما قرر ابن عبد البر وقال : الحق مع ابن عبد البر ومن وافقه . وقد أخرج أحمد وابن خزيمة فى صحيحه والدارقطنى وصححه إسناده من رواية أبى سلية

(١) قلت تدليس التسوية هو أن يرفع الراوى شيخه إلى طبقة شيخ شيخ الشيخ ويخفف ما بينهما فيظن القارىء أو السامع أن ليس بينهما أحد ، ولا يعرف ذلك إلا النقاد من المحدثين

أما قوله ، كانوا يستفتحون الصلاة بالحمد لله رب العالمين ، فقد تقدم الكلام في مثله ^(١) ، وتأويل من تأول ذلك بأنه كان يتدىء بالفاتحة قبل السورة .
وأما بقية الحديث فيستدل به من يرى عدم الجهر بالبسملة في الصلاة . والعلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب ^(٢) . أحدها : تركها سرّاً وجهرّاً ، وهو مذهب مالك . الثاني : قراءتها سرّاً لا جهرّاً ، وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد . الثالث : الجهر بها في الجهرية . وهو مذهب الشافعي

والمتيقن من هذا الحديث عدم الجهر . وأما الترك أصلاً فمحتمل ، مع ظهور ذلك في بعض الالفاظ ^(٣) ، وهو قوله ، لا يذكرون . وقد جمع جماعة من الحفاظ باب الجهر ، وهو أحد الأبواب التي يجمعها أهل الحديث ، وكثير منها - أو الأكثر - معتل ، وبعضها جيد الإسناد إلا أنه غير مصرح فيه بالقراءة في الفرض أو في الصلاة ^(٤)

سعيد بن زيد قال : سألت أنس بن مالك أكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستفتح بالحمد لله رب العالمين أو بسم الله الرحمن الرحيم ؟ فقال : إنك لتسألني عن شيء لا أحفظه ولا سألتني عنه أحد قبلك . وقد تعقبه الحافظ في الفتح

(١) قوله ، وقد تقدم الكلام في مثله ، أقول : يريد الذي تقدم في حديث عائشة ، كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يفتح الصلاة بالتكبير والقراءة بالحمد لله رب العالمين ، وتقدم فيه الكلام

(٢) قوله ، والعلماء في ذلك على ثلاثة مذاهب ، أقول : الخلاف بين العلماء في ذلك طويل مشهور ، وقد أفرد بالتصنيف ، فصنف فيه أبو أسامة المقدسي مجلداً ضخماً ، وقبلة سليم الرازي ، وابن عبد البر . وترك الشارح قولاً رابعاً وهو التخيير ، فمن شاء جهر ومن شاء خافت ، وهو مذهب ابن أبي ليلى وإسحق والحكم

(٣) قوله ، مع ظهور ذلك في بعض الالفاظ ، أقول : أي ظهور الترك أصلاً ، وهو في رواية ، لا يذكرون ، إلا أنها تحتل التأويل ، أي لا يذكرون جهرّاً ، ولذا قال المحقق ، مع ظهور ذلك ، وبهم يجعله غير محتمل

(٤) قوله ، إلا أنه غير مصرح فيه بالقراءة بالفرض أو في الصلاة ، أقول :

وبعضها فيه ما يدل على القراءة في الصلاة إلا أنه ليس بصريح الدلالة على خصوص التسمية . ومن صحيحها حديث 'نعم بن عبد الله المجرم' (١) قال : كنت وراء أبي هريرة فقرأ بسم الله الرحمن الرحيم . ثم قرأ بأم القرآن ، حتى بلغ ﴿ولا الضالين﴾ ثم قال : آمين ، وقال الناس : آمين . ويقول كلما سجد : الله أكبر ، وإذا قام من الجلوس قال : الله أكبر ويقول إذا سلم : والذي نفسى بيده ، إني لأشبهكم صلاة برسول الله ﷺ . وقريب من هذا في الدلالة والصحة (٢) حديث المعتمر بن سليمان . وكان يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم ، قبل فاتحة الكتاب ، وبعدما ، ويقول : ما آلو أن أقتدى بصلاة أبي . وقال أبي : ما آلو أن أقتدى بصلاة أنس . وقال أنس : ما آلو أن أقتدى بصلاة رسول الله ﷺ . . وذكر الحاكم أبو عبد الله : أن رواية هذا الحديث عن آخرهم ثقات

وإذا ثبت شيء من ذلك فطريق أصحاب الجهر أنهم يقدمون الإثبات على النفي

غالب الأحاديث التي ساقها أي الحديث والتفسير أيضاً دالة على البسمة من القرآن ونحوه ، وكأنه يشير إلى هذا الشارح المحقق

(١) قوله : ومن صحيحها حديث نعم ، أقول : أخرجه ابن حبان في صحيحه وغيره ، وقوله قبله : إلا أنه ليس بصريح الدلالة ، وذلك أن قوله : إني لأشبهكم صلاة برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ليس صريحاً في أن كل ما فعله من فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيها ، لاحتمال أنه أشبههم في معظم أفعالها وأقوالها ، وأما تأويل ابن الهمام الحديث بأنه غير مستلزم للجهر لجواز سماع نعم مع إخفاء أبي هريرة فإنه مما يتحقق إذا لم يبالغ في الإخفاء مع قرب المقتدى ، فلا يخفى بعده وتكلفه

(٢) قوله : وقريب منه في الدلالة والصحة . . أقول : أخرجه الحاكم كما يشير إليه الشارح ، وإنما قال : قريب ، لأنه قال الراوي : ما آلو - أي أقصر - أن أقتدى بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ودلالته أخفى من دلالة الأول ، ثم فيه الاحتمال الماضي وأن المراد في معظم الصلاة أقوالاً وأفعالاً

ويحملون حديث أنس على عدم السماع . وفي ذلك بعد ، مع طول مدة صحبته ^(١) وأيد المالكية ترك التسمية بالعمل المتصل من أهل المدينة . والمتيقن من ذلك - كما ذكرناه في الحديث الأول - ترك الجهر ^(٢) ، إلا أن يدل دليل صريح على الترك مطلقاً

(١) قوله « مع طول صحبته » أقول : فانه صحب النبي صلى الله عليه وآله وسلم عشر سنين ثم صحب الخلفاء الثلاثة خمساً وعشرين سنة ويصلى خلفهم الصلوات كلها وهم يجهرون بالتسمية ولا يسمعونها ، هذا في غاية البعد

(٢) قوله « والمتيقن من ذلك ترك الجهر » أقول : إن ترك الجهر بها هو المتيقن من حديث أنس ، ولكن مع اضطرابه كما عرفت لا تنتهض به دلالة . وهذه المسألة قد تكررت فيها أنظار العلماء وطال الخوض من الجانبين : من جانب من يقول بالجهر ، ومن جانب من يقول بالخافتة ، وللسيد العلامة محمد بن إبراهيم الوزير في العواصم بحث طويل في ذلك ، ومرد اثني عشر وجهاً فيما يتعلق بها ، ويظهر منه ترجيح الإسرار ، وخالفه المنار قائلاً : إن أدلة الجهر وخلافه متعارضة ، والأصل أنها من جملة آيات السورة ، فمن ادعى صفة مخالفة فعليه الدليل الناقل عن الأصل المذكور ، ورجح هذا الأصل بوجوه : منها ترجيح رواية علي رضي الله عنه على رواية أنس وابن المغفل لقربه منه صلى الله عليه وآله وسلم في صف الصلاة إذ هو رأس أولى الأحلام ، ثم معه ابن عباس وابن عمر . قلت : إلا أنه نقل السيد محمد بن إبراهيم أنه وقع من علي الجهر والخافتة فقال : ورواية الجهر والخافتة مشهورة عنه ، ثم ابن عباس كان صغيراً في عصره صلى الله عليه وآله وسلم أصغر من أنس ، فليسا من أولى الأحلام حينئذ ، يقال مسلم هذا إن كان أنس في عصره صلى الله عليه وآله وسلم صغيراً فهذا هو يقول إنه لم يسمعها من الخلفاء الثلاثة وقد لازمهم خمساً وعشرين سنة ، وصار من أولى الأحلام المأمورين أن يلوا الإمام في أول صف ، قال : ثم إن البسمة تقع في وجه تكبيرة الإحرام وتكبير النقل والحركة فلا يسمع البسمة ، قلت : هذا يتم لغير أهل الصف الأول ، وفي غير الركعة الثانية ، فان تكبير النقل ليس فيه ما يشوش سماع

باب سجود السهو

١٠١ - الحديث الأول : عن محمد بن سيرين ^(١) عن أبي هريرة ^(٢) قال

« صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلِ اللَّهِ وَبِالنَّبِيِّ ﷺ » ^(٣)

الجهر بالبسملة . ثم الكلام في البسملة في الفاتحة وفي غيرها من السور ، فبأنه يتم العذر في الفاتحة فكيف يتم في السورة بعدها ، وذكر من المرجحات رؤيا نبوية قاضية بأن البسملة تبع للسورة جهرًا وسرًا دائمًا ، وقال ابن القيم في الهدى : كان صلى الله عليه وآله وسلم يجهر ببسم الله الرحمن الرحيم تارة ويخفيها تارة ، ولا ريب أنه لم يكن يجهر بها دائمًا في كل يوم وليلة ست مرات . هذا واعلم أن الجهر بالبسملة أورد فيه الدارقطني في سننه عدة أحاديث بأسانيدها ، ولم يتكلم على ضعف رجالها كما هي عادته في هذا الكتاب ، ثم ذكر بعد سردها أنه قد ألف في الجهر بها مؤلفاً مستقلاً ، ولولا خوف الإطالة لنقلنا منه الكلام ، لكننا اكتفينا بالإشارة إليه والدلالة عليه ، لكنه قال ابن الأثير : قال ابن تيمية : رويناه عن الدارقطني أنه قال : لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الجهر حديث ، وعن الدارقطني أنه صنف بمصر كتاباً في الجهر بالبسملة فأقسم بعض المالكية أهل المعرفة الصحيحة أنه لم يصح في الجهر بها حديث

(١) (باب سجود السهو ، الحديث الأول) قال « عن محمد بن سيرين ، أقول :

خالف المصنف قاعدته في ذكر التابعي لشيء سنده

(٢) قوله « عن أبي هريرة ، أقول : اعلم أن حديث أبي هريرة هذا حديث

جليل غزير الفوائد ، أظن الحافظ ابن عبد البر وغيره في الكلام عليه ، وأفرده بالتأليف الحافظ ^(١) الدين العلائي ، وأوصل ابن العربي فوائده في الكتاب إلى مائة وخمسين فائدة

(٣) قوله « صَلَّى بِنَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَلِ اللَّهِ وَبِالنَّبِيِّ ﷺ » ، أقول : هو ظاهر في

إِحْدَى صَلَاتِي الْعِشِيِّ^(١) - قَالَ ابْنُ سِيرِينَ: وَسَمَّاها أَبُو هُرَيْرَةَ^(٢)، وَلَكِنْ نَسِيتُ أَنَا. قَالَ: فَصَلَّى بِنَارِ كَعْتَيْنِ، ثُمَّ سَلَّمَ. فَقَامَ إِلَى خَشَبَةٍ مَعْرُوضَةٍ فِي

حضور أبي هريرة هذه الصلوات، وحمله الطحاوي على المجاز وأن المراد صلى بالمسلمين، لأن الزهري قال: إن صاحب القصة استشهد ببدر قبل إسلام أبي هريرة، إلا أنه رد عليه ابن عبد البر باتفاق أئمة الحديث أن الزهري وهم في ذلك لظنه أن صاحب القصة هو ذو الشمالين واسمه عمرو بن فضلة الخزاعي، وكانت وفاته ببدر، وإنما صاحب القصة ذو اليمين وقد تأخر بعد موت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وحدث بهذا الحديث كما أخرجه الطبراني وغيره، قال قوم: وجه الجمع أن القصة حصلت لكل واحد من ذى اليمين وذى الشمالين، كان يقال له ذلك وذلك

(١) قوله «العشي»، أقول: بفتح العين المهملة وكسر الشين المعجمة وتشديد الياء التحتية

(٢) قوله «سماها أبو هريرة»، ولكن نسيت أنا، أقول: وقع عند مسلم زيادة «إما الظهر وإما العصر»، وعند البخاري «الظهر أو العصر»، وعندهما أيضاً «الظهر، من غير شك» وعند مسلم الغير^(١) من غير شك، وكذا عند البخاري. وهذا الاختلاف يحتمل أن يكون من الرواة، ويحتمل أن يكون أبو هريرة شك فرواه كثير عنه على الشك، لكن قول ابن سيرين «سماها أبو هريرة ولكن نسيت»، يدل على أن الشك من غير أبي هريرة، إلا أنه روى النسائي عن أبي هريرة ولفظه «صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إحدى صلاتي العشاء»، قال أبو هريرة «ولكنني نسيت»، فالظاهر أن أبا هريرة روى الحديث كثيراً على الشك، وكان ربما غلب على ظنه أنها الظهر فجزم بها وتارة أنها العصر فجزم بها، ثم طرأ الشك في تعيينها على ابن سيرين، قال الحافظ العراقي: الصواب أنها قصة واحدة، وأن الشك من أبي هريرة لرواية النسائي وهي صحيحة، ثم طرأ على ابن سيرين. قلت: إلا أنه

(١) كذا بالأصل ولعلها: العصر

المَسْجِدِ ، فَأَنكَأَ عَلَيْهَا ، كَأَنَّهُ غَضَبَانُ ^(١) . وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى الْيُسْرَى ، وَشَبَكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ ^(٢) ، وَخَرَجَتِ السَّرْعَانُ ^(٣) مِنْ أَبْوَابِ الْمَسْجِدِ . فَقَالُوا :

لا يخفى على الحذّاق في الأخبار المحافِظين على حفظ الآثار واستيفائها والتثبت عند مواقع الالتباس أنه يبعد أن يطرأ الشك على إمام بعد إمام ، وإن رواية النسائي وإن صحت ظاهراً فهي معلولة معارضة برواية الصحيحين التي أثبتت أن أبا هريرة سماها وإنما نسيها ابن سيرين بحيث لا يمكن الجمع بين الروایتين فيها وهي من طريق واحد وهو ابن سيرين فإنها بمثابة قول سماها أبو هريرة ما سماها والله أعلم . قال الحافظ ابن حجر : ويترجح رواية العصر بأن روى حديث عمران بن الحصين في قصة ذي الـيدین واقفوا على أنها العصر ، قيل هذا ميل منه إلى أن قصة عمران بن حصين وأبي هريرة واحدة ، وهو خلاف ما عليه ابن خزيمة وغيره .

(١) قوله « فَأَنكَأَ عَلَيْهَا كَأَنَّهُ غَضَبَانُ » أقول : قال الفاكهاني في شرح العمدة : غضبه صلى الله عليه وآله وسلم - قال بعض المتأخرين في هذا الوقت - خفي علينا سببه ، ولعل الصحابة عبروا بالغضب عما ظهر عليه من قبض نشأ من مطالعته الجلال وهيبته والله يقبض ويبسط ، وإلا فلا موجب له . قال قلت : يريد لا موجب له ظاهر ، وإلا فحاشاه صلى الله عليه وآله وسلم أن يظهر عليه حالة لا موجب لها أصلاً

(٢) قوله « وَشَبَكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ » أقول : بوب عليه البخاري . باب شبك الأصابع في المسجد ، وذكر الحديث هنا ، وقد وردت أحاديث مرسلة ومسندة في النهي عن التشبيك ، وجمع بين هذا وبينها بأن النهي مقيد بما إذا كان في الصلاة أو قاصداً لها ، والمتنظر للصلاة في حكم المصلي ، وحديث أبي هريرة هذا خال عن هذه الأحوال ، وحديث النهي عن التشبيك ما دام في المسجد ضعيف

(٣) قوله « سَرَعَانِ النَّاسِ » أقول : بفتح السين والراء المهملتين : أوائل الناس الذين يسارعون إلى الشيء ويقبلون عليه بسرعة ، ويجوز سكون الراء كما في النهاية ، قال الخطابي وترويه العامة بكسر السين وهو غلط ، ولعله ذكر هذا في غير المعالم ، وأما

أَصْرَتِ الصَّلَاةُ^(١) - وَفِي الْقَوْمِ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ ، فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ^(٢) - وَفِي الْقَوْمِ رَجُلٌ فِي يَدَيْهِ طُولٌ ، يُقَالُ لَهُ ذُو الْيَدَيْنِ^(٣) ، فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ،

فَمَا لَمْ يَتَعَقِبْهُ ، وَحَكَى النَّوَوِيُّ أَنَّ الْبَعْضَ جَوِزَهُ ، وَحَكَى عَنْ ثَعْلَبٍ أَنَّهُ إِذَا كَانَ وَصْفًا لِلنَّاسِ جَازٌ فِي الرَّأْيِ الْإِسْكَانَ وَالْفَتْحَ ، وَإِنْ كَانَ وَصْفًا لِغَيْرِهِمْ فَالْفَتْحُ أَفْضَحُ مِنَ الْإِسْكَانِ ، قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضُ : وَرَوَيْنَاهُ بِضَمِّ السَّيْنِ وَإِسْكَانِ الرَّاءِ جَمْعَ سَرِيعٍ كَقَفِيزٍ وَقَفْزَانٍ وَكُثِيبٍ وَكُثْبَانٍ

(١) قَوْلُهُ : قَصْرَتِ الصَّلَاةُ ، أَقُولُ : رَوَى بِضَمِّ الْقَافِ مَبْنًى لِلْمَجْهُولِ ، وَبِفَتْحِهَا وَضَمِّ الصَّادِ

(٢) قَوْلُهُ : فَهَابَا أَنْ يُكَلِّمَاهُ ، أَقُولُ : وَجْهٌ تَهَيَّبَهُمَا مِنْهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ الْعَظِيمِ يَدُلُّ عَلَى ظَهْوَرِ أَمْرِ مَبْهَمٍ زَائِدٍ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ عَدَمِ سَوْأَلِهِ عَنْهُ مِنَ الْحَوَادِثِ الْبَدِيعَةِ الْمُنْهَى عَنْهَا بِقَوْلِهِ تَعَالَى ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ ﴾ حَتَّى أَنَّهُمْ كَانُوا يُحِبُّونَ أَنْ يَجِئَ الْغَرِيبَ فَيَسْأَلَهُ . وَوَجْهٌ أَنَّ الصَّلَاةَ شَأْنَهَا عَظِيمُ الشَّأْنِ فِي الدِّينِ وَأَهَمُّ أُمُورِ الْمُسْلِمِينَ ، وَوَقَعَ مَا وَقَعَ مِنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْجَمَاعَةِ الَّتِي هِيَ مِنْ أَعْظَمِ مَقَامَاتِ التَّبْلِغِ يَقْتَضِي أَنْ لَا يَتَجَاسَرَ عَلَى سَوْأَلِهِ وَأَنْ يَتَلَقَّى بِقَبُولِهِ ، إِذَ السُّؤَالُ لِتَحَقُّقِ الْأَمْرِ مُتَفَرِّعٌ عَنْ عَدَمِ الْإِسْتِيقَانِ لِبَلَاغِهِ كَمَا بَلَغَ عَنْ اللَّهِ وَطُرُوءَ السُّهُوِّ مِنْهُ ، وَالْمَقَامُ عَظِيمٌ وَالْجَنَابُ نَجِيمٌ لَا يُصْدَرُ مِنْهُ مِثْلُ ذَلِكَ إِلَّا لِلْحِكْمَةِ الَّتِي أَفَادَهَا بِقَوْلِهِ : وَإِنَّمَا نَسِيتُ لَأَسْنَ ، وَلِلصَّحَابِيِّينَ مَنْقِبَةٌ عَظِيمَةٌ فِي هَذَا الْحَدِيثِ

(٣) قَوْلُهُ : فَقَامَ ذُو الْيَدَيْنِ ، أَقُولُ : اسْمُهُ الْخُرْبَاقُ السَّمِيُّ ، صَحَابِيُّ حِجَازِي ، شَهِدَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَقَدَّسَهَا فِي صَلَاتِهِ . قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ : ذُو الْيَدَيْنِ غَيْرُ ذِي الشِّمَالَيْنِ ، وَذُو الْيَدَيْنِ الَّذِي جَاءَ ذِكْرُهُ فِي سَجُودِ السُّهُوِّ اسْمُهُ الْخُرْبَاقُ ، وَذُو الشِّمَالَيْنِ اسْمُهُ عَمِيرُ بْنُ عَبْدِ عَمْرٍو بْنِ نَضْلَةَ شَهِدَ بَدْرًا وَقُتِلَ بِهَا ، وَعَاشَ ذُو الْيَدَيْنِ حَتَّى رَوَى عَنْهُ الْمُتَأَخِّرُونَ مِنَ التَّابِعِينَ ، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ عَاشَ إِلَى خِلَافَةِ مُعَاوِيَةَ . هَذَا وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّهُ قِيلَ لِنَهْمَا قَضِيَّتَانِ ، وَاخْتَارَ ذَلِكَ الْقَاضِي عِيَّاضُ قَالَ : هُمَا قَضِيَّتَانِ

أَنسَيْتَ ، أَمْ قَصُرَتِ الصَّلَاةُ ؟ قَالَ : لَمْ أَنَسَ وَلَمْ تُقْصَرْ . فَقَالَ : أَلَمْ يَقُولِ
ذُو الْيَدَيْنِ ؟ فَقَالُوا : نَعَمْ . فَتَقَدَّمَ فَصَلَّى مَا تَرَكَ . ثُمَّ سَلَّمَ . ثُمَّ كَبَّرَ وَتَبَّحَدَ مِثْلَ
سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ . ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ فَكَبَّرَ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَتَبَّحَدَ مِثْلَ سُجُودِهِ أَوْ أَطْوَلَ .
ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ وَكَبَّرَ . فَرُبَّمَا سَأَلُوهُ ^(١) . ثُمَّ سَلَّمَ ؟ قَالَ : فَتَبَّحْتُ أَنْ عِمْرَانَ
ابْنَ حُصَيْنٍ قَالَ : ثُمَّ سَلَّمَ ،

الكلام على هذا الحديث يتعلق بمباحث : بحث يتعلق بأصول الدين ، وبحث يتعلق
بأصول الفقه ، وبحث يتعلق بالفقه
فأما البحث الأول ففي موضعين :

أحدهما : أنه يدل على جواز السهو في الأفعال ^(٢) على الأنبياء عليهم السلام .

إحداهما قبل بدر المتكلم فيها ذو الشمالين ، ولم يشهدا أبو هريرة وأرسله . انتهى .
والثانية كانت بعد إسلامه وحضرها أبو هريرة والمتكلم فيها ذو اليمين . قلت : وكأنه
رأى القول بالتعدد أهون من توهيم الزهري ، إلا أنه يحتاج إلى النظر في الرواية التي
فيها أن القائل ذو الشمالين ، فإن كانت لم يكن فيها تصريح أبي هريرة بحضوره فهو
محمّل ، وإلا فالحمل عليها مع ذلك تعسف وتكلف لا ينبغي . وذو اليمين من بني سليم ،
وذو الشمالين من أهل مكة

(١) قوله « فربما سأله » أقول : قاتل هذا أيوب السخيتاني راوى الحديث
عن ابن سيرين ، وضمير سأله يعود إلى الذين حدثهم محمد بن سيرين

(٢) قوله « يدل على جواز السهو في الأفعال » أقول : عبارة القاضي : في
الحديث حجة لجواز النسيان على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيها طريقه البلاغ من
الأفعال وأحكام الشرع ، وسيصرح الشارح بأن المراد الأفعال البلاغية . ولقد أحسن
الشارح بحذف لفظ الأحكام وإن كان سيأتي بها في أثناء كلامه ، لكنه جاء بها بياناً
لعبارة القاضي . ووجه إحسانه بحذفها أنها إما من الأقوال ولا نزاع فيها أو من الأفعال

وهو مذهب عامة العلماء ^(١) والنظار . وهذا الحديث مما يدل عليه . وقد صرح عليه السلام في حديث ابن مسعود بأنه « ينسى كما تنسون ^(٢) » ، وشنت طائفة من المتوغلين ^(٣) ،

البلاغية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم فعله لها تشريعاً للأمة في أفعالها ونحو ذلك

(١) قوله « وهو مذهب عامة العلماء » أقول : زاد القاضى « والأئمة والنظار وظاهر القرآن والأحاديث » . انتهى . قلت : كأنه يريد بظاهر القرآن ﴿ سنقرؤك فلا تنسى إلا ما شاء الله ﴾ فإن الاستثناء يدل على جواز نسيانه ، إلا أن تقييده بمشيئة الله يدل على أنه لا ينسى فيما طريقه البلاغ ، لأن مشيئة الله وإرادته من بعثته صلى الله عليه وآله وسلم تبليغ الأحكام على الوجه المشروع المحكم

(٢) قوله « في حديث ابن مسعود بأنه ينسى كما تنسون » أقول : أخرجه الشيخان ولفظه « إنما أنا بشر أنسى ^(١) كما تنسون » ، وفي قوله « وقد صرح » إشارة إلى أن دلالة الحديث على ذلك ليس مثله في الصراحة

(٣) قوله « وشنت طائفة من المتوغلين » أقول : عبارة القاضى فى الإكمال : وشنت الباطنية وأرباب علم القلوب ، ونحنا إلى قولهم عظيم من أئمة التحقيق وهو المظفر الأسفرائينى فى كتابه الأوسط ، وهو منحنى غير سديد ، وجمع الضد مع ضده مستحيل بعيد . ثم ذكر القاضى عياض قبل هذا أن طائفة من العلماء والنظار منعوا من السهو عليه فى الأفعال البلاغية والعبادات الشرعية كما منعه اتفاقاً فى الأقوال البلاغية ، واعتذروا عن الظواهر الواردة فى ذلك باعتذارات ، وإليه مال الأستاذ أبو اسحاق . انتهى بلفظه . وهو مفهوم ما أشار إليه الشارح فى قوله « وهو مذهب عامة العلماء والنظار » ، فانه يفيد أن منهم من خالف ، ولا أدرى ما وجه حذفه لهذا

(١) أنسى قرئت بفتح الهمزة وسكون النون وتفيد إسناد الفعل إليه ، وقرئت بضم الهمزة وفتح النون وتفيد إسناد الفعل إلى الغير ، وتفيد أيضاً أنه عليه السلام بشر يخطئ . ويصيب وينسى إلا ما جاء به عن الله تعالى

فقلت : لا يجوز السهو عليه ، وإنما ينسى عمداً ، ويعتمد صورة النسيان ^(١) لَيْسُنْ . وهذا قطعاً باطل ، لإخباره ﷺ بأنه ينسى . ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة ^(٢) . ولأن صورة الفعل النسيان كصورة الفعل العمدى ، وإنما يتميزان للغير بالإخبار ^(٣)

القسم الثالث من المسألة ، فقد عرفت أن في الأفعال البلاغية ثلاثة أقوال : جواز ذلك وهو القول الأول ، والثانى أنه لم يقع منه جوازه عليه ، والقول الثالث أنه لا يجوز عليه وأن نسيانه صورة هو عمد . وهذا كله في الأفعال البلاغية لا في الأقوال فىأتى الكلام فيها

(١) قوله « ويعتمد صورة النسيان ، أقول : هذا بيان لقوله ينسى عمداً ، إذ لا يعقل النسيان عمداً ، فأبان أن المراد أنه يأتى بصورة النسيان متعمداً . قلت : وهو من الغلو الذى أشار اليه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « لا تطرونى كما أطرت النصارى المسيح ، فإن القائل لا يجوز السهو عليه ، إنما أراد صيانة منصبه الشريف عن ذلك ، وقد دفعه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله « إنما أنا بشر مثلكم أنسى كما تنسون ،

(٢) قوله « ولأن الأفعال العمدية تبطل الصلاة ، أقول : هذا قد ينازع فيه الخصم ويقول : لا نسلم أنها تبطل الصلاة كلية ، بل تختص منها بما لا تدعو الحاجة اليه ، سيما فى مثل هذا الأمر الذى لبيان الواجب من التشريع اقتضت الحكمة تبليغه على ذلك الوجه فما هو إلا أقل ما يئنه لخشوع الصلاة الذى حرمت الأفعال لأجله من حمله صلى الله عليه وآله وسلم أمامة بنت زينب مرة بعد أخرى ، فإن الواقع منه عمداً يقتضى أن يمنع عنه لولا ما يتضمنه من التشريع باباحة مثل القدر الواقع منه فى الصلاة سهواً . ويحجب عنه بالفرق بأن هنا وقع منه ما هو خروج من الصلاة وإضراب عنها وإبطال لخشوعها وأركانها وأذكارها ، بخلاف ما وقع فى حمل أمامة بنت زينب فهو تمة لخشوعه خشية من أن تبكى فيشغل قلبه ، فهو تشريع عام للناسى والعامد ، فلا بد من الدليل أنه يختص بالناسى وإن الواقع منه عمد لبيان قدر ما يعنى عن الساهى من الأفعال ، بل الدليل قائم بخلافه ، فإنه لم يقل إنه فعله ليسن كما تمسكتم به هنا

(١) قوله « وإنما يتميزان للغير بالإخبار ، أقول : وقد أخبر صلى الله عليه

والذين أجازوا السهو قالوا : لا يُقَرَّرُ عليه فيما طريقه البلاغ الفعلي . واختلفوا : هل من شرط التنبيه الاتصال بالحادثة ^(١) ، أو ليس من شرطه ذلك ، بل يجوز التراخي إلى أن تقطع مدة التبليغ ، وهو العمر ^(٢) ؟ وهذه الواقعة قد وقع البيان فيها على الاتصال

وآله وسلم عن نفسه بأن ينسى ، وتأويلهم ذلك بأن المراد أنه يأتي بالصورة النسيانية عمداً كلام باطل

(١) قوله ، الاتصال بالحادثة ، أقول : قال القاضى وبالفور ، ولا يجوز فيها التأخير . وهو مذهب الأكثر ، واليه نحا القاضى أبو بكر

(٢) قوله « وهو العمر » ، أقول : فيجوز التراخي حتى يعلم أنه قرب انقضاء عمره وأنه لم يبق وقت للتبليغ ، فيتذنبه عليه ويتعين عليه بلاغه ، وهذا لا يتم إلا بدعوى أنه يعلم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقت وفاته . قال القاضى : وإلى هذا نحا أبو المعالى . وأما أنه ينسى صلى الله عليه وآله وسلم في الأحكام البلاغية ولا ينبه عليه رأساً ويتوفى كذلك فلا يقوله قائل ، لأنه لا يعرف أنه وقع منه نسياناً إلا باخباره ، وإذا لم يخبر به لا يعلم أنه سهو وقع منه ، ومهما لم ينبه ولا أخبر أنه وقع منه كذلك يلزمنا حكمه وهو تشريع لغير مشروع فلا يجوز عليه هذا ، والمراد أنه ينبهه الله عليه ولا يقره كما هو لفظ القاضى عياض ، وقد أفاده قول الشارح « لا يقر عليه ، فانه حذف فاعله للعلم به وأنه الله تعالى ، ويقال هنا على كلام أهل الفورية : قد وقع في هذه الحادثة إقراره تعالى له صلى الله عليه وآله وسلم حتى حصل التذكير من ذى الدين ، ولعلمهم يريدون تنبيهه عليه إما بوحي أو على لسان أحد من أنبائه صلى الله عليه وآله وسلم أو يريدون بالفورية وقتاً يمتد إلى خروج وقت المؤتة كالصلاة مثلاً ، لأنه لو لم ينبه ذو الدين لأوحى الله إليه قبل خروج الوقت بأنه سها في صلاته ، وأما القائل بجواز التراخي فكيف تنزل هذه الحادثة على رآيه ؟ فانه يجوز عدم تذكيره صلى الله عليه وآله وسلم إلى قبيل وفاته ، وكأنهم يقولون قد أجزته تلك الصلاة وأجزت غيره ، ويستمر في بقية عمره على الإنيان بها كاملة ثم يقول قبل وفاته : إن

وقد قسم القاضى عياض الأفعال إلى ما هو على طريقة البلاغ ، وإلى ما ليس على طريقة البلاغ ، ولا بيان الأحكام من أفعاله البشرية ^(١) وما يختص به من عاداته وأذكار قلبه . وأبى ذلك بعض من تأخر عن زمنه ^(٢) وقال : إن أقوال الرسول ﷺ وأفعاله وإقراره كله بلاغ ، واستنتج بذلك العصمة في الكل ، بناء على أن المعجزة تدل على العصمة فيما طريقة البلاغ . وهذه كلها بلاغ ^(٣) . فهذه كلها تتعلق بها العصمة

تلك الصلاة كانت نسياناً فلا يحزى من أتى بها كذلك ، أو يقولون لا تجزى بل يأمرهم آخر مرة باعادتها ، أو يقولون بجواز أن يستمر النسيان لها بقية عمره وبأنى بها قبيل الوفاة ، ولعل هذا لا يقوله أحد

(١) قوله « من أفعاله البشرية » أقول : أى الجبلية ، وعبرة القاضى « من أفعاله الشرعية وما يختص به من عاداته وأذكار قلبه » ، فقول الشارح المحقق الشرعية البشرية وأراد الجبلية ^(١) ، ولكنه أتى ببقية عبارة القاضى بلفظها وهى من عاداته وأذكار قلبه ، ففات الشارح ما يختص به من عباداته وهى التى عبر عنها القاضى بقوله « من أفعاله الشرعية » ، وتكرر على الشارح « الأفعال الجبلية » لأنها داخلة فيما يختص به من عاداته ، بخلاف عبارة القاضى فإنها أفادت العبادات الخاصة به بقوله « من الأفعال الشرعية » وأفادت الجبلية ما يختص من عاداته . ولعل الشارح أدرج ما يختص به من العبادات فى قوله وما يختص به من عاداته بل عيها لها لإفادة الجبلية بقوله أفعاله البشرية وكأنه أخذ من لفظ يختص به من العبادات وإنما قد صارت له عادة لا يتركها ، وأشار بلفظ البشرية إلى النصيب لعبارة القاضى ، وعبرة القاضى أوفى بالمراد ، إذ المراد من أذكار قلبه الذكر القلبى ، فهذه الثلاثة لو حصل عنها نسيان جاز لإقراره عليه إذ لم يؤمر بتبليغها

(٢) قوله « بعض من تأخر عن زمانه » أقول : عن زمن القاضى عياض ، ولا أدرى من هو ذلك البعض

(٣) قوله « وهذه كلها بلاغ » أقول : هذا مسلم ، ولكن فى غير الجبلية ، إذ من

(١) أى الأفعال التى جبل عليها ﷺ

- أعني القول ، والفعل ، والتقرير - ولم يصرح في ذلك بالفرق بين عمد وسهو .
وأخذُ البلاغ في الأفعال من حيث التأسى به ^(١) . فإن كان يقول بأن السهو والعمد
سواء في الأفعال فهذا الحديث يرد عليه .

الموضع الثاني : الأقوال . وهي تنقسم إلى ما طريقه البلاغ ، والسهو فيه ممتنع ،
ونقل فيه الإجماع ^(٢) ، كما يمتنع التعمد قطعاً وإجماعاً ^(٣) . وأما طرق السهو في
الأقوال الدنيوية ^(٤) ، وفيما ليس سبيله البلاغ - من الأخبار التي لا تستند الأحكام

المعلوم أنه لا يجب عليه إبلاغ عاداته فيها ولا نقل عنه ، وكذلك ما يختص به لا يجب
بلاغ العمل به ، نعم يجب به بيان أنه مختص به لئلا يتابع عليه كقوله في الوصال : إني
لست كأحدكم ، فهذا حسن ، ولكن عبارة هذا القائل ما أبانت مراده ، وقد أشار
الشارح إلى ذلك آخرأ ، ولو حذفه واقتصر على كلام القاضي لكان أحسن .

(١) ونقل فيه الإجماع ، أقول : لولا الإجماع لقل لا فرق بين الأقوال
البلاغية والأفعال البلاغية ، إذ الكل تشريع ، ونقل الأفعال كنقل الأقوال ، ولعموم
قوله « كما تنسون » ، ولأنه قد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم نسي بعض الآيات
وذكرها من سماعه لتلاوة بعض أصحابه ، وقال : رحم الله فلاناً لقد أذكرني آية
أنسيها ، هذا أو معناه . وبعد ثبوت هذا الحديث فلا بد من تقييد امتناع السهو عليه في
الأقوال بما قبل البلاغ إلى العباد . وبعد رقم هذا رأيت في شرح الموطأ أنه قد تعقب
القاضي في هذا فأنس بما أوردناه ثم كذلك رأيت أشار إليه في فتح الباري

(٢) قوله « كما يمتنع التعمد قطعاً وإجماعاً » ، أقول : زاد الشارح المحقق على عبارة
القاضي « قطعاً » ، وإلا فعبارة « كما يمتنع التعمد في ذلك إجماعاً » ، ولا ريب أن التعمد
كذب ، وهو معصوم عنه قطعاً

(٣) قوله « وأما طريق السهو في الأقوال الدنيوية » ، أقول : السهو والغفلة في
الأقوال الدنيوية وفيما ليس سبيله البلاغ من أخبار لا مستند للأحكام اليها ولا أخبار
المعاد ولا ما يضاف إلى وحى ، اختار القاضي عدم جواز السهو والغفلة في هذه الأمور
على الأنبياء جميعاً . ووجهه مع تجويز السهو عليهم في الأفعال الدينية أنه لو جاز عليهم

إليها ، ولا أخبار المعاد ، ولا ما يضاف إلى وحى - فقد حكى القاضى عياض عن قوم أنهم جوزوا السهو والغفلة فى هذا الباب عليه ، إذ ليس من باب التبليغ الذى يتطرق به إلى القدح فى الشريعة . قال : والحق الذى لا مرية فيه ترجيح قول من لم يجوز ذلك على الأنبياء فى خبر من الأخبار ، كما لم يجوزوا عليهم فيها العمد . فانه لا يجوز عليهم مخلف فى خير ^(١) ، لا عن قصد ولا سهو ، ولا فى صحة ولا مرض ، ولا رضى ولا غضب ^(٢)

شئ من ذلك لكان ذريعة إلى عدم قبول أخبارهم فى الأحكام الدينية والأخبار الغيبية ، وهو جواز للنقص الذى أجمع على عدم جوازه على الأنبياء عليهم السلام ، ولا بد من تأويل قول موسى للنضر ﴿ لا تؤاخذنى بما نسيت ﴾ وقوله تعالى ﴿ واذا ذكر ربك إذا نسيت ﴾ فانها وإن كانت شرطية فإن الاتيان بأذا دال على وقوع ذلك منه ، وقد أخرج ابن المنذر وابن أبى حاتم والطبرانى عن ابن عباس فى هذه الآية قال : إذا نسيت أن تقول لشيء إني أفعله نسيت أن تقول إن شاء الله تعالى إذا ذكرت إن شاء الله . وفى معناه أثر آخر . ومن فسرها بأذا ذكرت فالمراد بعد النسيان

(١) قوله : خلف فى خير ، أقول : أى وعد خير . ويجوز خلف وعيد الشر بل هو الأحق فانه عفو لا خلف . وقد أخرج ابن المنذر والطبرانى وابن مردويه والبيهقى فى الدلائل عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم قتل حمزة ومثله به ، لئن ظفرت بقريش لأمثلن بسبعين رجلا منهم ، فأنزل الله تعالى ﴿ وإن عاقبتهم فعاقبوا ﴾ الآية ، فقال : بل نصبر يا رب . ونهى عن المثلة

(٢) قوله : ولا غضب ، أقول : وهو كلام القاضى فى هذا ، وهو دليل على مدعاه ، فما كان يحسن حذفه ، ولفظه : وحسبك أن سيره وآثاره وكلامه وأفعاله مجموعة معتنى بها على مر الزمان ، يتناولها وتقبلها الموافق والمخالف ، ويروىها الموافق والمرتاب ، فلم يأت فى شيء منها استدراك غلط فى ^(١) ولا اعتراف بوهم فى كلمة ،

والذى يتعلق بهذا من هذا الحديث قوله ﷺ «لم أنس ولم تقصر» وفي رواية أخرى «كل ذلك لم يكن»^(١)، واعتذر عن ذلك بوجوه :

ولو كان لنقل كما نقل سهوه في الصلاة ونومه عنها واستدراك رأيه في تلقيح النخل وفي نزوله بأدنى مياه بدر وفي مصالحة عينة بن بدر . قلت : استدراك ذلك في تلقيح النخل من الأقوال الدنيوية ، وقد جاز عليه فيها الخطأ ، والدعوى أنه لا يجوز عليه ذلك في حال من الأحوال ، فهو دليل عليه . وأما نزوله بأدنى المياه ومصالحة عينة بن بدر فكأنه يقول القاضى : هو من الأفعال ، فجاز عليه . ولم يقر عليه . وقد عرفت أن الكلام في الأفعال البلاغية فانه لا يقر عليها ، ومصالحة عينة بن بدر منها لأنه يقتدى به في صلح الأعداء فهو تشريع عام ، بخلاف النزول بمكان غيره هو خير منه فما فيه تشريع ، وقد أشار صلى الله عليه وآله وسلم إلى أنه لا يتأسى به في مواضع من العبادات فضلاً عن غيرها ، وقفت هنا وعرفة كلها موقف ، ولذا كان القائل بأن يتحرى في الوقوف موقفه قائلاً بما لا دليل عليه بل على خلافه . هذا وحديث الباب وارد على القاضى رحمه الله ، لأنه قرر أن الخلف في الإخبار عن الشيء على ما ليس به لا يجوز عليه صلى الله عليه وآله وسلم لا على سبيل القصد ولا السهو ولا النسيان . وقد أخبر صلى الله عليه وآله وسلم هنا بأنه لم ينس وقد نسي ، والجواب يأتي . ثم قال : ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم «إني لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا فعلت [غير] الذى حلفت عليه وكفرت» ، ولا أعرف وجه الاستدلال بهذا الحديث على عدم جواز السهو عليه في الأقوال الدنيوية ، فإن الحديث دل على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ما هو خير ، ولو كان قد حلف على ضده . ولا دخل له فيما نحن بصدد . ثم قال القاضى : وأما جواز السهو عليه في الاعتقادات في أمور الدنيا فغير نكير ، وأما ما يتعلق من ذلك بالعلم بالله وصفاته والإيمان به فلا يصح فيه طرق سهو ولا غلط . انتهى

(١) قوله «لم يكونا معاً» أقول : هذا معلوم للسائل ، فانه إنما سئل عن أحد الأمرين فلا يحسن تنزيل الجواب عليه ، بل لا يتصور ارادة هذا الوجه من السائل

أحدها : أن المراد لم يكن القصر والنسيان معاً . وكان الأمر كذلك
وثانينهما : أن المراد الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه ^(١) . وكأنه مقدر النطق به ،
وإن كان محذوفاً . لأنه لو صرح به - وقيل لم يكن في ظني ، ثم تبين أنه كان خلافه في
نفس الأمر - لم يقتض ذلك أن يكون خلافه في ظنه . فاذا كان لو صرح به - كما
ذكرناه - فكذلك إذا كان مقدراً مراداً
وهذان الوجهان يختص أولهما برواية من روى ذلك لم يكن ^(٢) . . وأما من
روى : لم أنس ولم تقصر ، فلا يصح فيه هذا التأويل ^(٣)

ولا من المجيب ، فانه إن نسي فاقصر ، وإن قصر فما نسي ، فلا يمكن الجمع بينهما في
حكم واحد ، ولا يتم جعله من الأسلوب الحكيم كما لا يخفى . وقد تعقبه القاضي عياض
فقال : وهذا اعتذار ضعيف . ولم يبين وجهه وكأنه ما ذكرناه

(١) قوله : الإخبار عن اعتقاد قلبه وظنه ، أقول : هذا أحسن ، لكونه صلى
الله عليه وآله وسلم نسي أو قصرت الصلاة لا يعرف إلا من اعتقاده الذي يعرب
عنه لسانه

(٢) قوله : يختص أولهما برواية من روى : كل ذلك لم يكن ، أقول : ولا يجرى
الوجه الثاني في هذه الرواية ، وإلا يراد أن المجموع متف يقيناً

(٣) قوله : فلا يصح هذا التأويل ، أقول : ضرورة أنه لا يصح أنه تنصيب
على انتفاء كل واحد ، وهو غير صحيح إذ أحدهما قد وقع قطعاً ، بخلاف رواية : كل
ذلك لم يكن ، فانه نفي للمجموع لا لكل واحد ، والمجموع حقيقة لم يقع ، وإذا لم
يصح فيه هذا التأويل تعين التأويل الثاني كما هو مفهوم قوله يختص بأولهما ، ومفهومه فلا
يصح هذا التأويل ، وعلى التأويل الثاني يكون التعويل ، وزاده تصريحاً قوله : وأما
الوجه الثاني ، وهو أن المراد إخبار عن اعتقاد قلبه وظنه ، فانه يجرى في الروایتين
جميعاً كما يفيد قوله : فهو مستمر ، لم تقصر في ظني ، ويكون المعنى عليه : لم تقصر في
ظني ولم أنس . وأما قوله : عند من يرى الخ ، فهو تقرير لما سلف له من أن المقدر
كالمفروض وأنه لم يصرح به ، هذا تقدير مراده . ولكن لا يخفى أن قوله : ولم تقصر »

وأما الوجه الثاني فهو مستمر على مذهب من يرى أن مدلول اللفظ الخبرى هو الأمور الذهنية ، فإنه - وإن لم يذكر ذلك - فهو الثابت فى نفس الأمر عند هؤلاء ،
ففىصير كالمفوض به

ونالها : أن قوله ﷺ ، لم أنس ، يحمل على السلام ، أى إنه كان مقصوداً ، لأنه بناء على ظن التمام . ولم يقع سهواً فى نفسه ، وإنما وقع السهو فى عدد الركعات . وهذا بعيد (١)

لا يصح أن يراد فى ظنى ، لأنها لو قصرت لكان بوحى ، ولا يكون ظناً بل يقيناً ، وعدمه يقيناً ، إذ معنى ، أقصرت ، فى قول السائل أى أثبت فى نفس الأمر قصرها ففعلته عمداً ، أو نسيت إتمامها ؟ فعرفت بطلان أن يراد لم تقصر فى ظنى ، وتعين لم تقصر فى نفس الأمر ، ولا ظننت أنى نسيت ، فإن السائل قائل بالنسيان [أو] القصر ، ومعلوم أنه تشريع ، ولا يكون إلا عن عمد فكأنه قال أتعمدت قصرها لثبوته بالوحي عندك أم لم يثبت فقصرتها سهواً ؟ فأجاب بأن المراد لم تقصر يقيناً ولم أنس فى ظنى ، أو لم أتعمد قصرها لأنه لم يوح به ، وسواء كانت الرواية قصرت أو قصرت كما سلف ، هذا ويحتمل أن يراد من قوله ، لم تقصر ، بل صليت أربعاً فيصح أن يراد فى ظنى ، وعلى هذا حمله النووي فقال : ومعناه لم يكن ذا ولا ذاك فى ظنى ، بل ظنى أنى أكملت الصلاة أربعاً ، وقال : إنه لا يصح من الأجوبة غيره ، وأنه تدل لصحته رواية ، لم تقصر ولم أنس ،

(١) قوله ، وهذا بعيد ، أقول : وجه بعده أنه سأل صلى الله عليه وآله وسلم [نسى] فسلم من اثنتين أو قصرت الصلاة ، والجواب عنه بأنى سلمت قصداً غير ناس للسلام غير مناسب ولا مطابق للسؤال ، إذ السؤال عن قصره الصلاة وترك ركعتين لا عن السلام ، وإن الترك وقع بالتحال بالسلام فهو ناس عن قصد الترك ، والقاضى عياض قد استنبهه ، وأما الحافظ ابن حجر فإنه استجود هذا الجواب وقرره هكذا :
إنى سلمت قصداً بانياً على ما فى اعتقادى أنى صليت أربعاً

ورابعها ^(١) : الفرق بين السهو والنسيان . فإن النبي ﷺ كان يسهو حولا ينسى . ولذلك نفي عن نفسه النسيان لأنه غفلة ^(٢) . ولم يغفُل عنها . وكان شغله عن حركات الصلاة وما في الصلاة شغلا بها ، لا غفلة عنها . ذكره القاضي عياض

وليس في هذا تحليلص للعبارة عن حقيقة السهو والنسيان ، مع بعد الفرق بينهما في استعمال اللغة ، وكأنه متلوح من اللفظ أن النسيان عدم الذكر لأمر لا يتعلق بالصلاة ، والسهو عدم الذكر لأمر يتعلق بها . ويكون النسيان الإعراض عن تفقد أمورهما ، حتى يحصل عدم الذكر . والسهو عدم الذكر ، لا لأجل الإعراض . وليس في هذا - بعد ما ذكرناه - تفريق كلي بين السهو والنسيان

وخامسها : ما ذكره القاضي عياض أنه ظهر له ما هو أقرب وجهاً ، وأحسن تأويلاً . وهو أنه إنما أنكر ﷺ نسبة النسيان المضاف إليه ، وهو الذي نهى عنه بقوله : « بثما لأحدكم أن يقول : نسيت كذا » ^(٣) . ولكنه نسى ، وقد روى « إني لا أنسى ، على النبي » ولكنني أنسيت ^(٤) ، وقد شك الراوى - على رأى

(١) قوله « ورابعها » أقول : هذا ذكره القاضي عياض أيضاً كما أشار إليه الشارح ، وقد بين عدم نهوضه

(٢) قوله « لأنه غفلة » أقول : في المصباح : السهو والغفلة . فلا فرق بينهما كما ذكره الشارح ، وقد فرق بينهما بأن الناسي إذا ذكر تذكر والساهي بخلافه

(٣) قوله « بثما لأحدكم أن يقول نسيت كذا » أقول : أخرجه الشيخان والترمذى . والثاني عن ابن مسعود بلفظ « بثما لأحدكم أن يقول نسيت آية كيت وكيت بل هو نسي » ^(١) ،

(٤) قوله « وقد روى : إني لا أنسى ولكن أنسى » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إنه حديث لا أصل له ، وإنما هو من بلاغات مالك التي لم توجد موصولة بعد البحث الشديد . أقول : رواية « لا أنسى » هو كما عرفت لا تقوم به حجة

بعضهم - في الرواية الأخرى : هل قال ، أنسى ، أو ، أنسى ، وأن ، أو ، هنا للشك . وقيل : بل للتقسيم . وأن هذا يكون منه مرة من قبيل شغله وسهوه ، ومرة يُغلب على ذلك ويحبر عليه ، ليسُن . فلما سأل السائل بذلك اللفظ أنكره وقال له ، كل ذلك لم يكن ، وفي الرواية الأخرى ، لم أنس ولم تقصر ، أما القصر فبين . وكذلك ، لم أنس ، حقيقة من قبل نفسي وغفلي . ولكن الله نَسَانِي لَأُسِّنَّ

واعلم أنه قد ورد في الصحيح من حديث ابن مسعود : أن النبي ﷺ قال : إنه لو حدث في الصلاة شيء أنبأتكم به ، ولكن إنما أنا بشر أنسى كما تنسون ، فإذا نسيت فذكروني ، وهذا يعترض ما ذكره القاضي ، من أنه ﷺ أنكر نسبة النسيان إليه . فإنه ﷺ قد نسب النسيان إليه في حديث ابن مسعود مرتين ^(١) . وما ذكره القاضي عياض ، من أنه ﷺ نهى أن يقال : نسيت كذا ، الذي أعرفه فيه ^(٢) . ونسباً لأحدكم أن يقول : نسيت آية كذا ، وهذا نهى عن إضافة نسيت ، إلى الآية ، . وليس يلزم من النهي عن إضافة النسيان إلى الآية النهي عن إضافته إلى كل شيء . فان الآية من كلام الله تعالى المعظم ^(٣) ، ويقبح بالمرء المسلم أن يضيف إلى نفسه نسيان

(١) قوله ، مرتين ، أقول : حيث قال ، انسى فإذا نسيت ،

(٢) قوله ، الذي أعرفه ، أقول : إنما قال ذلك لأن القاضي رواه بلفظ ، أن يقول نسيت كذا ، كما عرفت لفظه قريباً ، فأفادت رواية القاضي عموم النهي عن نسبة الإنسان النسيان إليه في أي شيء ، فقال الشارح المحقق : المعروف أن النهي خاص بنسبة الإنسان نسيان آيات القرآن إلى تقسم ^(١) لا لمطلق المنسى ، ولا يلزم من النهي عن الإخصص النهي عن الأعم

(٣) قوله ، فان الآية كلام الله ، أقول : وقد قال تعالى ﴿ أتتكَ آياتنا فَنسِيْنَهَا وكذلك اليوم نَنسِيْ ﴾ فيحسن تجنبه لما ذمه الله تعالى ، وان كان المراد من الآية غير المراد من الحديث

(١) كذا بالأصل ، ولعلها نفسه

كلام الله تعالى ، وليس هذا المعنى موجوداً في كل ما ينسب إليه النسيان . فلا يلزم مساواة غير الآية لها

وعلى كل تقدير ^(١) لو لم يظهر مناسبة لم يلزم من النهى عن الخاص النهى عن العام . وإذا لم يلزم ذلك لم يلزم أن يكون قول القائل « نسيت » - الذى أضافه إلى عدد الركعات - داخلاً تحت النهى ، فينكر . والله أعلم

ولما تكلم بعض المتأخرين على هذا الموضع ذكر أن التحقيق في الجواب عن ذلك أن العصمة إنما تثبت في الإخبار عن الله في الأحكام وغيرها ، لأنه الذى قامت عليه المعجزة . وأما إخباره عن الأمور الوجودية فيجوز عليه فيه النسيان ^(٢) . هذا أو معناه

وأما البحث المتعلق بأصول الفقه فإن بعض من صنف في ذلك احتج به على جواز الترجيح بكثرة الرواة ، من حيث إن النبي ﷺ طلب لإخبار القوم ، بعد إخبار ذى الدين . وفى هذا بحث ^(٣)

(١) قوله « وعلى كل تقدير » أقول : يريد على فرض أن تظهر مناسبة النهى عن التلطف بنسيان الآية فالأدلة قاضية بأن النهى عن الخاص ليس نهيّاً عن العام ، وحيث فلا يكون قول القائل له صلى الله عليه وآله وسلم مما شمله النهى . هذا تقرير مراده ، ولا يخفى أنه على فرض تقدير عدم اختصاص النهى بنسبة النسيان إلى الآية كما فرضه يشمل النهى ^(١) نسيان منسوب إلى الإنسان ، وإنما الذى لا يلزم منه تعميم الحكم هو مع فرض إبقاء الحديث على خصوصه ، وتقييده بنسبة النسيان إلى الآية

(٢) قوله « فيجوز عليه النسيان فيها » أقول : هذا الذى وقعت الإشارة منا إليه سابقاً ، وهو جدير بالقبول . وحيث نسل عن هذه الأجوبة التى كلها مدخولة

(٣) قوله « وأما البحث الذى يتعلق بأصول الفقه - إلى - وفى هذا بحث » أقول :

وأما البحث المتعلق بالفقه فن وجوه :

أحدها : أن نية الخروج من الصلاة وقطعها - إذا كانت بناء على ظن التمام - لا يوجب بطلانها

الثاني : أن السلام سهواً لا يبطل الصلاة

قد ورد عليه أنه كيف لم يقبل صلى الله عليه وآله وسلم خبر ذى الدين بمفرده وهو عدل ؟ وأجيب عنه بأن سبب التوقف في العمل بخبره كونه أخبر بأمر متعلق بحال المستول مخالفاً لما في اعتقاده ، هكذا قال الحافظ في الفتح ، ونقله بالفظه الزرقاني في شرح الموطأ . قلت : ولا يخفى أنه غير دافع للإيراد ، لأنه لم يشترط في قبول خبر العدل أن لا ينافي الاعتقاد . والظاهر أن سبب توقفه صلى الله عليه وآله وسلم كونه اشتمل كلامه على إنكار أمر وقع بحضرة من هو أجل من ذى الدين وأقوم بالاستفهام والسؤال ، ولذا قال « وفي الناس أبو بكر وعمر » فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم انفرد عن الأول منه بالسؤال المتضمن فعله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة ناقصة ، وهو أمر عظيم لم يقع منه صلى الله عليه وآله وسلم مثله جواز النسيان من السائل ، وأنه لم يدرك صلوا ، فإن الصلاة مظنة ذلك ، ولذا شرع فيها سجود السهو ، فسأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم غيره عما قال له ذلك ، إلا أن الخبر المنافي للاعتقاد لا يقبل من العدل إذا انفرد ، بل لأن هذا الخبر من حقه أن يقتضى الاستثبات . وحاصله أنه من الإخبار عن واقع عظيم وقع بمحضر جماعة تتوفر الدواعي على نقله ، فلما لم يخبروا بمثل خبره اقتضى ذلك التوقف في خبره والاستثبات ولم يتبادر إلى رده وإنكاره ، لأنه وقع في موقف الواقعة وحضور أهلها فهو محفوف بالقرائن المفيدة لقبوله ، مع ما احتيج إليه من الاستثبات بسؤال غيره لتجوز نسيانه وإخباره عن ظنه خطأ منه ، فليس على عدم دليل قبول خبر الآحاد بمجرد ، فإن قبولها مشروط بعدم المعارض . والبحث الذي أشار إليه الشارح كأنه يريد أن هذا لا يدخل في باب الترجيح ، لأنه لم يرجح خبر الأكثر على خبر الواحد ، إذ خبرهم وخبره واحد وإنما ^(١) زاد خبره

الثالث : استدل به بعضهم على أن كلام النامى ^(١) لا يبطل الصلاة ^(٢) .
وأبو حنيفة يخالف فيه ^(٣)

الرابع : الكلام العمد لإصلاح الصلاة ^(٤) لا يبطل . وجمهور الفقهاء على أنه

قوة أن ما يقع من ترجيح خبر الأكثر على الأقل لو اختلف الخبران

(١) قوله : أن كلام النامى ، أقول : أى فى الصلاة ، والذي نظر أنه ليس فيها

(٢) قوله : لا يبطل الصلاة ، أقول : إذ لو أبطلها لاستأنف صلى الله عليه

وآله وسلم الصلاة ، والقول بعدم بطلانها هو قول ابن عباس وعبد الله بن الزبير وعروة أخيه والحسن والشعبي وقتادة والأوزاعي ومالك والشافعي وأحمد وجميع المحدثين ، هكذا قاله النووي فى شرح مسلم ، والدليل تكلمه صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنه تكلم ظناً منه أنه قد خرج ، وتكلم أصحابه معه ، ثم أتى بعد كلامه وكلامهم ، ولم يعدها ولا أمر أصحابه بإعادتها

(٣) قوله : وأبو حنيفة يخالف فيه ، أقول : وهو أصح الروايتين عن الثورى ،

متمسكين بحديث ابن مسعود فى عدم رده صلى الله عليه وآله وسلم عليه السلام . وقوله : إن الله قد أحدث من أمره أن لا تتكلموا فى الصلاة ، قلت : وهو فى غير محل النزاع ، إذ الكلام فى الكلام عن نسيان أو مع ظن أنه ليس فى الصلاة . ثم هو أيضاً حديث متقدم قبل الهجرة ، وهذا فى المدينة بعد إسلام أبى هريرة . قال ابن عبد البر فى التمهيد : أما ادعاؤهم أن حديث أبى هريرة منسوخ بحديث ابن مسعود فغير صحيح ، لأنه لا خلاف بين أهل الحديث والسير أن حديث ابن مسعود كان بمكة قبل الهجرة وحديث أبى هريرة كان فى المدينة ، وحديث زيد بن أرقم ليس فيه بيان أنه قبل حديث أبى هريرة أو بعده ، والنظر يشهد أنه قبل حديث أبى هريرة

(٤) قوله : الكلام العمد لإصلاح الصلاة ، أقول : وهو قول الأوزاعي ،

ودليله أنه لا يبطلها قول ذى الدين له صلى الله عليه وآله وسلم : بلى قد نسيت ، وقول الصحابة : صدق ذو الدين . والقول بأنهم تكلموا معتقدين النسخ يأتى للشارح

يطل . وروى ابن القاسم عن مالك أن الإمام لو تكلم بما تكلم به النبي ﷺ من الاستفسار والسؤال عند الشك ، وأجابه المأموم ، أن صلاتهم تامة على مقتضى الحديث . والذين منعوا من هذا اختلفوا في الاعتذار عن . هذا الحديث ، والذي يذكر فيه وجوه :

منها : أنه منسوخ ، لجواز أن يكون في الزمن الذي كان يجوز فيه الكلام في الصلاة . وهذا لا يصح ، لأن هذا الحديث رواه أبو هريرة . وذكر أنه شاهد القصة ، وإسلامه عام خير ، وتحريم الكلام في الصلاة كان قبل ذلك بسنين ^(١) ولا ينسخ المتأخر بالمتقدم

ومنها : التأويل لكلام الصحابة بأن المراد بجوابهم جوابهم بالإشارة والإيماء لا بالنطق ، وفيه بعد ، لأنه خلاف الظاهر من حكاية الراوى لقولهم . وإن كان قد ورد من حديث حماد بن زيد « فأومؤا إليه » ^(٢) ، فيمكن الجمع ، بأن يكون بعضهم فعل ذلك إيماء ، وبعضهم كلاماً . أو اجتمع الأمران في حق بعضهم

بطلانه وتخصيص حديث ابن مسعود بتحريم الكلام الذي يصدر لا عن سهو ولا لإصلاح الصلاة فيعمل بالحديثين

(١) قوله « كان قبل ذلك بسنين » أقول : قد تقدمت الإشارة إليه أنه كان قبل الهجرة كما في حديث ابن مسعود ، وكذلك أخرج مسلم وغيره حديث « إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس » . الحديث

(٢) قوله « في حديث حماد بن زيد فأومؤا إليه » أقول : أخرجه أبو داود ، وساق مسلم إسنادها ، وهذا القول اعتمده الخطابي وقال : حملة على الإشارة مجاز شائع ، بخلاف عكسه . فيبغى رد الروايات التي فيها التصريح بالقول إلى هذه ، وهو أقوى من قول غيره يحمل على أن بعضهم قال بالنطق وبعضهم بالإشارة ، قال الخافظ ابن حجر : لكن ينفي ذلك قول ذى الدين « بل قد نسيت » . واعلم أن هذا الجمع الذي ذكره الخطابي قال عليه الملائئ : إنما يقوى إذا كان الاختلاف واقعاً من صحابين ، فنقول : سمع الإجابة بالدهظ ، والآخر رأى الذين أومؤا ولم يسمع الجيب باللمظ ،

ومنها : أن كلامهم كان إجابة لرسول الله ﷺ ، وإجابته واجبة . واعترض عليه بعض المالكية بأن قال : إن الإجابة لا تعين بالقول . فيكفي فيها الإيماء . وعلى تقدير أن يجيب القوم ، لا يلزم منه الحكم بصحة الصلاة ، لجواز أن تجب الإجابة ، ويلزمهم الاستئناف (١)

ومنها : أن الرسول ﷺ تكلم معتقداً لتمام الصلاة ، والصحابة تكلموا مجوزين للنسخ ، فلم يكن كلام واحد منهم مبطلاً . وهذا يضعفه ما في كتاب مسلم : أن ذا اليمين

لكن هذا الحديث بهذه الالفاظ مداره على أبي هريرة ، والظاهر أن القصة واحدة كما تقدم ، ولكن الرواة تصرفوا في أدائه : فبعضهم رواه بالمعنى على نحو ما سمع ، فیتعين حينئذ إما الجمع بينهما بوجه ما ، وإما الترجيح بأمر آخر ، قال : وهذا يتعلق بقاعدة عظيمة الجدوى في علم الحديث وهي الاختلاف الواقع بالظنون بحسب الطرق ورد بعضها إلى بعض إما بتقييد الإطلاق وإما بتفسير المبهم ونحو ذلك ، أو الترجيح حيث لا يمكن الجمع ، أو اعتقاد كونها وقائع متعددة . ولم أجد إلى الآن أحداً من الأئمة المتقدمين شفى النفس في هذا الموضوع بكلام جامع يرجع إليه ، بل إنما يوجد عنهم كلمات متفرقة ، وللبحث فيها مجال طويل . قلت : وحق القول فيه ترجيح رواية من ثبت من طريقه أن الجواب كان بالكلام ، إذ هي أصح وأصرح ، وترجع إليها أيضاً رواية من روى أنهم أشاروا إليه بالقول مجازاً عن المحاشاة عن التصريح بنسبة النسيان إليه صلى الله عليه وآله وسلم كما ورد في رواية . بعض ذلك قد كان . والله أعلم

(١) قوله « ويلزمهم الاستئناف » أقول : قال الحافظ : ويحتمل أن يقال ما دام النبي صلى الله عليه وآله وسلم يراجع المصلى لجائز له جوابه حتى تنقضى المراجعة فلا يختص بالجواب لقول ذي اليمين « بلى قد نسيت » ولم تبطل صلاته . قلت : ولا يخفى أن هذا القول من ذي اليمين جواب أيضاً ، قال الحافظ : فقد ثبت مخاطبته صلى الله عليه وآله وسلم في التشهد في قوله « السلام عليك أيها النبي » فلم تفسد الصلاة . ثم قال : والظاهر أنه من خصائصه صلى الله عليه وآله وسلم

قال : أَقْصُرَتِ الصَّلَاةُ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَمْ نَسِيتَ ؟ فقال رسول الله ﷺ : كل ذلك لم يكن ، فقال : قد كان بعض ذلك يا رسول الله . فأقبل رسول الله ﷺ على الناس ، فقال : أصدق ذو اليمين ؟ فقالوا : نعم يا رسول الله ، بعد قوله ﷺ ، كل ذلك لم يكن ، . وقوله ﷺ ، كل ذلك لم يكن ، يدل على عدم النسخ . فقد تكلموا بعد العلم بعدم النسخ

وَلْيُسْتَنْبَهِ هُنَا لِنَكْتَةِ لَطِيفَةٍ فِي قَوْلِ ذِي الْيَمِينِ ، قَدْ كَانَ بَعْضُ ذَلِكَ ، بَعْدَ قَوْلِهِ ﷺ ، كل ذلك لم يكن ، فإِنْ قَوْلُهُ ، كل ذلك لم يكن ، تَضْمَنُ أَمْرَيْنِ :
أحدهما : الإخبار عن حكم شرعي ، وهو عدم القصر

والثاني : الإخبار عن أمر وجودي وهو النسيان . وأحد هذين الأمرين لا يجوز فيه النسخ ، وهو الإخبار عن الأمر الشرعي ^(١) . والآخر متحقق عند ذي اليمين ، فلزم أن يكون الواقع بعض ذلك ، كما ذكرنا

(١) قَوْلُهُ ، وَهُوَ الْإِبْخَارُ عَنِ الْأَمْرِ الشَّرْعِيِّ ، أَقُولُ : لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، كل ذلك لم يكن ، فإنه تضمن الإخبار بأنه لم يكن قد شرع القصر ، فلم يبدل ذلك ذو اليمين أنه لم يبق إلا النسيان فقال ، بعض ذلك قد كان ، وأراد بالبعض أمراً معيناً كما عرفت ، وإنما جعلها الشارح نكتة لطيفة للطف مأخذ ذي اليمين وحسن عبارته . وأعلم أنه قد استدل أئمة البيان بكلامه صلى الله عليه وآله وسلم وكلام ذي اليمين على قاعدة عظيمة من قواعد علم البيان وهو أن كل كلمة كانت داخلة في حيز النفي بأن آخرت عن أدائه - سواء كانت معمولة لأداء النفي أو لا وسواء كان الخبر فعلاً أو غير فعل أو كانت معمولة للفعل المنفي - توجه النفي إلى الشمول خاصة لا إلى أصل الفعل ، وأفاد التركيب ثبوت الحكم مثلاً لبعض ما أسند إليه ، كل ، أو تعلق به ، قالوا بدلالة الخطاب وشهادة الذوق والاستعمال . وإن لم تكن داخلة في حيز النفي - بأن قدمت على المنفي لفظاً ولم تبق معمولة للفعل المنفي - عم النفي كل فرد مما أضيف إليه كل وأفاد نفي أصل الفعل عن كل فرد ، واستدلوا بقوله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الحديث ، كل ذلك لم يكن ، أى لم يقع واحد من القصر أو النسيان على إرادة شمول النفي

الخامس : الأفعال التي ليست من جنس أفعال الصلاة إذا وقعت سهواً . فإما أن تكون قليلة أو كثيرة . فإن كانت قليلة لم تبطل الصلاة ، وإن كانت كثيرة ففيها خلاف في مذهب الشافعي . واستدل لعدم البطلان بهذا الحديث فإن الواقع فيه أفعال كثيرة . ألا ترى إلى قوله : خرج سرعان الناس ، وفي بعض الروايات أنه تسرع خرج إلى منزله ومشى ^(١) ، قال في كتاب مسلم : ثم أتى جذعاً ^(٢) في قبلة المسجد

وعوممه . والدليل على إرادته من الحديث أمران : أحدهما أنه جواب لمن استفتهم بأم . وجوابه بأحد الأمرين : إما بتعيين أحد الأمرين اللذين سئل عنهما ، أو بينهما مما يحطابه للمستفهم . لا أنه يجاب بنفي الجمع بينهما فإنه عارف بأن الكائن أحدهما . وثانيهما أنه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم : كل ذلك لم يكن ، قال له ذو اليمين : بعض ذلك قد كان . وهو عربي اللسان . ومعلوم أن الثبوت للبعض إنما ينافي النفي عن كل فرد لا النفي عن المجموع ، هذا ما ذكر معناه أئمة البيان ، وإنما ذكرناه هنا لأنه من فوائد الحديث . نعم قال سعد الدين : الحق أن هذا الحكم أكثرى لا كلى ، بدليل قوله تعالى ﴿ والله لا يحب كل مخال نفور ﴾ . والله لا يحب كل كفار أثيم . ولا تطلع كل حلاف مهين ﴿

(١) قوله : وفي بعض الروايات أنه خرج إلى منزله ومشى ، أقول : أخرجه أبو داود من حديث عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وآله وسلم دخل الحجرة ، فقام إليه رجل يقال له الخرباق . وكان طويل اليمين . فقال : أقصرت الصلاة يا رسول ؟ فخرج مغضباً يجر رداءه فقال : أصدق ، ؟ قالوا نعم . فصلى بهم تلك الركعة ، إلا أنه في رواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم سلم من ثلاث ، إلا أنه قال العلائي : رأيت فيما علقه شيوخنا يذكر أن حديث أبي هريرة وعمران بن حصين هذا قصة واحدة ، وتناول قوله هنا وسلم في ثلاث ، أي في ابتداء ثلاث ركعات ، وتناول قوله : فقضى تلك الركعة ، على أنه أراد أكثر منها كما يقال : كلمة ، للخطبة والقصيدة . ثم قال العلائي : وفي ذلك نظر ، بل الظاهر الذي لا يخفى أنهما قضيتان كما قال الجمهور

(٢) قوله : ثم أتى جذعاً ، أقول : هكذا في مسلم ، وفي سنن أبي داود ثم سلم

فاستند إليه ، ثم قد حصل البناء بعد ذلك . فدل على عدم بطلان الصلاة بالأفعال الكثيرة سهواً (١)

السادس : فيه دليل جواز البناء على الصلاة ، بعد السلام سهواً ، والجمهور عليه . وذهب مُسَحْنُونَ - من المالكية - إلى أن ذلك إنما يكون إذا سلم من ركعتين ، على ما ورد في الحديث ، ولعله رأى أن البناء بعد قطع الصلاة ونية الخروج منها على خلاف القياس ، وإنما ورد النص على خلاف القياس في هذه الصورة المعينة ، وهو السلام من اثنتين ، فيقتصر على مورد النص ويبقى فيما عداه على القياس

والجواب عنه أنه إذا كان الفرع مساوياً للأصل ألحق به ، وإن خالف القياس عند بعض أهل الأصول . وقد علمنا أن المانع لصحة الصلاة إنما كان هو الخروج منها بالنية والسلام . وهذا المعنى قد أُلغِيَ عند ظن التمام بالنص . ولا فرق بالنسبة إلى هذا المعنى بين كونه بعد ركعتين ، أو كونه بعد ثلاث ، أو بعد واحدة

السابع : إذا قلنا بجواز البناء ، فقد خصصوه بالقرب في الزمن . وأبى ذلك بعض المتقدمين فقال بجواز البناء - وإن طال - ما لم ينتقض وضوؤه . روى ذلك عن ربيعة . وقيل : إن نحوه عن مالك ، وليس ذلك بمشهور عنه . واستدل لهذا المذهب بهذا الحديث . ورأوا أن هذا الزمن طويل ، لا سيما على رواية من روى : أن النبي ﷺ خرج إلى منزله .

الثامن : إذا قلنا : إنه لا يبنى إلا في القرب . فقد اختلفوا في حده على أقوال :

تم قام إلى خشبة في مقدم المسجد وضع يده عليها أحدهما (١) على الأخرى

(١) قوله : يدل على عدم بطلان الصلاة بالأفعال الكثيرة سهواً ، أقول : أما هنا فبعض الأفعال عمداً منه صلى الله عليه وآله وسلم بناء على ظن صحة الصلاة ، وأما الخروج من الصلاة فكان منه صلى الله عليه وآله وسلم سهواً ، وأما من الصحابة فعمداً لكن بناء على أنها قصرت الصلاة

منهم : من اعتبره بمقدار فعل النبي ﷺ في هذا الحديث ، فآزاد عليه من الزمن هو طويل ، وما كان بمقداره أو دونه فقريب . ولم يذكروا على هذا القول الخروج إلى المنزل . ومنهم من اعتبر في القرب العرف . ومنهم من اعتبر مقدار ركعة . ومنهم من اعتبر مقدار الصلاة . وهذه الوجوه كلها في مذهب الشافعي وأصحابه

التاسع : فيه دليل على مشروعية سجود السهو

العاشر : فيه دليل على أنه سجدتان

الحادى عشر : فيه دليل على أنه في آخر الصلاة ، لأن النبي ﷺ لم يفعله إلا كذلك . وقيل في حكمته : إنه آخر لاحتمال وجود سهو آخر ، فيكون جابراً للكل . وفرع الفقهاء على هذا أنه لو سجد ، ثم تبين أنه لم يكن آخر الصلاة ، لزمه إعادته في آخرها . وصوروا ذلك في صورتين . إحداهما : أن يسجد للسهو في الجمعة ، ثم يخرج الوقت - وهو في السجود الأخير - فيلزمه إتمام الظهر ، ويعيد السجود . والثانية : أن يكون مسافراً فيسجد للسهو ، وتصل به السفينة إلى الوطن ، أو ينوى الإقامة ، فيتم ويعيد السجود

الثانى عشر : فيه دليل على أن سجود السهو يتداخل ، ولا يتعدد بتعدد أسبابه . فإن النبي ﷺ سلم ، وتكلم ، ومشى . وهذه موجبات متعددة . واكتفى فيها بسجدتين ، وهذا مذهب الجمهور من الفقهاء ^(١) . ومنهم من قال : يتعدد السجود بتعدد السهو ، على ما نقله بعضهم . ومنهم من فرق بين أن يتحد الجنس أو يتعدد . وهذا الحديث دليل على خلاف المذهب . فإنه قد تعدد الجنس في القول والفعل ، ولم يتعدد السجود

(١) قوله « وهو مذهب الجمهور من الفقهاء » أقول : والخلاف فيه لابن أبي ليلى والأوزاعى أنه إذا سها سهيون سجد أربع سجود ، حكاه عن الأوزاعى ابن المنذر وحكى عنه غيره أنه إن كان السهوان زيادة ونقصانا كفاه سجدة ، وإن كان أحدهما زيادة والآخر نقصانا سجد أربع سجود وهو وجه في مذهب أحمد ^(١) ، واستدل من

(١) وعنه إذا سها مراراً كفاه سجدة

الثالث عشر : الحديث يدل على السجود بعد السلام في هذا السهو . واختلف الفقهاء في محل السجود . فقليل : كله قبل السلام ، وهو مذهب الشافعي . وقيل : كله بعد السلام ، وهو مذهب أبي حنيفة ^(١) . وقيل : ما كان من نقص فعله قبل السلام .

قال بتعدد السهو بحديث ، لكل سهو سجدة واحدة بعد ما سلم ، أخرجه أبو داود . فانه يدل على تعدد السجود بتعدد السهو ، قال العلائي : هذا الحديث أقوى ما يحتجون به لتعميم محال السهو بصيغة كل ، ولأن أبا داود سكت عليه والقاعدة أن ما سكت عليه أبو داود فهو حجة لازمة . وأجيب عنه أولاً بأنه حديث معلل كما بينه ، وثانياً بأن معناه العموم لكل ساه وأنه إخبار بأن من سها في صلاته بأى سهو كان شرع له سجدة واحدة ، فلا يختص بالمواضع التي سها فيها صلى الله عليه وآله وسلم ولا بالأنواع التي سها بها . وبحمل هذا الحديث على هذا المعنى يجمع بينه وبين حديث ذى الدين . وقد استدلل الجمهور أيضاً بحديث عائشة مرفوعاً : سجدة السهو تجزيان من كل زيادة ونقصان ، أخرجه البيهقي في سننه ، إلا أنه ضعيف ، لأنه تفرد به حكيم بن نافع الرقي . قال فيه أبو حاتم الرازي : حكيم بن نافع ليس بشيء . وأما ثانياً فبأنه ضعفه الثوري في شرح المذهب ، إلا أنه قال العلائي : إنه لم يبين ضعفه من أى جهة . والذي اعتل به من ضعفه أنه من رواية إسماعيل بن عياش وقد ضعفه النسائي وجماعة ، ولكنّه وثقه يحيى بن معين ، وقال أحمد والبخاري إذا حدث عن أهل بلده - يعنى الشاميين - فصحيح ، وهذا الحديث من روايته عن الشاميين . قال العلائي : والذي أعتمده أن هذا الحديث لا يلزم منه الدلالة على تعدد السجود لتعدد السهو ، قلت : بناء على التأويل الذى سلف ، ولو سلم ذلك فقد عارضه ما هو أرجح منه وأكثر طرفاً . يريد حديث ذى الدين . قلت : ولا يخفى أنه لا يتم الاستدلال بحديث ذى الدين على عدم تعدد السهو مع تعدد موجباته حتى يقام الدليل على أن المشى والتكلم ممن يعتقد أنه خارج الصلاة وإن كانت عمداً موجبات لسجود السهو ، وأين الدليل على ذلك ؟ فان الظاهر أن سجوده إنما كان لخروجه من الصلاة لا لما تعقبه

(١) قوله : وهو مذهب أبي حنيفة ، أقول : قال الحافظ : إنه اعتمد أبو حنيفة

وما كان من زيادة فحله بعد السلام . وهو مذهب مالك ^(١) . وأوماً إليه الشافعي في

حديث صلاته صلى الله عليه وآله وسلم خمساً فإنه سجد بعد التسليم ، وتعقب بأنه لم يعلم زيادة الركعة إلا بعد السلام حين سأله هل زيد في الصلاة ؟ وقد اتفق العلماء في هذه الصورة أن سجود السهو بعد السلام لتعذره قبله لعدم علمه بالسهو ، وإنما تابعه الصحابة لتجوزهم الزيادة في الصلاة ، لأنه زمان توقع التسيح . وأجاب بعضهم بما وقع في حديث ابن مسعود من الزيادة وهي : إذا شك أحدكم في صلاته فليتحرك الصواب فليتم عليه ثم ليسلم ثم يسجد سجدتين ، وأجيب بأنه معارض بحديث أبي سعيد عند مسلم ولفظه : إذا شك أحدكم فلم يدرككم صلى فليطرح الشك وليبن عليها ما استيقن ثم يسجد سجدتين قبل أن يسلم ، وبه تمسك الشافعية ، ورجح البيهقي طريقة التخيير في سجود السهو قبل السلام أو بعده ، ونقل الماوردي عن غيره الإجماع على الجواز ، وإنما الخلاف في الأفضل ، وكذا أطلق النووي ، وتعقب بأن إمام الحرمين نقل في النهاية الخلاف في الإجزاء على المذهب واستبعد القول بالجواز ، وكذا نقل القرطبي في مذهبه وهو مخالف لما قال ابن عبد البر إنه لا خلاف عن مالك أنه لو سجد للسهو كله قبل السلام أو بعده أن لا شيء عليه ، وجمع بأن الخلاف بين أصحابه

(١) قوله : وهو مذهب مالك ، أقول : ومذهب المازني وأبي ثور ، وقال ابن عبد البر : إنه أقوى من قول ^(٢) للجمع بين الخبرين ، قال : وهو موافق للنظر ، لأنه في النقص جبراً فينبغي أن يكون من أصل الصلاة ، وفي الزيادة مرغماً للشيطان فيكون خارجاً ^(٣) . وتعقب بأن كون السجود في الزيادة رغماً للشيطان فقط ممنوع ، بل هو جبر لما وقع من الخلل ، فإنه وإن كان زيادة فهو نقص في المعنى ، وإنما سمي النبي صلى الله عليه وآله وسلم سجود السهو ترغيباً للشيطان في حالة الشك كما في حديث أبي سعيد

(١) كذا ، ولعله من قول المخالف

(٢) قد ورد في موضع سجود السهو ثلاثة أحاديث (١) أنه جميعه قبل السلام (٢) جميعه بعد السلام (٣) ما كان عن نقص ، أو سلم الإمام بناء على غالب ظنه ، فبعد السلام . وما عداه فقبله

القديم . وقد ثبت في الأحاديث السجود بعد السلام في الزيادة ، وقبله في النقص . واختلف الفقهاء : فذهب مالك إلى الجمع ، بأن استعمل كل حديث قبل السلام في النقص ، وبعده في الزيادة . والذين قالوا بأن الكل قبل السلام ، اعتدوا عن الأحاديث التي جاءت بعد السلام ^(١) بوجوه :

أحدها : دعوى النسخ لوجهين . أحدهما أن الزهري قال : إن آخر الأمرين من فعل النبي ﷺ السجود قبل السلام ^(٢) ،

الثاني : أن الذين رووا السجود قبل السلام متأخرو الإسلام وأصاغر الصحابة

عند مسلم ، وقال الخطابي : لم يرجع من فرق بين الزيادة والنقصان إلى فرق صحيح . وأيضاً قصّة ذى الدين وقع فيها السجود بعد السلام وهي نقصان . وقال النووي : أقوى المذاهب فيها قول مالك ثم أحمد . وقال غيره : بل طريق أحمد أقوى لأنه قال : يستعمل كل حديث فيما ورد فيه ، وما لم يرد فيه شيء سجد قبل السلام . قال : ولولا ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك لرأيت كله بعد السلام ، لأنه من جملة الصلاة فيفعله قبل التسليم . وقال إسحق مثله إلا أنه قال : ما لم يرد فيه شيء لا يفرق فيه بين الزيادة والنقصان ، فخر مذهبه من قولي أحمد ومالك . وهو أعدل المذاهب فيما يظهر . وأما داود فجري على ظاهره وقال : لا يشرع سجود السهو إلا في المواضع التي سجد فيها النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقط ، قاله الحافظ في الفتح

(١) قوله : اعتدوا عن الأحاديث التي جاءت بعد السلام ، أقول : كل من الذاهبين إلى أن سجود السهو كله قبل السلام والقائلين بأنه كله بعد السلام ، فذكر الشارح أعذاراً ثلاثة للأولين وزيفاً جميعها كما زيف أعذار من يراه بعدها

(٢) قوله : إن آخر الأمرين من فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم السجود قبل السلام ، أقول : أخرجه الشافعي أنبأنا مطرف بن عازب عن معمر عن الزهري قال : سجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سجدتي السهو قبل السلام وبعده ، وآخر الأمرين قبل السلام ، ولا يخفى أنه لا تقوم به حجة على النسخ لاحتمال النخير

والاعتراض على الأول أن رواية الزهري مرسله^(١). ولو كانت مسندة فشرط النسخ التعارض باتحاد المحل^(٢)، ولم يقع ذلك مصرحاً به في رواية الزهري، فيحتمل أن يكون الأخير هو السجود قبل السلام، لكن في محل النقص، وإنما يقع التعارض المحجوج إلى النسخ لو تبين أن المحل واحد ولم يتبين ذلك

والاعتراض على الثاني^(٣) أن تقدم الإسلام والكبر لا يلزم منه تقدم الرواية حالة التحمل

الوجه الثاني في الاعتذار عن الأحاديث التي جاءت بالسجود بعد السلام التأويل : إما على أن يكون المراد بالسلام هو السلام الذي على النبي صلى الله عليه وآله وسلم الذي في التشهد، وإما أن يكون على تأخره بعد السلام على سبيل السهو. وهما بعيدان. أما الأول فلأن السابق إلى الفهم عند إطلاق « السلام »، في سياق ذكر الصلاة

(١) قوله « مرسله » أقول : قد عرفت مما سقناه من سندهما أن الزهري أرسلها

(٢) قوله « باتحاد المحل » أقول : بأن يكون سلامه قبل التسليم وسلامه بعده وردا في محل واحد ليتحقق التعارض الموجب للقول بالنسخ، فإنه لا بد من الاتحاد في الوحدات التي هذه منها، ولم يقع ذلك بل لا يتحقق التعارض بين الأفعال أصلاً ضرورة عقلية لعدم الاتحاد في زمان بين فعلين من شخص واحد

(٣) قوله « والاعتراض على الثاني » أقول وهو قولهم : إن رواية السجود قبل السلام من متأخري الإسلام وأصاغر الصحابة، يعني فما رووه فهو الأخير عملاً، وقد رووا السجود قبل السلام فدل على أنه آخر الأمرين فينسخ الأول. واعترضه الشارح بقوله : إن تقدم الإسلام وعلو السن لا يلزم منه تقدم الرواية، بل قد يتحمل الأقدم إسلاماً والأكبر آخر الفعلين، وهذا معلوم قطعاً، إذ لا ملازمة بين الكبر وتقدم الرواية ولا بين الصغر وتأخرها، ومرادهم بصغار الصحابة أبو سعيد الخدري لأن في حديثه « ثم سجد قبل أن يسلم » وأرادوا بكبار الصحابة ابن مسعود. فإنه الذي صرح في حديثه بأن سجوده بعد السلام

هو الذى به التحلل ^(١) . وأما الثانى فلأن الأصل عدم السهو وتطرقه إلى الأفعال الشرعية من غير دليل غير سائغ . وأيضاً فإنه مقابل بعكسه ، وهو أن يقول الحنفى : محله بعد السلام ، وتقدمه قبل على سبيل السهو

الوجه الثالث فى الاعتذار الترجيح بكثرة الرواة . وهذا - إن صح - فالاعتراض عليه أن طريقة الجمع أولى من طريقة الترجيح ، فإنه إنما يصار إليه عند عدم إمكان الجمع . وأيضاً فلا بد من النظر إلى محل التعارض واتحاد موضع الخلاف من الزيادة والنقصان

والقائلون بأن محل السجود بعد السلام اعتذروا عن الأحاديث المخالفة لذلك بالتأويل : إما على أن يكون المراد بقوله « قبل السلام » ، السلام الثانى ^(٢) ، أو يكون المراد بقوله « وسجد سجدتين » ، سجود الصلاة ^(٣)

وما ذكره الأولون من احتمال السهو عائد ما هنا ^(٤) ، والكل ضعيف والأول يبطله أن سجود السهو لا يكون إلا بعد التسليمتين اتفاقاً ^(٥)

(١) قوله « هو الذى به التحلل » أقول : وقال القاضى عياض وزاد : وإن حمل على العموم فيجب أن يكون بعد كل سلام فى الصلاة وآخره سلام التحلل فى حديث ذى اليدين

(٢) قوله « قبل السلام الثانى » أقول : لا يخفى أنه محل النزاع ، فإن القائل بأن السجود قبل السلام لا يثبت سلاماً ثانياً

(٣) قوله « أو يكون المراد بقوله وسجد سجدتين سجود الصلاة » أقول : هذا التأويل ينقضى سجود السهو بالسكينة

(٤) قوله « عائد ما هنا » أقول : بأن يقال إن تقدمها على التسليم كان سهواً ، وفيه ما سلف

(٥) قوله « والأول يبطله أن سجود السهو لا يكون إلا بعد التسليمتين اتفاقاً » أقول : لا يخفى ما فى دعوى الاتفاق ، وإن حمل على أن مراده بالتسليمتين فى التشهد

وذهب أحمد بن حنبل^(١) إلى الجمع بين الأحاديث بطريق أخرى - غير ما ذهب إليه مالك - وهو أن يستعمل كل حديث فيما ورد فيه . وما لم يرد فيه حديث فحل السجود فيه قبل السلام . وكان هذا نظر إلى أن الأصل في الجابر أن يقع في المجبور ، فلا يخرج عن هذا الأصل إلا في مورد النص ، ويبقى فيما عداه على الأصل . وهذا المذهب مع مذهب مالك متفقان في طلب الجمع ، وعدم سلوك طريق الترجيح ، لكنهما اختلفا في وجه الجمع . ويترجح قول مالك بأن تذكر المناسبة في كون سجود السهو قبل السلام عند النقص ، وبعده عند الزيادة . وإذا ظهرت المناسبة - وكان الحكم على وقفها - كانت علة ، وإذا كانت علة عم الحكم جميع محالها ، فلا يتخصص ذلك بمورد النص^(٢)

الوجه الرابع عشر : إذا سها الإمام تعلق حكم سهوه بالمؤمنين ، وسجدوا معه وإن لم يسهوا . واستدل عليه بهذا الحديث . فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سها وسجد القوم معه لما سجد ، وهذا إنما يتم في حق من لم يتكلم من الصحابة ، ولم يش ولم يسلم ، إن كان ذلك

الوجه الخامس عشر : فيه دليل على التكبير لسجود السهو ، كما في سجود الصلاة^(٣)

عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى المؤمنين و^(١) أنه لا يفيد طائلا لا تصح به العبارة

(١) قوله « وذهب أحمد بن حنبل ، أقول : قدمنا تحقيق مذهبه »^(٢)

(٢) قوله « فلا يتخصص ذلك بمورد النص ، أقول : كما خصه أحمد ، إلا أنه يبقى الكلام في حصول المناسبة وذكرها ولم يذكرها

(٣) قوله « كما في سجود الصلاة ، أقول : لأنه قال الراوى ، ثم كبر وسجد ، فأشار القرطبي إلى ترجيح القول باشتراط تكبيرة الإحرام لأنه لم يخرج بالسلام إلى

(١) بياض بالأصل

(٢) قلت : ثبت عن الإمام أحمد رحمه الله ثلاث روايات لورود الأحاديث فيها .

وقد تقدم الكلام عليها

الوجه السادس عشر : القائل « فثبت أن عمران بن حصين قال : ثم سلم ، هو محمد بن سيرين الراوى عن أبي هريرة ، وكان الصواب للصنف أن يذكره ، فإنه لما لم يذكر إلا أبا هريرة ، اقتضى ذلك أن يكون هو القائل « فثبت » ، وليس كذلك ، وهذا يدل على السلام من سجود السهو

الوجه السابع عشر : لم يذكر التشهد بعد سجود السهو . وفيه خلاف عند أصحاب مالك في السجود الذى بعد السلام . وقد يستدل بتركه في الحديث على عدمه في الحكم ، كما فعلوا في مثله كثيراً ، من حيث إنه لو كان لذكر ظاهراً (١)

سجود السهو من الصلاة أصلاً ، واستدل القرطبي على تكبيرة الإحرام بأنه عطف السجود على التكبيرة الأولى ثم المقتضية للتراخي ، ولو كان التكبير للنقل لكان معه ومصاحباً له ولأتى الراوى بالواو المقتضية للجمع . وتعقب بأن ذلك من تصرف الرواة ، وإلا فقد ثبت الرواية بالواو فكبر وسجد ذكره ابن حجر ، إلا أنه يقال : له أن يقول الإتيان بالواو من تصرف الرواة . واستدل العلائي بثبوت التسليم من سجدة السهو كما ثبت عند مسلم من رواية عمران بن حصين قال : والقاعدة تقتضى أن السلام لا يتحلل به إلا من عقد قلبه بتحريم ، فهذا إذا انضم إلى ما قبله أفاد قوة تكبيرة الإحرام ، وظاهر عبارة الشارح أنها تكبيرة النقل

(١) قوله « من حيث أنه لو كان لذكر ظاهراً » أقول : في سنن أبي داود من رواية سلمة عن علقمة وفيه : وقال - أى سلمة - قلت أى لمحمد بن سيرين قلت فالتشهد ، قال : وأحب إلى أن يتشهد . وكذا رواه ابن أبي شيبة عن ابن سيرين أنه قال أحب إلى أن يتشهد ، وبوب عليه البخارى بقوله « باب من لم يتشهد في سجدة السهو » قال في الفتح : أى إذا سجد مما بعد السلام من الصلاة ، وأما قبله فالجمهور على أنه لا يعيد التشهد . وحكى ابن عبد البر فيه خلافاً لليث ، وأما من سجد بعد السلام فحكى الترمذى عن أحمد وإسحق أنه يتشهد ، وهو قول بعض المالكية والشافعية . ثم ذكر البخارى كلام محمد بن سيرين وقال : إنه ليس في حديث أبي هريرة وأنه ورد في حديث غيره ، وهو كذلك ، فقد رواه أبو داود والترمذى وابن حبان من طريق

١٠٢ — الحديث الثاني : عن عبد الله بن بحنة ^(١) - وَكَانَ مِنْ أَصْحَابِ
النبي ﷺ ^(٢) - أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى بِهِمُ الظُّمُورُ

أشعث بن عبد الملك عن محمد بن سيرين عن خالد الحذاء عن أبي قلابة عن أبي المهلب
عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم فسجد سجدتين ثم
تشهد ثم سلم . قال الترمذی : حسن غريب . وقال الحاكم : على شرط الشيخين . وضعفه
البیہقی وابن عبد البر وغيرهما وهموا أشعث لمخالفته غيره من الحفاظ عن ابن سيرين ،
فإن المحفوظ عن ابن سيرين في حديث عمران ليس فيه ذكر التشهد ، إلى أن قال :
فصارت زيادة أشعث شاذة ، ولهذا قال ابن المنذر : أحسب التشهد في سجود السهو ^(١)
يثبت ثم قال : وقد وردت فيه روايات ترتقي باجتماعها إلى درجة الحسن ، قال العلاني :
وليس ذلك ببعيد ، وقد صح ذلك عن ابن مسعود من قوله أخرجه ابن أبي شبة ،
وهذا فيما إذا سجدهما بعد السلام ، وأما قبل السلام فالجمهور على أنه لا يعيد التشهد ،
وحكى عن الليث أنه يعيد

(١) (الحديث الثاني) أى من أحاديث باب التشهد . قوله « عن عبد الله بن
بحنة » أقول : بضم الموحدة فخاء مهملة فثناة تحمية فنون ، قال ابن عبد البر : هي أمه ،
وأبوه اسمه مالك بن القشب الأزدي وله صحبة

(٢) قوله « وكان من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : القائل
بذلك هو عبد الرحمن بن أبي هريرة ^(٢) الأعرج راوى الحديث عن عبد الله بن بحنة

(٣) قوله « صلى بهم » أقول : في البخارى في باب سجود السهو « صلى لنا »
وفي أبواب التشهد « صلى بهم » وفي الايمان والنذور « صلى بنا » وكأنه من تصرف
الرواة

(١) كذا ، ولعله لم يثبت

(٢) كذا ، ولعله ابن هريرة

قَامَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ الْأُولَيَيْنِ^(١)، وَلَمْ يَجْلِسْ^(٢)، فَقَامَ النَّاسُ مَعَهُ. حَتَّى إِذَا قَضَى الصَّلَاةَ^(٣)، وَانْتَظَرَ النَّاسَ تَسْلِيمَهُ^(٤)، كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ. فَسَجَدَ سَجْدَتَيْنِ قَبْلَ أَنْ يُسَلِّمَ، ثُمَّ سَلَّمَ،
الكلام عليه من وجوه:

الأول: فيه دليل على السجود قبل السلام عند النقص، فإنه نقص من هذه الصلاة الجلوس الأول وتشهده

الثاني: فيه دليل على أن هذا الجلوس غير واجب - أعني الأول - من حيث إنه جبر بالسجود، ولا يجبر الواجب إلا بتداركه وفعله^(٥). وكذلك فيه دليل على عدم وجوب التشهد الأول

(١) قوله «قام في الركعتين الأوليين»، أقول: زاد في رواية أخرجه ابن خزيمة، فسبحوا به، فضى حتى فرغ من صلاته،، وهي عند النسائي والحاكم بهذه الزيادة

(٢) قوله «ولم يجلس»، أقول: لفظ مسلم «لم يجلس»، بالفاء، وهو يدل على أنه لم يرجع إلى الجلوس بعد التنيه، كذا قال القاضي عياض

(٣) قوله «قضى الصلاة»، أقول: وعند ابن ماجه من طريق جماعة من الثقات «حتى إذا فرغ من الصلاة إلى أن سلم»، والزيادة من الثقة مقبولة، قيل: فلا يتم استدلال الحنفية على أن السلام ليس من الصلاة، حتى لو أحدث بعد أن جلس وقبل أن يسلم صحت صلاته^(٦)

(٤) قوله «وانتظر الناس تسليمه»، أقول: هو في البخارى بلفظ «ونظرنا تسليمه»، أى انتظرنا. وتقدم فيه في غير هذا بلفظ «انتظرنا»

(٥) قوله «ولا يجبر الواجب إلا بتداركه وفعله»، أقول: استدلال ابن بطال على

(١) قلت: هذا بناء على أن السلام ليس بركن. بل إذا انتهى من التشهد خرج من الصلاة

الثالث : فيه دليل على عدم تكرار السجود عند تكرار السهو ، لأنه قد ترك الجلوس الأول والتشهد معاً ، واكتفى لهما بسجدين . هذا إذا ثبت أن ترك التشهد الأول بمفرده موجب ^(١)

الرابع : فيه دليل على متابعة الإمام عند القيام عن هذا الجلوس . وهذا لا إشكال فيه ، على قول من يقول إن الجلوس الأول سنة ^(٢) ، فإن ترك السنة للإتيان بالواجب واجب ، ومتابعة الإمام واجبة

أن سجود السهو لا ينوب عن الواجب ، بأنه لو نسي تكبيرة الإحرام لم يجبرها ، فكذلك التشهد ، ولأنه لا يجبر به كدعاء الافتتاح . واستدل غيره بتقريره صلى الله عليه وآله وسلم على متابعته بعد أن علم أنهم تعمّدوا تركه . ولا يخفى ضعف هذا الاستدلال بالقياس على دعاء الافتتاح

(١) قوله « هذا إذا ثبت أن ترك التشهد بمفرده موجب ، أقول : الإشارة بهذا إلى الدليل على عدم تكرار السجود عند تكرار السهو ، وهو إشارة إلى أنه يقال إنه لا يتم هذا إلا بعد مشروعية السجود لترك التشهد بمفرده ، ولم يستدل عليه هذا القائل إلا بهذا الحديث ، فيستلزم إثبات الشيء بنفسه ، وقد صرح في الحديث نفسه أن السجود كان لأجل الجلوس نفسه كما في رواية البخاري ، وسجد هما الناس معه مكان ما نسي من الجلوس ، إلا أنه قد يقال : هذا فهم من الصحابي أنه لذلك بمفرده ، ويحتمل أنه له وللتشهد ، ويأتي للشارح البحث فيه قريباً

(٢) قوله « من يقول : إن التشهد الأول سنة ، أقول : فيه إشارة إلى أن من الناس من يقول بوجوبه ، واحتج الطبري لوجوبه بأن الصلاة فرضت ركعتين أولاً وكان التشهد فيهما واجباً ، فلما زيدت لم تكن الزيادة مزيلة لذلك الواجب . وأجيب بأن الزيادة لم تعين في الآخرين ، بل يحتمل أن يكونا هما الفرض الأول والمزيد هما الركعتان الأوليان بالتشهد هما ، ويؤيده استمرار السلام بعد التشهد الأخير كما كان ، وسيأتي الكلام على ذلك

الخامس : إن استدل به على أن ترك التشهد الأول بمفرده موجب لسجود السهو فيه ففيه نظر ، من حيث إن المتيقن السجود عند هذا القيام عن الجلوس . وجاء من ضرورة ذلك ^(١) ترك التشهد فيه ، فلا يتيقن أن الحكم يترتب على ترك التشهد الأول فقط ، لاحتمال أن يكون مرتباً على ترك الجلوس . وجاء هذا من الضرورة الوجودية

* * *

باب المرور بين يدي المصلي

١٠٣ — الحديث الأول : عن أبي جهم بن الحارث بن الصمّة الأنصاري

رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « لَوْ يَعْلَمُ الْمَارُّ بَيْنَ يَدَيِ الْمُصَلِّي مَاذَا عَالِيهِ ^(٢) مِنَ الْإِثْمِ ^(٣) لَكَانَ أَنْ يَقِفَ أَرْبَعِينَ خَيْرًا لَهُ مِنْ أَنْ يَمُرَّ بَيْنَ يَدَيْهِ »

(١) قوله « من ضرورة ذلك » أقول : أى من ضرورة القيام وترك التشهد ، لأنه لم يبق له محل فيقال فيه فائدة ، استدل بقوله « مكان ما نسي من الجلوس » أن السجود خاص بالسهو ، فلو ترك عمداً شيئاً مما يجبر بسجود السهو لما سجد ، وهو قول الأكثر . واستدل به على أن المأموم يسجد مع الإمام وإن لم ينس ، وادعى فيه الإجماع . واعلم أنه صح عنه صلى الله عليه وسلم أنه سها في الصلاة خمس مرات كما في الهدى النبوى : سلم من ركعتين في إحدى صلاتي العشاء والظهر أو العصر ، صلى وانصرف وقد بقى من الصلاة ركعة ثم لما ذكره رجع . وصلى بالناس ركعة على الظهر خمساً فذكر بالزيادة فسجد للسهو . وصلى العصر ثلاثاً ثم دخل منزله ثم ذكره فخرج فصلى بهم ركعة وسجد للسهو . هذه أربع التي أعدها . والخامسة قيامه من غير تشهد في الرباعية ثم سجد للسهو

(٢) (باب المرور بين يدي المصلي) قوله « ماذا عليه » أقول : في محل نصب

ثانى مفعولى « يعلم »

(٣) قوله « من الإثم » أقول : هكذا وقع في نسخ العمدة وليس في الصحيحين

قال أبو النظر : لا أدري قال أربعين يوماً أو شهراً ، أو سنة ،

« أبو جهيم ، عبد الله بن جهيم الأنصاري (١) » .

ذكر الإثم ، لكن قيل إنها وقعت في بعض طرق البخاري من رواية أبي الهيثم ذكره عبد الحق في الجمع بين الصحيحين ، وعند بعض المحققين من شراح العمدة بأنه تفرد بإثباتها الكشميني أحد رواة البخاري ، قال الحافظ : وليست هذه الرواية في شيء من الروايات غيره ، والحديث في الموطأ بدونها ، وكذا رواه باقي الستة وأصحاب المسانيد والمستخرجات ، ولم أرها في شيء من الروايات مطلقاً ، لكن في مصنف ابن أبي شيبة . يعني من الإثم ، فيمكن أن تكون ذكرت في أصل البخاري حاشية فظنها الكشميني أصلاً لأنه لم يكن من أهل العلم ولا من الحفاظ انتهى . قلت : لكن البخاري بوثب الحديث « باب إثم المار بين يدي المصلي » وساق هذا الحديث ، وكأنه الذي غر الكشميني في ظنه المذكور ، والبخاري اعتمد في الترجمة ما يفهمه الحديث ، وقد عيب على المحب الطبري لما عزاها إلى البخاري في أحكامه وعلى المؤلف هنا لإيهامه أنها في الصحيحين . وقوله « من الإثم » أقول كلمة من (١) وخيراً له خبر كان ، وأن يقف اسمها . ووقع عند الترمذي بالرفع وأعربه ابن العربي اسم كان وسوغ الابتداء بالنكرة وصفها ، وجوز ابن حجر أن اسم كان ضمير الشأن ، وأن الجملة خبر ، وأورد البرماوي سؤالاً حاصله أنه لم جعل علم المار شرطاً في الخيرية فأنها حاصلة إن وقف ولو لم يعلم . ثم أجاب بأن في الكلام حذفاً تقديره لم أن وقوفه خير له إذا اختاره على المرور وأن المراد الخيرية في اعتقاد المار ، وهذا لا يحصل له إلا بعد عليه ، قال ابن بطال : ويؤخذ من الحديث أن الإثم يختص بمن يعلم بالنهي وارتكبه ، قال الحافظ : أخذه من ذلك فيه بعد ، ولكنه معروف من أدلة آخر

(١) قوله « عبد الله بن جهيم الأنصاري » أقول : في الفتح أبو جهيم عبد الله

ابن الحارث بن الصمة الأنصاري ، فقول الشارح عبد الله بن جهيم نسبة إلى جده .

(١) يفاض بالأصل . ولعله الإثم

سماه ابن عينة ^(١) في روايته ، والثوري
فيه دليل على منع المرور بين يدي المصلي إذا كان دون سترة ^(٢) ، أو كانت له
سترة ^(٣) فر بينه وبينها ، وقد صرح في الحديث « بالإثم » ^(٤) ،
وبعض الفقهاء ^(٥) قسم ذلك على أربع صور :
الأولى : أن يكون للبار مندوحة ^(٦) عن المرور بين يدي المصلي ، ولم يتعرض
المصلي لذلك ، فيختص المار بالإثم ^(٧) ، إن مر
الصورة الثانية : مقابلتها . وهو أن يكون المصلي تعرض للبرور ^(٨) ، والمار ليس

-
- (١) قوله « سماه ابن عينة ، أقول : وقيل في اسمه غير ذلك
(٢) قوله « إذا كان دون سترة ، أقول : أى إذا كان المرور ولا سترة للمصلي ،
وهذا الشرط مأخوذ من غير هذا الحديث فظاهره التعميم لا كما تفيده عبارة الشارح .
وقد اختلف في تحديد مقدار مروره ، فقيل : إذا كان بينه وبين مقدار سجوده ، وقيل
بينه وبين قدر ثلاثة أذرع ، وقيل بينه وبين قدر رمية بحجر ، وهذا كله تأويل لقوله
« بين يدي المصلي » ، وأن المراد به أمامه والقرب منه ، والتعبير باليدين لكون أكثر
الشغل يكون بهما
(٣) قوله « أو كانت له سترة ، أقول : يأتي الكلام على السترة في الحديث الثاني
(٤) قوله « وقد صرح في الحديث بالإثم ، أقول : أو هم المحقق ما أوهمه صاحب
العمدة وصاحب الأحكام من أن لفظ « من الإثم » ثابت في الصحيحين أو البخارى
(٥) قوله « وبعض الفقهاء ، أقول : من فقهاء المالكية
(٦) قوله « مندوحة ، أقول : أى متسع ، من التدح وهو ما اتسع من الأرض
(٧) قوله « فيختص المار بالإثم ، أقول : لأنه كان له متسع يمر فيه ، فبتعبه
كان آثماً
(٨) قوله « تعرض للبرور ، أقول : بأن يصلي في مسرع ^(٩) مسلوك بغير

(١) كذا ولعله : في مر

له مندوحة عن المرور ، فيختص المصلي بالإثم دون المار
الصورة الثالثة : أن يتعرض المصلي للمرور ، ويكون للمار مندوحة ، فيأثم . أما
المصلي فلتعرضه . وأما المار فليروده ، مع إمكان أن لا يفعل
الصورة الرابعة : أن لا يتعرض المصلي ، ولا يكون للمار مندوحة ، فلا يأثم
واحد منهما

* * *

١٠٤ - الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري ^(١) رضى الله عنه قال :

سترة أو مع سترة لكن يتباعد عنها ، والثالثة مثلها لكن يجد المار متسعاً يمر فيه ،
والرابعة هي مثل الأولى لكن لا يجد المار مندوحة لعدم ^(٢) ، قال الحافظ ابن حجر
بعد نقله لكلام الشارح : وظاهر الحديث يدل على منع المرور مطلقاً ولو لم يجد
مسلكاً ، بل يقف حتى يفرغ المصلي من صلاته . ويؤيده ما يأتي من قصة أبي سعيد مع
الشاب ، فإن لم يجد مساعاً ثم ظاهر الحديث أن الوعيد المذكور يختص بمن يمر بين
يدى المصلي لا لمن وقف عامداً مثلاً بين يدى المصلي أو قعد أو رقد ، لكن إن كانت
العلة فيه التشويش على المصلي فهي معنى المار ، وظاهره عموم النهي لكل مصلي ، وخاصة
الإمام والمنفرد ، لأن المأموم لا يضره من مر بين يديه لأن سترة إمامه سترة له .
قال الحافظ : التعليل المذكور لا يطابق المدعى ، لأن السترة تفيد رفع الحرج عن
المصلي لا عن المار ، فاستوى الإمام والمأموم والمنفرد في ذلك

(١) (الحديث الثاني) . قال : عن أبي سعيد . . أقول : في الحديث قصة
ذكرها البخاري وغيره قال : عن أبي صالح السمان قال : رأيت أبا سعيد الخدري في
يوم جمعة يصلي إلى سترة تستره من الناس ، فأراد شاب من بني أبي معيط أن يجتاز
بين يديه فدفع أبو سعيد في صدره ، فنظر الشاب فلم يجد مساعاً إلا بين يديه فعاد

(١) بياض بالأصل ولعله : لعدم التسع

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ إِلَى شَيْءٍ يَسْتُرُهُ مِنَ النَّاسِ ، فَأَرَادَ أَحَدٌ أَنْ يَجْتَازَ بَيْنَ يَدَيْهِ فَلْيَدْفَعْهُ ^(١) . فَإِنْ أَبَى فَلْيَقَاتِلْهُ . فَلْيُغْلِبْهُ شَيْطَانٌ .

« أبو سعيد الخدري ، سعد بن مالك بن سنان . مخدري . وقد تقدم الكلام فيه والحديث يتعرض لمنع المار بين يدي المصلي وبين سترته ، وهو ظاهر . وفيه دليل على جواز العمل القليل ^(٢) في الصلاة لمصلحتها ولفظة « المقاتلة » محمولة على قوة المنع ^(٣) ، من غير أن تنتهي إلى الأعمال المنافية

ليجتاز ، فدفعه أبو سعيد أشد من الأولى ، فقال من أبي سعيد ، ثم دخل على مروان فشكى إليه ما لقي من أبي سعيد ، فدخل أبو سعيد خلفه على مروان فقال : مالك ولا بن أخيك يا أبا سعيد ؟ فقال : سمعت . . الحديث

(١) قوله « فليدفعه » أقول : حمل أهل الظاهر الأمر على أصله وهو الوجوب ، وقال النووي : لا نعلم أحداً من الفقهاء قال بوجوب هذا الدفع ، بل صرح أصحابنا بأنه مندوب . قال الحافظ : لعله يراجع كلامهم - يعني أهل الظاهر - أو لم يعتد بخلافهم . قلت : هذا الأخير بعيد جداً فإنه يذكر خلافهم كثيراً

(٢) قوله « وفيه دليل على جواز العمل القليل » أقول : تقييد العمل بالقليل لم يكن مأخذه من الحديث كما تقييده العبارة ، بل أخذوه من نسخ الأفعال في الصلاة ، وتقييد الحديث بذلك متوقف على دلائل خارجي ، وإلا فليس تقييده بأولى من نسخ الأعمال بهذه الحالة كما عرف في الأصول

(٣) قوله « محمولة على قوة المنع » أقول : قال القرطبي : أجمعوا على أنه لا يلزمه أن يقابله بالسلاح لمخالفة ذلك لقاعدة الإقبال على الصلاة والاشتغال بها والخشوع فيها . قلت : ولا ينبغي أنه وإن كانت الصلاة منافية للأعمال والأعمال الكثيرة وأنه معلوم فليس لنا ما يفيد التعميم بالقطع بذلك الحكم على كل حال حتى

للصلاة . وأطلق بعض المصنفين^(١) من أصحاب الشافعي القول بالقتال وقال : فليقاتله . على لفظ الحديث . ونقل القاضي عياض الاتفاق على أنه لا يجوز المشي من مقامه إلى رده ، والعمل الكثير في مدافعتة ، لأن ذلك في صلاته أشد من مروره عليه^(٢)

يتمتع تخصيصه ، وإن سلمناه كذلك فالتخصيص والتقييد يان لا نسخ ، فلا يحتاج إلى اعتبار مساواة العام والخاص قطعاً وظناً ، بل يجوز أن يخصص القطعي بالظني فيجوز تقييده بهذه الحالة

(١) قوله : وأطلق بعض المصنفين ، أقول : واستبعد ذلك ابن العربي في القبس^(١) . وأغرب الباجي فقال : يحتمل أن يراد بالمقابلة اللعن والتعنيف ، وتعقب بأنه يستلزم التكلم في الصلاة وهو مبطل بخلاف الفعل اليسير ، ويمكن أنه أراد لعنه داعياً لا مخاطباً ، لكن فعل الصحابي يخالفه وهو أدرى بالمراد . وقد رواه الاسماعيل بلفظ : فليجرب يده في صدره وايدفعه ، وهو صريح بالدفع باليد . واعلم أن هذا المنقول عن بعض مصنفى الشافعية صرح الحافظ بأنه صرح به أصحابهم الشافعية فقالوا : يرده بأسهل الوجوه ، فإن أبي فباشد ولو أدى إلى قتله فلو قتل فلا شيء عليه ، لأن الشارع أباح له قتله ، والمقالة المباحة لا ضمان فيها^(٢) واستنبط ابن أبي حمزة من قوله : فكأنما هو شيطان ، أن المراد بقوله : فليقاتله ، المدافعة اللطيفة لا حقيقة القتال . قال : لأن مقاتلة الشيطان إنما هي الاستعاذة ، والستر عنه بالتسمية ونحوها . قلت : وهو مبنى على أن لفظ شيطان يطلق على المار لا بطريق المجاز

(٢) قوله : لأن ذلك أشد من المرور ، أقول : تتوقف معرفة الشدة من الضعف على معرفة العلة بمدرك شرعي صحيح ، وكونها التشويش كما ادعاه يبعده تخصيص بعض المارة بالمنع المؤكد دون بعض ، وذهب الجمهور إلى أنه لو مر ولم يدفعه فلا ينبغي له أن يرده ، لأن فيه إعادة للورور . وروى ابن أبي شبة وغيره عن ابن مسعود أن له ذلك

(١) هو اسم شرحه على موطأ مالك بن أنس

(٢) قلت : وهذا هو المنصوص عن أحد رحمه الله

وقد يستدل بالحديث على أنه إذا لم يكن سترة لم يثبت هذا الحكم من حيث المفهوم ، وبعض المصنفين من أصحاب الشافعى نص على أنه إذا لم يستقبل شيئاً أو تباعد عن السترة ، فإن أراد أن يمر وراء موضع السجود لم يكره ^(١) . وإن أراد أن يمر في موضع السجود كرهه ، ولكن ليس للمصلى أن يقاّله ، وعلل ذلك بتقصيره ، حيث لم يقرب من السترة ، أو ما هذا معناه

ولو أخذ من قوله « إذا صلى أحدكم إلى شيء يستره ، جواز التستر بالاشياء عموماً ، لكان فيه ضعف . لأن مقتضى العموم جواز المقاتلة عند وجود كل شيء ستر ^(٢) ، لا جواز الستر بكل شيء ، إلا أن يحمل الستر على الأمر الحسى ، لا الأمر الشرعى . وبعض الفقهاء كره التستر بآدمى أو حيوان غيره ، لأنه يصير في صورة المصلى إليه ، وكرهه مالك في المرأة

(١) قوله « لم يكره » ، أقول : ظاهره أنه لا يحرم عليه المرور ، والوعيد دال على تحريمه ، وكفى بإباحة دمه دليلاً على تحريم المرور ، فالأولى حمل الكراهة في كلام الشارع على التحريم

(٢) قوله « لأن مقتضى العموم جواز المقاتلة عند وجود كل شيء ستر » ، أقول : لأنه أفاد أنه إذا صلى إلى أى ستر قاتل من مر بين يديه ، فالجزء فيه الأمر بالمقاتلة عند كل ستر ، والجزء هو المقصود ، والشرط قيده ، فلم يفد الحديث جواز التستر بكل شيء ، بل فيه الأمر بأن من صلى إلى أى ستر ، وهو مأمور بقتال من مر بين يديه ، وليس فيه جواز التستر بأى شيء ، بل فيه أنه إذا وقع التستر من المار بأى شيء . وإن كان غير مأمور بالتستر به بل ولو كان منهيّاً عن التستر به . والحاصل أن الحديث ما سبق لبيان عموم السترة بل لبيان الأمر بأن يقاّتل من مر بينها وبين المصلى . وقوله إلا أن يحمل التستر - أى عمومته - على الأمر الحسى ، وهو كل ما كان ساتراً حسياً ، لا كل ما أذن فيه الشارع صحة إرادة العموم ، لكن لا يفيد أنه أخذ من الحديث لأنه ليس بحكم شرعى ، فقول الشارح المحقق إلا أن يحمل استثناء منقطع كما لا يخفى

وفي الحديث دليل على جواز إطلاق لفظ «الشیطان» ، في مثل هذا^(١) . وانه أعلم

١٠٥ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال

« أَقْبَلْتُ رَاكِبًا عَلَى حِمَارٍ أَنَانٍ^(٢) ، وَأَنَا يَوْمَئِذٍ قَدْ نَاهَزْتُ الْإِخْلَامَ ، وَرَسُولُ

(١) قوله « على جواز إطلاق لفظ الشيطان في مثل هذا ، أقول : إطلاق الشيطان على الإنس شائع ذائع ، وقد جاء في القرآن ﴿ شياطين الإنس والجن ﴾ وقال ابن بطال : في هذا الحديث جواز إطلاق لفظة «الشیطان» ، على من يفتن في الدنيا ، وأن الحكم للمعانى دون الأسماء لاستحالة أن يصير المار شيطاناً بمجرد مروره . قال الحافظ : وهو مبنى على أن لفظ الشيطان يطلق على الجن حقيقة ، ومجازاً على الإنسى . وفيه بحث . قلت : كأنه يشير إلى أنه حقيقة فهما لكثرة ورود ذلك كتاباً وسنة . قلت : وهذا الذى حمل ابن أبى حمزة على ما سلف . والتحقيق أن الشيطان نوعان : جنى يدفع شره بما ذكر ابن أبى حمزة ، وإنسى يدفع شره بالمنع بالدفع في صدره ثم بالمقاتلة الحقيقية . وأعلم أنه قد اختلف هل المقاتلة لخلل يقع في صلاة المصلى من المرور ، أو لدفع الإثم عن المار ؟ اختار ابن أبى حمزة الثانى ، وقال غيره : بل الأول أظهر ، لأن إقبال المصلى على صلاته أولى من اشتغاله بدفع الإثم عن غيره . وقد روى ابن أبى شيبه عن ابن مسعود أن المرور بين يدي المصلى يقطع نصف صلاته ، وروى أبو نعيم عن عمر : لو يعلم المصلى ما ينقص من صلاته بالمرور بين يديه ما صلى إلا إلى شيء يستره من الناس . والأثران دالان على أن الدفع لخلل يتعلق بصلاة المصلى فهما ، وإن كانا موقوفين فلهما حكم الرفع اذ لا مساع للاجتهاد في ذلك .

(٢) (الحديث الثالث) قال « على حمار أنان » ، أقول : هي رواية البخارى ، ولمسلم لفظان . والأتان بفتح الهمزة والمثناة الفوقية - وحكى كسر الهمزة - وهي الأثني من الحمر ، قال الجوهري ولا يقال أنانة ، وقد حكاهما صاحب المطالع عن يونس ، وقد روى ابن الأثير في بعض طرق هذا الحديث أنانة . وقوله « حمار أنان »

الله ﷺ يُصَلِّي بِالنَّاسِ بِمَنْى إِلَى غَيْرِ جِدَارٍ . قَرَرْتُ بَيْنَ يَدَيَّ بَعْضَ الصَّفِّ .
فَقَزَّاتُ ، فَأَرَسَاتُ الْأَنَانَ تَرْتَعُ ^(١) وَدَخَلْتُ فِي الصَّفِّ ، فَلَمْ يُنْكِرْ ذَلِكَ
عَلَيَّ أَحَدٌ ،

قوله ، حمار أنان ، فيه استعمال لفظ ، الحمار ، في الذكر والآثي ، كلفظ ، الشاة ،
وكلفظ ، الإنسان ، ، وفي رواية مسلم ، على أنان ، ولم يذكر لفظة ، حمار ،

فيه وجهان : أحدهما تنوينهما معاً فيكون أنان بدلاً أو نعتاً قاله الأصيلي ، وقيل هو
بدل غلط أو بدل بعض من الكل ، لأن الحمار يشمل الذكر والآثي كالبعير ، وقال
السهيلي في أماليه : هو بدل الكل من الكل وهو بدل نكرة من نكرة أعم منها كما
يقال شجرة زيتونة . قال : وأما النعت فأننا أميل إليه ، لأن العرب تقول : حية ذكر
وغراب أثنى ، ورجح البرماوى أنه بدل بعض . وقال ابن الملقن : جملة صفة لحمار
لأنه بمعنى صاب قوى واستبعد . وثاني الوجهين إضافة الأول إلى الثاني قاله بعض
الشراح وقال : وجده مضبوطاً كذلك ، وأنكره السهيلي وقال : لا يجوز إلا عند من
يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان . وعندى لا يجوز إلا بشرطين :
أحدهما أن يكون الثاني معرفة نحو طهرنى بماء البارد ومثل شهر رمضان ، والثانى أن
يؤمن من اللبس ، وهما مفقودان في الحديث . فهذه الرواية عندى منكرة

(١) قوله « ترتع » أقول : بمشائين مفتوحتين وضم العين المهمة ، أى ترتعى .
ورواه بعضهم بكسرها . وأصلها ترتعى لحذفت الياء تخفيفاً ، وهو حال مقدرة إذ لم
يرسلها في حال رتعتها إنما أرسلها مقدراً ، وجواز ابن السيد أن يكون أصله لترتعى أو
لكى ترتعى ، فلما حذفت الناصب رفع نحو قوله تعالى ﴿ أَفَغَيْرَ اللَّهِ تَأْمُرُونِى أَعْبُدُ ﴾
قال الحافظ : الأول أصوب . ويدل عليه رواية المصنف في الحج « فزلت عنها فرتعت »
هذا وقد سئل : ما الحكمة في استدراك الحمار بالأنان ، فقيل ذلك للتنبيه على أن الآثي
من الحمر لا تقطع الصلاة فكذلك المرأة ، وبه قال ابن الأثير . وتعقب بأنه ليس
العلة مجرد الأنوثة بل بقيد البشرية لأنها مظنة الشهوة . وقال الحافظ بعد نقل كلام ابن

وقوله « ناهزت الاحتلام ، أى قاربته ^(١) . وهو يؤنس لقول من قال : إن ابن عباس ولد قبل الهجرة بثلاث سنين ، وقول من قال : إن النبي ﷺ مات وابن عباس ابن ثلاث عشرة سنة ، خلافاً لمن قال غير ذلك مما لا يقارب البلوغ . ولعل قوله « قد ناهزت الاحتلام ، ههنا تأكيد لهذا الحكم . وهو عدم بطلان الصلاة بمرور الحمار ، لأنه استدل على ذلك بعدم الإنكار ، وعدم الإنكار على من هو في مثل هذا السن على هذا الحكم . لأنه لو كان في سن الصغر وعدم التمييز - مثلاً - لاحتمل أن يكون عدم الإنكار عليه لعدم مؤاخذته بسبب صغر سنه وعدم تمييزه . وقد استدل ابن عباس بعدم الإنكار عليه ، ولم يستدل بعدم استئنافهم للصلاة ، لأنه أكثر فائدة ^(٢) . فانه إذا دل عدم إنكارهم على أن هذا الفعل ^(٣) غير ممنوع من فاعله ، دل ذلك على عدم إفساد الصلاة ، إذ لو أفسدها ^(٤) لامتنع إفساد صلاة الناس على

الآثير : هو قياس صحيح من حيث النظر ، إلا أن الخبر الصحيح لا يدفع [إلا] بمثله

(١) قوله « أى قاربته ، أقول : والمراد بالاحتلام البلوغ الشرعي

(٢) قوله « لأنه أكثر فائدة ، أقول : لخصه الحافظ فقال : لأن ترك الإعادة يدل على صحتها فقط لا على جواز المرور ، وترك الإنكار يدل على جواز المرور وصحة الصلاة معاً . انتهى . وكان الحافظ رأى تطويلاً في عبارة الشارح فلخصها بأقل عبارة

(٣) قوله « أن هذا الفعل ، أقول : أى المرور بين يدي المصلي ، غير ممنوع من فاعله ، أى من المار لأنه لم ينكر عليه

(٤) قوله « إذ لو أفسدها ، أقول : أى لو أفسد المرور الصلاة لامتنع المرور . وقوله « على المار ، متعلق به . وقوله « إفساد صلاة الناس ، أى إفساد المار صلاة الناس ، ففاعل امتنع المرور . وقوله على المار متعلق به وقوله إفساد صلاة الناس هو مفعول لأجله مضاف إلى مفعوله ، وقد حذف اللام لأن فاعل الامتناع والإفساد واحد ، وقد وجد شرط حذفه فهو نظير قوله تعالى ﴿ اخرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت ﴾

المار . ولا ينعكس ^(١) هذا . وهو أن يقال : ولو لم يفسد لم يمتنع على المار ، لجواز أن لا تقصد الصلاة ويمتنع المرور ، كما تقول في مرور الرجل بين يدي المصلي ، حيث يكون له مندوحة إنه يمتنع عليه المرور ، وإن لم يفسد الصلاة على المصلي . فثبت بهذا أن عدم الإنكار دليل على الجواز . والجواز دليل على عدم الإفساد ، وأنه لا ينعكس . فكان الاستدلال بعدم الإنكار أكثر فائدة من الاستدلال بعدم استئناف الصلاة ويستدل بالحديث على أن مرور الحمار بين يدي المصلي لا يفسد الصلاة ^(٢) . وقد قال في الحديث « غير جدار » ولا يلزم من عدم الجدار عدم السترة ^(٣) . فان لم

(١) قوله « ولم ينعكس » أقول : يريد أنه لا ملازمة بين إفساد الصلاة وامتناع المرور بين يدي المصلي ، بل قد لا يفسد ويمتنع عليه المرور كما مثله الشارح المحقق . وتقيد بقوله « حيث يكون له مندوحة » بناء على ما سلف من اشتراط المندوحة وعدمها . بخلاف امتناع المرور فانه ملازم لإفساد الصلاة أو صحتها ، فانه لو كان مفسداً لمنع منه المار ، وحيث لم يكن مفسداً لم يمنع منه

(٢) قوله « ان مرور الحمار بين يدي المصلي لا يفسد الصلاة » أقول : فيكون ناسخاً للحديث الذي رواه مسلم في كون مرور الحمار يقطع الصلاة ، وكذا المرأة والكلب الأسود . وتعقب بأن مرور الحمار يتحقق في حال مرور ابن عباس وهو راكبه ، وقد تقدم أن ذلك لا يضر بكون سترة الإمام سترة لمن خلفه ، كذا قال الحافظ في الفتح ، إلا أن يقال : حديث ابن عباس دال على أنها لم تكن للإمام سترة ، وتقدمت رواية البزار ، وقد بوب البيهقي لحديث ابن عباس « باب من صلى إلى غير سترة »

(٣) قوله « ولا يلزم من عدم الجدار عدم السترة » أقول : قد فسر قوله « إلى غير جدار » ، بإلى غير سترة . قال الشافعي : وسياق الكلام يدل على ذلك ، لأن ابن عباس أوردته في معرض الاستدلال على أن المرور بين يدي المصلي لا يقطع صلاته ، ويؤيده رواية البزار بلفظ « والنبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلي المكتوبة بشيء يستره »

يكن ثمة سترة غير الجدار فالاستدلال ظاهر . وإن كان وقف الاستدلال على أحد أمرين : إما أن يكون هذا المرور وقع دون السترة^(١) - أعني بين السترة والإمام^(٢) - وإما أن يكون الاستدلال وقع بالمرور بين يدي المأمومين أو بعضهم ، لكن قد قالوا : إن سترة الإمام سترة لمن خلفه^(٣) . فلا يتم الاستدلال إلا بتحقيق إحدى هذمتي المقدمات ، التي منها أن سترة الإمام ليست سترة لمن خلفه^(٤) ، ان لم يكن مجعاً عليها^(٥)

- (١) قوله « عدم السترة » أقول : فانه لا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم
- (٢) قوله « أعني بين السترة والإمام » أقول : وحينئذ يكون عدم التكثير دليلاً ، إلا أن لفظ حديث ابن عباس ظاهر في أنه لم يمر بين يدي الإمام وسترته ، بل قال « فررت بين يدي بعض الصف » ، فلا يتم الترديد بل يتعين الأخير منهما
- (٣) قوله « لكن قالوا سترة الإمام سترة لمن خلفه » أقول : هذا الاستدلال ناظر إلى القسم الآخر ، والمراد أنه قال العلماء بذلك ، وهو ترجمة باب في البخاري ، وورد به حديث مرفوع رواه الطبراني في الأوسط من حديث أنس مرفوعاً « سترة الإمام سترة لمن خلفه » ، لكن قال : تفرد به سويد بن عاصم ، وسويد ضعيف عندهم
- (٤) قوله « ان سترة الإمام ليست سترة لمن خلفه » أقول : إذ لو قيل إنها سترة لمن خلفه لما تم الاستدلال بحديث ابن عباس ، لكنه يقال : الإمام لم تكن له سترة كما صرح به رواية البزار ، وقال ابن عبد البر : حديث ابن عباس هذا يخص حديث أبي سعيد ، إذا كان أحدهم يصلي فلا يدع أحداً يمر بين يديه ، فإن ذلك مخصوص بالإمام والمنفرد ، فأما المأموم فلا يضره من مر بين يديه ، لحديث ابن عباس هذا

- (٥) قوله « إن لم يكن مجعاً عليه » أقول : كأنه يشير إلى ما نقله القاضي عياض من الاتفاق على أن المأمومين يصلون إلى غير سترة ، قال لكن اختلفوا هل سترتهم سترة الإمام أم سترتهم الإمام نفسه ، وقال ابن عبد البر : إنه لا خلاف في ذلك بين العلماء . وتعبه الحافظ بما رواه عبد الرزاق عن الحكم بن عمرو الغفاري الصحابي أنه

وعلى الجملة : فالأكثر من الفقهاء على أنه لا تفسد الصلاة بمرور شيء بين يدي المصلي . ووردت أحاديث معارضة لذلك :

فنها ما دل على انقطاع الصلاة بمرور الكلب والمرأة والحمار ^(١) . ومنها ما دل على انقطاعها بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار ^(٢) . وهذان صحيحان ^(٣) . ومنها ما دل على انقطاعها بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار واليهودي والنصراني

صلى بأصحابه في سفر - وبين يديه سترة - فرحمير بين يدي أصحابه فأعاد بهم الصلاة . وفي رواية أنه قال لهم : إنها لم تقطع صلاتي ولكن قطعت صلاتكم . قال : فهذا يعكس على ما نقل من الاتفاق ^(١)

(١) قوله : بمرور الكلب والمرأة والحمار ، أقول : أخرجه أحمد ومسلم وابن ماجه من حديث أبي هريرة مرفوعاً ، يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار ، زاد مسلم . وبقي من ذلك مثل مؤخرة الرجل ، ومثله أخرجه أحمد وابن ماجه من حديث عبد الله بن المغفل

(٢) قوله : ما دل على انقطاعها بمرور الكلب الأسود والمرأة والحمار ، أقول : يشير إلى ما أخرجه الجماعة إلا البخاري من حديث أبي ذر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا قام أحدكم يصلي فانه سترة إذا كان بين [يديه] مثل أخرة الرجل ، فإذا لم يكن بين يديه مثل أخرة الرجل فانه يقطع صلاته الحمار والكلب الأسود والمرأة ، قلت : يا أبا ذر ما بال الكلب الأسود من الكلب الأحمر من الكلب الأصفر ؟ قال : يا ابن أخي سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عما سألتني فقال : الكلب الأسود شيطان ،

(٣) قوله : وهذان صحيحان ، أقول : قد سمعت أنهما في مسلم وغيره

(١) قلت : هذا قول صحابي لا تعارض به أحاديث الباب ، وهو أن - فترة الإمام سترة لمن خلفه ، والنبي ﷺ لم يأمر من خلفه بالاعادة لما مرت بين يدي الصف إلا أن أتى أطلقها ابن عباس

والمجوسى والخنزير . وهذا ضعيف ^(١) . فذهب أحمد بن حنبل ^(٢) إلى إن مرور الكلب
الأسود يقطعها . ولم نجد لذلك معارضاً . قال : وفى قلبى من المرأة والحمار شيء .
وإنما ذهب إلى هذا ^(٣) - والله أعلم - لأنه ترك الحديث الضعيف بمرة . ونظر
إلى الصحاح . فحمل مطلق الكلب ، فى بعض الروايات على تقييده بالأسود ، فى

(١) قوله « وهذا ضعيف » أقول : أخرجه ^(١)

(٢) قوله « فذهب أحمد بن حنبل » أقول : أى إذا عرفت ورود الأحاديث
بما ذكر فذهب أحمد بن حنبل إلى أن مرور الكلب الأسود يقطعها ^(٢) ، أى يطلها
ويوجب إعادتها ، وذهب الشافعى إلى تأويل القطع فى حديث أبى ذر أن المراد به نقص
الحشوع لا الخروج من الصلاة . قال : ويؤيد ذلك أن الصحابى راوى الحديث سأل
عن التقييد بالأسود فأجيب بأنه شيطان ، وقد علم أن الشيطان لو مر بين يدى المصلى
لم تفسد صلاته ، وقد ثبت فى الصحيح أن الشيطان يقبل بعد الثوب حتى يخطر بين
المرء ونفسه ، وحديث عروض الشيطان له صلى الله عليه وآله وسلم حتى خنقه
وصرعه . وأما قوله فى الحديث « أنه جاء الشيطان ليقطع صلاته » كأنه يريد خروجه
صلى الله عليه وآله وسلم ، فقد صرح فيه أنه جاء بشهاب من نار ليقطع صلاته كأنه
يريد خروجه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه جاء بشهاب ليحمله فى وجهه . وأعلم
أنها قد قيدت المرأة بالحائض فى حديث ابن عباس عند أبى داود ، وقياس ما سلف
تقييد المطلق من أحاديثها به

(٣) قوله « وإنما ذهب إلى هذا » أقول : إلى القول بقطع الكلب الأسود دون
غيره مما ذكر فى الحديث الصحيح ، لأنه ترك الضعيف وهو الحديث الذى اشتمل على
ذكر قطع الكلب واليهودى وما ذكره معه وعمل بالصحيح ، وقد صح حديثان فى

(١) بياض بالأصل

(٢) قلت : روى عن الإمام أحمد رحمه الله روايتان إحداهما أن الصلاة لا يقطعها إلا
الكلب الأسود وهى المذهب ، والثانية تقطعها المرأة والحمار والكلب

بعضها . ولم يجد لذلك معارضاً ، فقال به . ونظر إلى المرأة والحمار فوجد حديث عائشة - الآتي - يعارض أمر المرأة ، وحديث ابن عباس - هذا - يعارض أمر الحمار ، فتوقف في ذلك . وهذه العبارة - التي حكيناها عنه ^(١) - أجود بما دل عليه كلام الأثر من جزم القول عن أحد بأنه لا يقطع المرأة والحمار . وإنما كان كذلك ^(٢) لأن جزم القول به يتوقف على أمرين . أحدهما : أن يتبين تأخر المقتضى لعدم الفساد ^(٣) على المقتضى للفساد ^(٤) . وفي ذلك عسر عند المبالغة في التحقيق ^(٥) . والثاني : أن يتبين أن مرور المرأة مساوياً لحكته عائشة رضي الله عنها ، من الصلاة إليها وهي رافدة . وليست هذه المقدمة بالبينة عندنا لوجهين . أحدهما : أنها رضي الله عنها ذكرت أن

ذلك كما عرفت : أحدهما فيه ذكر الكلب مطلقاً ، والآخر ذكره بقيد كونه أسود ، فحمل المطلق على المقيد ، والوجه فيه ظاهر إذ ليس له معارض ، وأما المرأة والحمار فهما وإن ثبتا في الصحيح لكن قام ما عارضهما

(١) قوله ، التي حكيناها عنه ، أقول : وهي توقف أحد في المرأة والحمار أجود من الجزم بأنهما عنده لا يقطعان

(٢) قوله ، وإنما كان كذلك ، أي كان القول الذي حكاه عن أحد بالتوقف أجود لعدم توقفه على ما يتوقف عليه نقل القول عنه بالجزم

(٣) قوله ، أن يتبين تأخر المقتضى لعدم الفساد ، أقول : وهو حديث عائشة في المرأة ^(١) وحديث ابن عباس في الحمار

(٤) قوله ، على المقتضى للفساد ، أقول : وهو حديث أبي هريرة وأبي ذر

(٥) قوله ، وفي ذلك عسر عند المبالغة في التحقيق ، أقول : لأنه لا دليل على تأخر هذا من ذاك ، وبه يعلم ضعف كلام الطحاوي ، فإنه ذهب إلى أن حديث أبي ذر وما وافقه منسوخ بحديث عائشة ، ولا يصار إلى النسخ إلا إذا علم التاريخ

(١) وهو قولها ، جعلتمونا كالخير ، ، وحديث ابن عباس هو أنه ترك الاثنان تمر بين يدي الصف ، وهما يخصمان حديث أبي هريرة وأبي ذر

اليوت يومئذ ليس فيها مصاييح فلعن سبب هذا الحكم عدم المشاهدة لها^(١). والثاني : أن قائلوا قال : إن مرور المرأة ومشيا لا يساويه في التشويش على المصلي اعتراضها بين يديه فلا يساويه في الحكم^(٢) ، لم يكن ذلك بالمتع^(٣) . وليس بعد من تصرف الظاهرية مثل هذا

(١) قوله « عدم المشاهدة لها ، أقول : والمراد من الأحاديث أن تلك الأشياء

تقطع على من شاهدها ، وعلى هذا فالأعمى لا تقطع صلاته حيث لم يشاهدها

(٢) قوله « فلا يساويه في الحكم ، أقول : وهو قطع الصلاة ، وقد سلف عن

الحافظ مساواة الراقد للبار ، وهو خلاف كلام الشارح . والتحقيق أنه إن نظر إلى التشويش وجعل هو العلة في قطع الصلاة فلا كلام أن [تشويش] المرأة المضطجعة أكثر من تشويش المرأة المارة ، سيما وقد سبق إشارة إلى أن ذلك لأجل الشهوة ، وهو مع الأولى أكثر منها مع الأخرى بلا شك ، وإن نظر إلى لفظ الحديث فقد علق صلى الله عليه وآله وسلم القطع بالمرور ، وهو الذي قال فيه الشارح : فليس يبعد من تصرف الظاهرية ، ولا يعزب عنك أن التعليل بالشهوة والتشويش ليس له عليه دليل ، إنما هو مجرد تخمين في المرأة ، ولم يأت لهم تعليل في الحمار ، فالظاهر مع الظاهري

(٣) قوله « لم يكن ذلك بالمتع ، أقول : هذا جواب لو قال . ورصانة الشارح

وتحريمه قضت بأن لا يجزم بالحكم ، وجعله غيره من كلام الظاهرية . هذا وقد أجيب عن الاستدلال بحديث عائشة بما ذكره الشارح ، وزيدت عليه وجوه : أحدها أن المرأة في حديث أبي ذر مطلقه ، وفي حديث عائشة مقيدة بكونها زوجته ، فقد يحمل المطلق على المقيد ، ويقال بتقييد القطع في الأجنبية لخشية الافتتان بها ، بخلاف الزوجة . قلت : وفيه تأمل ، لأنهم عللوا بحصول التشويش كما في الشرح لا بالافتتان ، وهو مختص بالزوجة أيضاً . ثانيها أن حديث عائشة واقعة حال والها يتطرق الاحتمال ، بخلاف حديث أبي ذر فإنه مسوق سياق التشريع العام . ثالثها أنه خاص به صلى الله عليه وآله وسلم لأنه كان يملك أربه على ما لا يقدر عليه غيره . رابعها أن حديث أبي ذر

وقوله « فأرسلت الاتان ترتع ، أى ترعى . وفى الحديث دليل على أن عدم الإنكار حجة على الجواز . وذلك مشروط بأن تتقن الموانع من الإنكار ، ويعلم الاطلاع على الفعل . وهذا ظاهر ^(١) . ولعل السبب فى قول ابن عباس « ولم ينكر ذلك على أحد ، ولم يقل : ولم ينكر النبي ﷺ على ذلك ، أنه ذكر أن هذا الفعل كان بين يدي بعض الصف . وليس يلزم من ذلك اطلاع النبي ﷺ على ذلك ، لجواز أن يكون الصف ممتداً ولا يرى النبي ﷺ هذا الفعل منه ^(٢) . ولا يجزم بترك إنكاره مع اطلاعه ، فلا يوجد شرط الاستدلال بعدم الإنكار على الجواز ، وهو الاطلاع مع عدم المانع . أما عدم الإنكار عن رأى هذا الفعل فهو متيقن ، فترك المشكوك فيه - وهو الاستدلال بعدم الإنكار من النبي ﷺ - وأخذ المتيقن ، وهو الاستدلال بعدم إنكار الرائي للواقعة ، وإن كان يحتمل أن يقال : إن قوله « ولم ينكر ذلك

وما وافقه أحاديث صحيحة صريحة ، فلا يترك العمل بالصريحة لأجل المحتمل ، أعنى حديث عائشة وما وافقه . قلت : وإذا عرفت هذه التأويلات وعدم انتهاض حديث عائشة وحديث ابن عباس ، فالحق هو العمل بحديث أبي ذر ، والمراد من القطع ما قاله أحمد ، لأنه الظاهر ، إلا أن يصح حديث الصلاة إلى شيء فانه ظاهر فى عدم القطع ، ويحمل على عدم الفساد ، والأمر بالدرك - لثلاث تنقص فضيلة الصلاة بمرور المار - منه صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله ، وهو ظاهر ، أى اشتراط انتفاء الموانع من الإنكار ظاهر فى أنه لا بد منه أو أن انتفاءها هنا ظاهر ، ولا يقال منع الإنكار اشتغالهم بالصلاة فان ابن عباس نفي الإنكار مطلقاً فيتناول ما بعد الصلاة ، وأيضاً كان الإنكار يمكن بالإشارة

(٢) قوله « ولا يرى صلى الله عليه وآله وسلم هذا الفعل منه ، أقول : قد نوقش بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من خلفه كما يرى من أمامه . قلت : وقد يجاب بأنه كان يرى المصدين خلفه ، وابن عباس لم يكن قد دخل فى الصلاة إلا أن مروره بالحمار فى قبلة المصلين مما يتعلق حكمه بأحوال صلاتهم ، فكان الظاهر أنه يراه . والله أعلم

على أحد ، يشمل النبي ﷺ وغيره ، لعموم لفظة «أحد» . إلا أن فيه ضعفاً ، لأنه لا معنى للاستدلال بعدم إنكار غير الرسول ﷺ بحضرته ، وعدم إنكاره إلا على بعد (١)

١٠٦ — الحديث الرابع : عن عائشة رضي الله عنها قالت «كثتُ أنا مَ يَنْ يَدَي رسول الله ﷺ - وَرِجْلَايَ فِي قَبْلَتِهِ - فَإِذَا سَجَدَ غَمَزَنِي (٢) ، فَقَبَضْتُ رِجْلِي (٣) فَإِذَا قَامَ بَسَطْتُهُمَا . وَالْبَيُوتُ يَوْمَئِذٍ لَيْسَ فِيهَا صَائِحٌ ، وحديث عائشة - هذا - استدل به على ما قدمناه من عدم إفساد مرور المرأة صلاة المصل . وقد مر ما فيه (٤) وما يعارضه (٥)

(١) قوله «إلا على بعد» ، أقول : كأنه يريد أنه قد يقع ذلك نادراً كما وقع في إنكارهم على الأعرابي الذي بال في المسجد فانهم تبادروا إلى الإنكار عليه ، والنبي صلى الله عليه وآله وسلم حاضر كما سلف

(٢) (الحديث الرابع) قال «غمزني» ، بالغين المعجمة والزاي . أقول : قال صاحب المطالع : أي طعن بإصبعيه في «لأقبض رجل من قبلته»
(٣) قال «رجلي» ، أقول : بالثنية . ووقع في بعض روايات البخاري بالإفراد . وكذا قوله «بسطتهما» ،

(٤) «وقد مر ما فيه» ، أقول : في قوله «والثاني أن يتبين أن مرور المرأة مساو لما حكته عائشة» ، الخ . واعلم أن أول من استدل به على عدم قطع المرأة للصلاة عائشة كما أخرجه البخاري من حديث مسروق عن عائشة قال : ذكر عندها ما يقطع الصلاة ، الكلب والجار والمرأة ، قالت : لقد شبهتمونا بالخير والكلاب ، والله لقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصلي وأنا على السرير بينه وبين القبلة . . الحديث . وله ألفاظ أحدها ما في العمدة

(٥) قوله «وما يعارضه» ، أقول : أي من حديث أبي هريرة وأبي ذر ، وكأنه

وفيه دليل على جواز الصلاة إلى النائم ، وإن كان قد كرهه بعضهم . وورد فيه حديث (١)

وفيه دليل على أن اللبس - إما بغير لذة أو من وراء حائل - لا ينقض الطهارة (٢) . أعني أنه يدل على أحد الحكمين . ولا بأس بالاستدلال به على أن اللبس من غير لذة لا ينقض ، من حيث إنها ذكرت « أن البيوت ليس فيها مصاييح ، وربما زال الساتر . فيكون وضع اليد - مع عدم العلم بوجود الحائل - تعريضاً للصلاة للبطلان . ولم يكن النبي ﷺ يعرضها لذلك

وفيه دليل على أن العمل اليسير لا يفسد الصلاة (٣)

وقولها « والبيوت يومئذ ليس فيها مصاييح ، إما لتأكيد الاستدلال على حكم من الأحكام الشرعية ، كما أشرنا إليه _____ هـ (٤) ،

زاده بعد قوله « مر ما فيه ، على فرض تسليم أن المناقشة التي أسلفها غير تامة فإنها إذا تمت فلا حاجة إلى ذكر المعارض ، إذ لا معارضة ، وإن لم يتم ثبتت المعارضة (١) قوله « وورد فيه حديث ، أقول : هو ما أخرجه أبو داود عن ابن عباس وطرقه كلها واهية

(٢) قوله « ولا بأس بالاستدلال به على أن اللبس من غير لذة لا ينقض ، أقول : كأنه أراد بيان أخذ ذلك من الحديث ، فأتى به بأنها لما ذكرت أنه لم يكن في البيت مصاييح فربما زال الساتر لبدنها فيضع صلى الله عليه وآله وسلم يده عند غمزها على نفس البدن مع عدم علمه بزوال الحائل ، فلو كان اللبس بمجردده للبشرة ناقضاً لكان قد عرض صلاته بذلك للبطلان ، وهو لا يفعله ، فدل أنه لمس بغير شهوة . لكن القائلون بأن اللبس ينقض لا يشترطون الشهوة

(٣) قوله « لا يفسد الصلاة ، أقول : ولو تكرّر ، فإنها أفادت أن الغمز تكرّر منه صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قوله « كما أشرنا إليه ، أقول : في شرح الحديث الذي قبل هذا حيث قال : فلعل سبب هذا الحكم عدم المشاهدة

ولما لإقامة العذر لنفسها^(١) حيث أحوجته إلى أن يغفر رجلها . إذ لو كان ثمة مصايح
لعلبت بوقت سجوده بالرؤية فلم تكن لتحوجه إلى الغفر . وقد قدمنا كراهية أن
تكون المرأة سترة للصلى عند مالك ، وكراهية أن تكون السترة آدمياً أو حيواناً
عند بعض مصنفي الشافعية ، مع تجوزها للصلاة إلى المضطجع . والله أعلم

* * *

باب جامع

١٠٧ — الحديث الأول : عن أبي قتادة بن ربعي الأنصاري رضى الله
عنه قال : قال رسول الله ﷺ « إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ ^(٢) فَلَا يَجْلِسْ ^(٣) »
حَتَّى يُصَلِّيَ رَكْعَتَيْنِ ،

الكلام عليه من وجوه . أحدها : في حكم الركعتين عند دخول المسجد . وجمهور
العلماء على عدم الوجوب لها . ثم اختلفوا . فظاهر مذهب مالك أنها من النوافل .
وقيل : إنها من السنن . وهذا على اصطلاح المالكية في الفرق بين النوافل والسنن

(١) قوله « ولما لإقامة العذر لنفسها » أقول : أو لها معاً

(٢) (باب جامع) قال « إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ الْمَسْجِدَ » أقول : هذا الحديث ورد
على سبب ، وهو أن أبا قتادة دخل المسجد فوجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم
جالساً بين أصحابه يجلس معهم ، فقال : ما منعك أن تركع ركعتين قبل أن تجلس ؟
قال : رأيتك جالساً والناس جلوس . فقال صلى الله عليه وآله وسلم « إِذَا دَخَلَ أَحَدُكُمُ
الْمَسْجِدَ . . الحديث ،

(٣) قوله « فَلَا يَجْلِسْ » أقول : أى يحرم قبل قعوده ولو صلاهما من قعود ،
والأظهر أن المراد لا يجلس قبل صلاته الركعتين ، ولو جلس مصلياً لها محرماً من
قعود . ومفهوم قوله ركعتين في الزيادة معارض بالإجماع على أنه لو صلى أكثر منهما
جازه بخلاف النقص ، ولا تأتى السنة بأقل من ركعتين

والفضائل . ونقل عن بعض الناس أنهما واجبتان ، تمسكا بالنهي عن الجلوس قبل الركوع . وعلى الرواية الأخرى - التي وردت بصيغة الأمر - يكون التمسك بصيغة الأمر . ولا شك أن ظاهر الأمر الوجوب ، وظاهر النهي التحريم ، ومن أزالهما عن الظاهر فهو محتاج إلى الدليل ^(١) . ولعلمهم يفعلون في هذا ما فعلوا في مسألة الوتر ^(٢) ، حيث استدلوا على عدم الوجوب فيه بقوله ﷺ : « خمس صلوات كتبهن الله على العباد » وقول السائل : « هل على غيرهن ؟ » قال : لا إلا أن تطوع ، فحملوا لذلك صيغة الأمر على النيب ، لدلالة هذا الحديث على عدم وجوب غير الخمس ، إلا أن هذا يشكل عليهم بإيجابهم الصلاة على الميت ^(٣) ، تمسكا بصيغة الأمر

(١) قوله « ومن أزالهما عن الظاهر فهو محتاج إلى الدليل » أقول : هذا هو الصواب وإيجابهما هو الجارى على مقتضى الأوامر والنواهي . وهذا الاعتذار الذى ذكره الشارح قد أبان وجه ضعفه وظهر من كلامه قوة القول بوجوبهما وهو الذى نختار ، وقد قطع صلى الله عليه وآله وسلم خطبته وأمر من رآه دخل المسجد وهو يخطب ولم يصلهما بصلاتهما ، وهو من مؤكدات الإيجاب

(٢) قوله « ولعلمهم يفعلون في هذا ما فعلوه في الوتر » الخ أقول : وقد أجاب عنه من أوجب صلاة التحية ومن أوجب غيرها من الزيادة على الخمس بأن ذلك يحتمل أنه كان قبل أن يجب غيرها من الصلوات ، لأن الشريعة كانت شيئاً فشيئاً ، فالمراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا أن تطوع » حصر باعتبار وقت السؤال الذى سأل السائل فيه ولم يقل له إنه لا يجب عليه ما يوجب الله من بعد ، بل ما أوجه الله وجب . وقد تقدم الكلام فيه بما يظهر صحة ما ذهبنا إليه

(٣) قوله « بإيجابهم الصلاة على الميت » أقول : قيل يمكن الجواب عنه بأن الصلاة على الميت ليست فرضاً على العين فلا ترد حيثئذ لأنه سأل عما يجب عليه ، ولا يسقط بفعل غيره بدليل اقتضائه صلى الله عليه وآله وسلم في جوابه على فرائض الأعيان . قلت : لكن تعلق وجوبها به على سبيل البدل كاف في معارضة الحصر بعدم الزيادة على الخمس . وأيضاً فإنها قد تصير عليه فرض عين إذا لم يوجد غيره

الوجه الثاني : إذا دخل المسجد في الأوقات المكروهة ، فهل يركع أم لا ؟
اختلفوا فيه . فذهب مالك أنه لا يركع . والمعروف من مذهب الشافعي وأصحابه
أنه يركع . لأنها صلاة لها سبب ^(١) . ولا يكره في هذه الأوقات من النوافل إلا مالا
سبب له . وحكى وجه آخر أنه يكره . وطريقة أخرى أن محل الخلاف إذا قصد
الدخول في هذه الأوقات لأجل أن يصلي فيها ^(٢) . أما غير هذا الوجه : فلا . وأما
ما حكاه القاضي عياض ^(٣) عن الشافعي في جواز صلاتها بعد العصر ، ما لم تصفر

(١) قوله : « لأنها صلاة لها سبب » ، أقول : قد قدمنا كلامنا في هذا وأن الحكم
على بعض الصلوات بأنها من ذوات الأسباب دون بعض تفريق بين التماثلات ، إذ
ما من صلاة إلا ولها سبب باعث عليها أقله التنب إليها ، فإن أرادوا ما نص عليه
بخصوصه من النوافل فهو من التخصيص على بعض أفراد العام الشامل له ولغيره وهو
قوله صلى الله عليه وآله وسلم « الصلاة خير موضوع » ، فمن أراد أن يستكثر منها
فليستكثر ، تقدم ، والتخصيص على بعض أفراد العام لا يقتضى التخصيص وأنه مع
ذلك يلزم ألا يبقى لأحاديث النهي محل يتوجه كما أسلفناه

(٢) قوله : « إذا قصد الدخول في هذه الأوقات لأجل أن يصلي فيها » ، أقول :
لا شك أن القصد إلى إثبات المنهى عنه ممنوع أخذ ^(١) المنع إلا أن هذا شيء لا يتعقل
خلافه ، فكل منهى عنه لا يقع معاقباً عليه إلا مقصوداً والدخول إلى المسجد لغير
هذه الصلوات لا معنى للحكم عليها بأنها تابعة ، فلا يكون لها حكم المقصودة ، بل إيقاعها
بعد استقلالها بنفسها وقصدها ، والتفرقة تحتاج إلى دليل . وقوله صلى الله عليه وآله
وسلم « لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها » لا يقتضى التفرقة بل من
صلاها عند دخول المسجد سواء كان قاصداً لا لغيرها أو قاصداً لها مع غيرها فقد
تحرى بصلاته وقت الكراهة . وهذا شيء واضح

(٣) قوله : « وأما ما حكاه القاضي عياض » ، الخ أقول : أفاد نقله التفرقة بين
الأوقات المكروهة نفسها ، فبعضها يفيد جواز صلاة الأسباب فيه وبعضها لا يصلي

الشمس ، وبعد الصبح ما لم يُسفر ، إذ هي عنده من النوافل التي لها سبب . وإنما يمنع في هذه الأوقات ما لا سبب له ، ويُقصَد ابتداء ، لقوله عليه السلام : لا تحروا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها ، انتهى كلامه . هذا لا نعرفه من نقل أصحاب الشافعي على هذه الصورة . وأقرب الأشياء إليه ما حكيناه من هذه الطريقة ، إلا أنه ليس هو إياه بعينه ^(١)

وهذا الخلاف في هذه المسألة ينبني على مسألة أصولية مشكلة ^(٢) ، وهو ما إذا تعارض نصان كل واحد منهما بالنسبة إلى الآخر عام من وجه ، خاص من وجه . ولست أعني بالنصين ههنا ما لا يحتمل التأويل ^(٣) . وتحقيق ذلك أولاً يتوقف على تصوير المسألة . فنقول : مدلول أحد النصين ^(٤) إن لم يتناول مدلول الآخر ولا شيئاً منه فهما متباينان ، كلفظة ، المشركين ، و ، المؤمنين ، مثلاً . وإن كان مدلول أحدهما يتناول كل مدلول الآخر ، فهما متساويان ، كلفظة ، الإنسان ، و ، البشر ، مثلاً . وإن كان

الصلوات فيه وإن كانت من ذوات الأسباب

(١) قوله : إلا أنه ليس هو إياه بعينه ، أقول : بل بينهما عموم مطلق ، فانه على ما نقله الشارح عن الشافعي - يفيد جواز ذوات الأسباب في أوقات الكراهة مطلقاً ، وعلى ما نقله القاضي عياض يفيد تخصيص بعض الأوقات بجواز صلاة ذوات الأسباب دون بعض

(٢) قوله : مشكلة ، أقول : سيبين الشارح وجه إشكالها قريباً

(٣) قوله : ما لا يحتمل التأويل ، أقول : لأن لفظ النص مشترك بين ما يقابل بالقياس وإن احتمل التأويل ، وبين ما لا يحتمل التأويل ، وهو الأغلب من إطلاق الأجزاء ، فلهذا احتاج الشارح أن ينفي إرادته إياه

(٤) قوله : فنقول مدلول أحد النصين ، الخ أقول : بين الشارح المحقق النسب الأربع بين كل مفهومين المعروفة في علم الميزان ، فان كل مفهومين إما متباينان أو متساويان ، أو أحدهما عام والآخر خاص ، أو كل واحد عام من وجه ، خاص من وجه . وقد نقلها المحقق وأفاد المراد ووضح البحث غاية التوضيح

مدلول أحدهما يتناول كل مدلول الآخر ، ويتناول غيره ، فالتناول له ولغيره عام من كل وجه بالنسبة إلى الآخر ، والآخر خاص من كل وجه . وإن كان مدلولهما يجتمع في صورة ، وينفرد كل واحد منهما بصورة أو صور فكل واحد منهما عام من وجه خاص من وجه

فاذا تقرر هذا ، فقوله ﷺ : « إذا دخل أحدكم المسجد ، الخ مع قوله ، لا صلاة بعد الصبح ، من هذا القليل ، فانهما يجتمعان في صورة . وهو ما إذا دخل المسجد بعد الصبح ، أو العصر . وينفردان أيضاً ، بأن توجد الصلاة في هذا الوقت من غير دخول المسجد ، ودخول المسجد في غير ذلك الوقت . فاذا وقع مثل هذا فالإشكال قائم ، لأن أحد الخصمين لو قال : لا تكره الصلاة عند دخول المسجد في هذه الأوقات ، لأن هذا الحديث دل على جوازها عند دخول المسجد - وهو خاص بالنسبة إلى الحديث الأول المانع من الصلاة بعد الصبح - فأخص قوله ، لا صلاة بعد الصبح ، بقوله ، « إذا دخل أحدكم المسجد ، فلخصه أن يقول قوله ، « إذا دخل أحدكم المسجد ، عام بالنسبة إلى الأوقات فأخصه بقوله : « لا صلاة بعد الصبح ، فان هذا الوقت أخص من عموم الأوقات . فالحاصل : أن قوله عليه السلام ، « إذا دخل أحدكم المسجد ، خاص بالنسبة إلى هذه الصلاة - أعنى الصلاة عند دخول المسجد - عام بالنسبة إلى هذه الأوقات . وقوله ، لا صلاة بعد الصبح ، خاص بالنسبة إلى هذا الوقت ، عام بالنسبة إلى الصلوات . فوقع الإشكال من هنا . وذهب بعض المحققين (١)

(١) قوله « وذهب بعض المحققين ، أقول : هذا هو الجادة الواضحة ، إذ لا يتم العمل بأحد الحديثين إلا مع هجر العمل بالآخر من غير دليل ، والشارح المحقق قد جنح إلى هذا كما يفيد كلامه ، ولم يذهب إلى العمل بأى النصين لعدم الدليل عليه . وقد تمسك الشافعية بصلاته صلى الله عليه وآله وسلم سنة الظهر أو العصر القبالية قضى بعد صلاة العصر حين فاتته ثم استمر عليها ، فأبطلنا صحة الاستدلال بها فيما تقدم من أنها لا تخلو إما أن يكون لأنها ذات سبب كما ادعوه وإن سببها خاصة لكونها بنص خاص ، فتقدم أن التخصيص على بعض أفراد العام لا يقتضى التخصيص ، أو لغير

في هذا إلى الوقف ، حتى يأتي ترجيح خارج بقريئة أو غيرها . فن ادعى أحد هذين الحكمين - أعني الجواز أو المنع - فعليه إبداء أمر زائد على مجرد الحديث

الوجه الثالث : إذا دخل المسجد بعد أن صلى ركعتي الفجر في بيته ، فهل يركعهما ^(١) في المسجد ؟ اختلف قول مالك فيه ، وظاهر الحديث يقتضي الركوع . وقيل : إن الخلاف في هذا من جهة معارضة هذا الحديث للحديث الذي روي من قوله عليه السلام : لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر ^(٢) ، وهذا أضعف من المسألة

ذلك ، وهو راجع إلى الفرق بين السنة والنفل ، والفرق بينهما اصطلاحى لا معمول عليه في التفرقة بين الأحكام . وأيضاً فإن الواقع قضاء لسبب هو صلاة أول يوم قضى فائتة وقد واظب عليها من بعد ، فاما أن يكون محل الاستدلال القياس على قضاء ما فات فيجب أن يقصر على مثل ذلك الحكم الجواز وهو قضاء الفائت من النفل لتصحيح القياس ومدعاهم أعم من ذلك ، أو لما لازم عليه فلم يكن لسبب فيلزم أن يهدر النهي ، أو لأنه كان واجباً عليه فلا مساواة بين الحكمين فلا يصح القياس ، ومدعاهم أعم من ذلك ، وقد حققناه سابقاً بما فيه كفاية ، وأعدناه هنا لكونه مما قد اغتر بظاهر تمسك الشافعية بجمهور وظنوه يصلح للتمسك دليلاً ، ولم يكن هناك أحد محض زبدة التحقيق منه . قلت وبعد هذا فالظاهر هو الوقف في الحكم لا الجزم بالمنع ولا الجواز إلى ورود الدليل ، إلا أن من مقتضيات الوقف الكف عن فعل التنفل لا تنقله عن الجواز الأصلي بما عارضه من النهي ، على أنه قد ورد عن أبي داود من رواية ذكوان مولى عائشة أنها حدثته أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي بعد العصر وينهى عنها ويواصل وينهى عن الوصال ، وهو دليل على اختصاصه صلى الله عليه وآله وسلم بالتنفل بعد العصر قضاء ومداومته ، فلا يتم قول البيهقي : إن الذي اختص به هو المداومة . والله أعلم

(١) قوله : فهل يركعهما ، أقول : أى ركعتي النحرية

(٢) قوله : وقيل إن الخلاف في هذا من جهة معارضة هذا الحديث للحديث الذي روي من قوله عليه السلام : لا صلاة بعد الفجر إلا ركعتي الفجر ، أقول : هذا مبنى

السابقة ، لأنه يحتاج في هذا إلى إثبات صحة هذا الحديث حتى يقع التعارض ، فإن الحديثين الأولين في المسألة الأولى صحيحان ، وبعد التجاوز عن هذه المطالبة وتقدير تسليم صحته يعود الأمر إلى ما ذكرناه من تعارض أمرين ، يصير كل واحد منهما عاماً من وجه خاصاً من وجه . وقد ذكرناه (١)

الوجه الرابع : إذا دخل مجتازاً ، فهل يؤمر بالركوع ؟ خفف ذلك مالك . وعندى أن دلالة هذا الحديث لا تتناول هذه المسألة . فإننا إن نظرنا إلى صيغة النهى (٢) ،

على قول من يخصص عمومات النهى عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر بذوات الأسباب ، فأخذ من هذا الحصر حصه (١) عن ما وقع فيه التعارض بين اللفظين اللذين كل منهما أعم من وجه ، ثم خصص النهى بذوات الأسباب ، إلا أنه لا يخفى أن التخصيص لذات السبب أخص من التخصيص باستثناء الركعتين

(١) قوله « وقد ذكرناه » أقول فلا يتم الحكم في المسألة بعدم صحة الحديث ، ولو صح لا يتم العمل به لمعارضته هو وحديث الباب

(٢) قوله « إلى صيغة النهى » أقول : التي في حديث أبي قتادة بقوله « فلا يجلس » فالجواز ليس يجالس فلا يشمل الحديث أصلاً ، إلا أنه قال البرماوى : إن الجلوس بخصوصه ليس هو المعلق عليه النهى ، إنما ذكر للتنبيه على أنه لا يشغله شيء قبل الصلاة ، بدليل أنه لو دخل واستمر قائماً فإنه يكره له ذلك حتى يصلى ، وقد صرح أبو داود بذلك ولفظاً « إذا جاء أحدكم المسجد فليصل من قبل أن يجلس » . . الحديث ، وعنده أيضاً من رواية رجل مجهول من بنى يربوع عن أبي قتادة زيادة « ليقعد بعد إن شاء ، أو ليذهب لحاجته ، ولا يضرنا جهالة هذا الراوى لأن هذا الحديث صحيح ، وهذه الرواية خرجت مخرج التفسير والتبيين انتهى . قلت : قوله لا يضرنا جهالة الرجل فيه نظر ، وكذلك قوله لأن الحديث صحيح إن أراد أنه صحيح من طريق غيره وإلا فهو في بعد من الصحة ، وإن أراد أن أصله صحيح وهذا يتساح فيه لأنه تفسير وتبيين

قالتى يتناول جلوساً قبل الركوع . فاذا لم يحصل الجلوس أصلاً لم يفعل المنهى . وإن نظرنا إلى صيغة الأمر ، فالأمر توجه بركوع قبل جلوس . فاذا انتفيا معاً لم يخالف الأمر

الوجه الخامس : لفظة « المسجد » تتناول كل مسجد . وقد أخرجوا عنه المسجد الحرام ، وجعلوا تحيته الطواف . فان كان في ذلك خلاف ، فليخالفهم أن يستدل بهذا الحديث ، وإن لم يكن فالسبب في ذلك النظر إلى المعنى . وهو أن المقصود افتتاح الدخول في محل العبادة بعبادة ، وعبادة الطواف تحصل هذا المقصود ، مع أن غير هذا المسجد لا يشاركه فيها . فاجتمع في ذلك تحصيل المقصود مع الاختصاص . وأيضاً فقد يؤخذ ذلك من فعل النبي ﷺ ^(١) في حجه ، حين دخل المسجد ، فابتدأ بالطواف على ما يقتضيه ظاهر الحديث . واستمر عليه العمل . وذلك أخص من هذا العموم . وأيضاً فاذا اتفق أن طاف ومشى على السنة في تعقيب الطواف بركعتيه ، وجرينا على ظاهر اللفظ في الحديث ، فقد وفينا بمقتضاه ^(٢)

الوجه السادس : إذا صلى العيد في المسجد . فهل يصلى التحية عند الدخول فيه ؟ اختلف فيه . والظاهر من لفظ هذا الحديث أنه يصلى . لكن جاء في الحديث « أن

للصحيح كما تفيد عبارته فقد اشتمل على زيادة وصف وحكم لا بد له من وجه صحيح
يثبت به

(١) قوله « وأيضاً فقد يؤخذ ذلك من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : هذا بما نبه عليه الشارح من توقف العمل بأحد المتعارضين إلى ورود دليل ينخص أحدهما ، وفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد خصص الأمر بتحية المسجد الحرام بتقديم الطواف ، على أن فيه أنه لا يكون تخصيصاً إلا لو دخل المسجد وقعد ، فأما حيث دخل وطاف فلا تشرع تحية المسجد في حقه . نعم الداخل إلى المسجد الحرام غير طائف حال دخوله بل ليقعد فيه يشرع في حقه التحية كغيره من المساجد

(٢) قوله « فقد وفينا بمقتضاه » ، أقول : فانه ما جلس حتى صلى ركعتين ، وليس من شرطها أن يكون قاصداً لمجرد التحية

النبي ﷺ لم يصل قبلها ولا بعدها ، أعنى صلاة العيد . والنبي ﷺ لم يصل العيد في المسجد ولا نقل ذلك ^(١) . فلا معارضة بين الحديثين ، إلا أن يقول قائل ويفهم فاهم أن ترك الصلاة قبل العيد وبعدها من سنة صلاة العيد ، من حيث هي هي ، وليس لكونها واقعة في الصحراء أثر في ذلك الحكم . فحينئذ يقع التعارض ، غير أن ذلك يتوقف على أمر زائد ، وقرائن تشعر بذلك ^(٢) . فإن لم يوجد فالاتباع أولى استحباباً ، أعنى في ترك الركوع في الصحراء ، وفعله في المسجد للمسجد ، لا للعيد

الوجه السابع : من كثر تردده إلى المسجد وتكرر هل يتكرر له الركوع مأموراً به ؟ قال بعضهم : لا . وقاسه على الخطاين والفكاهين المترددين إلى مكة في سقوط الإحرام عنهم إذا تكرر ترددهم . والحديث يقتضى تكرر الركوع بتكرار الدخول ،

(١) قوله « لم يصل العيد في مسجد ولا نقل ذلك » أقول : في سنن أبي داود من حديث أبي عريرة أنه أصابهم مطر يوماً فصرى بهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم العيد في المسجد . وأخرجها ابن ماجه أيضاً ، وسكت الحافظ المنذرى في مختصره لسنن أبي داود

(٢) قوله « وقرائن تشعر بذلك » أقول : أى بالقول بأن ترك الصلاة قبل العيد وبعدها من سنة صلاة العيد من حيث هي هي ، وذكره لبعدها زيادة فائدة وإلا فالكلام فيما قبلها ، ويوجد نسخة لفظها « فإن لم يوجد ذلك - أى القرائن الدالة على ما ذكره - فالاتباع أولى » ، أعنى ترك الركوع في الصحراء ، وفعله في المسجد لا للعيد ، قلت : وهذا هو النهج الواضح ، وصلاته في المسجد لأجله لا للعيد وتركها في الصحراء أعنى ترك صلاة التحية في مصلى الصحراء لا المنع عن الصلاة ، فإن الترك لا ظاهر له يقتضى المنع عن الصلاة مطلقاً ولا يوجد منه ما يعارض حديث الصلاة خبر موضوع ، والعجب من ذكر هذا الخلاف في تحية صلاة المسجد والصحراء ليست من المساجد ، وهذا بناء على أن الصحراء غير مسبلة وإلا فهي مسجد ، نعم يؤخذ من ترك الصلاة قبل صلاة العيد استحباب تعجيلها وعدم الاشتغال بغيرها من النوافل ، ولمثل هذا أخرت الخطبة

وقول هذا القائل يتعلق بمسألة أصولية ، وهو تخصيص العموم بالقياس . وللأصوليين في ذلك أقوال متعددة ^(١)

* * *

١٠٨ — الحديث الثاني : عن زيد بن أرقم ^(١) قال « كُنَّا نَسْكَمُ فِي

(١) قوله « أقوال متعددة ، أقول : فمن قال إنه يخص به قال هنا بذلك ومن لا فلا ، فالأئمة الأربعة وأبو هاشم وأبو الحسين يقولون بجواز التخصيص به ، وغيرهم شرط أن يكون القياس جلياً ، وآخر أن يكون قد خص ، وقيل غير ذلك . واختار ابن الحاجب أنه يخص إذا ثبتت العلة بنص أو إجماع أو كان الأصل مخصصاً له خص به وإلا فالاعتبار القرائن في الوقائع ، فان ظهر ترجيح خاص فالقياس ، وإلا فعموم الخبر ، والأدلة مسرودة في الأصول ، وكلام ابن الحاجب الأولى على أن هذه الصورة وجهها غير صحيح ، وبين الجامع بين عدم التحية وعدم الطواف بون فسيح . واعلم أن ترك التحية في حقه صلى الله عليه وآله وسلم إنما يتحقق إذا جعلت سنة مستقلة ، ولا يفتى عنها وقوع مطلق الصلاة عند دخول المسجد ، وقد اختلف فيه . والظاهر من أحوال النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله أنه ما كان يركع التحية عند دخوله المسجد للصلاة ، بل عند أن يخرج [إلى] المسجد يقيم بلال الصلاة الفريضة ، وكأنها تكفي في السنة مطلق الصلاة ، وإلا فما كان صلى الله عليه وآله وسلم يترك سنة مؤكدة أو واجبة مع كثرة تردده في المسجد ودخوله إليه في اليوم خمس مرات ، وهذا المحل من ذلك ، فانه عند وصوله مصلى صلاة العيد كان يصلها فلا يكون فيه حجة على ترك التحية . والله أعلم

(٢) (الحديث الثاني) قال « عن زيد بن أرقم ، أقول : هو صحابي جليل خزرجي ، روى عنه أنه قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبع عشرة غزوة ، وهو الذي أنزل الله تصديقه في قصة المنافقين ، وقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله قد صدقك » ، روى له عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبعون

الصَّلَاةِ، يُكَلِّمُ الرَّجُلَ صَاحِبَهُ، وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ ^(١) فِي الصَّلَاةِ، حَتَّى تَزَلَّ
(وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ) فَأَمَرْنَا بِالسُّكُوتِ وَنَهَيْنَا عَنِ الْكَلَامِ ^(٢)،

الكلام عليه من وجوه :

الأول : هذا اللفظ أحد ما يستدل به على النسخ والمنسوخ . وهو ذكر الراوى
لتقدم أحد الحكمين على الآخر . وهذا لا شك فيه ^(٣) . وليس كقوله : هذا منسوخ

حديثاً اتفقا منها على أربعة وانفرد البخارى بحديثين ومسلم بستة ، شهد مع على صفين ،
وابتقى داراً بالكوفة ، ومات بها في أيام المختار سنة ست وستين

(١) قوله : « كُنَّا تَكَلِّمُ فِي الصَّلَاةِ ، يَكَلِّمُ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ ، أَقُولُ :
قَالَ الْحَافِظُ فِي الْفَتْحِ : الظَّاهِرُ أَنَّهُمْ مَا كَانُوا يَتَكَلَّمُونَ فِيهَا بِكُلِّ شَيْءٍ ، وَإِنَّمَا يَقْتَصِرُونَ
عَلَى الْحَاجَةِ مِنْ رَدِّ السَّلَامِ وَنَحْوِهِ

(٢) قوله « وَنَهَيْنَا عَنِ الْكَلَامِ ، أَقُولُ : لَمْ يَقُلِ الْبُخَارِيُّ فِي رَوَايَتِهِ « وَنَهَيْنَا عَنِ
الْكَلَامِ ، بَلْ هَذَا اللَّفْظُ مِنْ أَفْرَادِ مُسْلِمٍ ، وَاللَّامُ فِي الْكَلَامِ لِلْعَهْدِ ، أَيْ الَّذِي كَانُوا
يَتَكَلَّمُونَ بِهِ لَا مُطْلَقاً فَإِنَّ الصَّلَاةَ لَيْسَتْ فِيهَا حَالَةٌ سَكُوتٍ حَقِيقَةٍ ، قُلْتُ : وَالْمُرَادُ مِنَ
الْكَلَامِ جِنْسُ الْمَكَالِمَةِ لِبَعْضِهِمْ بَعْضاً إِذْ لَا يُمْكِنُ نَسْخُ عَيْنِ الْفِعْلِ بَعْدَ وَقْعِهِ ، وَلَثَلَا
يُلْزَمُ مِنَ الْعَهْدِ قَصْرُ الْعَامِ عَلَى سَبَبِهِ . وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ اسْتَشْكَلَ حَدِيثُ زَيْدٍ لِأَنَّهُ أَسْلَمَ
بِالْمَدِينَةِ ، وَالْآيَةُ نَزَلَتْ بِمَكَّةَ كَمَا يَدُلُّ عَلَيْهِ حَدِيثُ ابْنِ مَسْعُودٍ لَمَّا قَدِمَ مِنَ الْحَبَشَةِ وَاسْلَمَ
عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ فِي الصَّلَاةِ فَلَمْ يَرُدَّ عَلَيْهِ ، وَقَالَ لَهُ بَعْدَ « إِنَّ اللَّهَ
يُحَدِّثُ مِنْ أَمْرِهِ مَا يَشَاءُ ، وَإِنَّ اللَّهَ أَحَدٌ أَنْ لَا تَكَلَّمُوا فِي الصَّلَاةِ ، فَقَالَ بَعْضُهُمْ فِي
الْجَوَابِ عَنْهُ : يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ زَيْدٌ وَمَنْ تَكَلَّمَ مَعَهُ لَمْ يَبْلُغْهُمْ نَهْيُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وَيَحْتَمِلُ أَنَّهُ كَانَ النَّهْيُ بِمَكَّةَ ثُمَّ أُبِيحَ ثُمَّ حُرِّمَ بِالْمَدِينَةِ ، وَقِيلَ حَدِيثُ ابْنِ
مَسْعُودٍ مَحْمُولٌ عَلَى كَلَامٍ لَيْسَ لَهُ صَلَاحَةٌ تَعْلُقُ بِالصَّلَاةِ ، وَحَدِيثُ زَيْدٍ عَنْ مَا يَتَعْلَقُ بِهَا

(٣) قوله « وَهَذَا لَا شَكَّ فِيهِ ، أَقُولُ : أَيْ ذَكَرَ الرَّاوى لِتَقَدُّمِ أَحَدِ الْحَكَمَيْنِ
دَلِيلَ عَلَى النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ ، وَأَغْرَبَ جُمْهُورُ أَهْلِ الْأَصُولِ [فَقَالُوا] أَنَّهُ لَا يَكُونُ

من غير بيان التاريخ ، فان ذلك قد ذكروا فيه أنه لا يكون دليلاً ، لاحتمال أن يكون الحكم بالنسخ عن طريق اجتهدى منه

الثانى « القنوت » يستعمل فى معنى الطاعة ^(١) ، وفى معنى الإقرار بالعبودية ، والخضوع ، والدعاء ، وطول القيام ، والسكوت . وفى كلام بعضهم ما يفهم منه أنه موضوع للمشارك . قال القاضى عياض : وقيل : أصله الدوام على الشيء . فاذا كان هذا أصله ، فقديم الطاعة قانت ، وكذلك الداعى والقائم فى الصلاة ، والمخلص فيها ، والساکت فيها كلهم فاعلون للقنوت . وهذا إشارة إلى ما ذكرناه من استعماله فى معنى مشترك ^(٢) . وهذه طريقة طائفة من المتأخرين من أهل العصر وما قاربه ، يقصدون بها دفع الاشتراك ^(٣) اللفظى والمجاز عن موضوع اللفظ . ولا بأس بها إن لم يقيم دليل على أن اللفظ حقيقة فى معنى معين أو معانى . ويستعمل حيث لا يقوم دليل على ذلك

الثالث : لفظ الراوى يشعر بأن المراد بالقنوت فى الآية السكوت ، لما دل عليه

قاطعاً إلا ما يفيد النص من قول النبى صلى الله عليه وآله وسلم أو أهل الإجماع : هذا ناسخ أو نحوه لا خبر الراوى وإن أرخ الحديثين ، والظاهر ما قاله الشارح من أنه مما يفيد القطع ، وإن احتمل من جهة السند فدلولة يكون قطعياً إذ لا يحتمل غيره

(١) قوله « يستعمل فى معنى الطاعة » أقول : فمجيئه فى معنى الطاعة (وكانت من القانتين) وفى معنى الإقرار بالعبودية (وله من فى السموات ومن فى الأرض كل له قانتون) وفى معنى الخضوع (آمن من هو قانت آناء الليل ساجداً وقائماً) وفى طول القيام حديث « أفضل الصلاة طول القيام » وفى السكوت حديث زيد هذا . وتحتمل هذه الآيات غير ما ذكرناه . والمراد التمثيل بالأظهر ، وسيشير الشارح إلى شىء من هذا

(٢) قوله « من استعماله فى معنى المشترك » أقول : فيكون من قسم المتواطىء .

(٣) قوله « دفع الاشتراك » أقول : أى اللفظى لا المعنوى فهو الذى نحقق فى

معناه ، وبه يندفع الاشتراك اللفظى والمجاز ، ولفظ القاضى غير ما نقله الشارح

لفظ «حتى» التي للغاية . والفاء التي تشعر بتعليل ما سبق عليها لما يأتي بعدها . وقد قيل : إن «القنوت» في الآية الطاعة . وفي كلام بعضهم ما يشعر بحمله على الدعاء المعروف ، حتى جعل ذلك دليلاً على أن الصلاة الوسطى هي الصبح ، من حيث قرائنها بالقنوت ^(١) . والأرجح في هذا كله حمله على ما أشعر به كلام الراوى ^(٢) . فان المشاهدين للوحى والتزيل يعلمون - بسبب النزول والقرائن المحتفة به - ما يرشدهم إلى تعيين المحتملات ، وبيان المجملات . فهم في ذلك كله كالناقلين للفظ يدل على التعليل والتسيب . وقد قالوا : إن قول الصحابي في الآية «نزلت في كذا» يتنزل منزلة المسند الرابع : قوله «فأمرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام» يقتضى أن كل ما يسمى كلاماً فهو منهى عنه ^(٣) ، وما لا يسمى كلاماً فدلالة الحديث قاصرة في النهى عنه وقد اختلف الفقهاء في أشياء هل تبطل الصلاة أم لا ؟ كالنفخ ، والتنخنج بغير علة وحاج ^(٤) ، وكالبكاء .

(١) قوله «من حيث قرنها بالقنوت» أقول : في قوله تعالى ﴿وقوموا لله قانتين﴾ عقيب قوله تعالى ﴿والصلاة الوسطى﴾ في الآية ، وقد تقدم ضعف هذا المأخذ وأن الراجح من الأقوال في الصلاة الوسطى هي صلاة العصر ، ودلالة الاقتران ضعيفة

(٢) قوله «والأرجح من ذلك كله حمله على ما أشعر به كلام الراوى» أقول : بل المقطوع به أن لا يطلق الراوى في مقام الاحتمال إلا ما صار عنده قاطعاً لا يبقى معه احتمال كما قرر في أصول الحديث ، وهو مقتضى ما أسلف الشارح ، فلا وجه لتعليله بما يقتضى الشك والترجيح

(٣) قوله «أن ما سمي كلاماً فهو منهى عنه» أقول : إلا التسيب للفتح على الإمام أو تنبيه الداخل ونحوه ورد السلام بالنطق فانه قال بجوازه أبو هريرة وجابر والحسن وسمرة وسعيد بن المسيب وقتادة وإسحق ، وكذا كلام الناسى لا يبطلها كما وقع لدى اليدى ، وفيه خلاف

(٤) قوله «بغير علة وحاجة» أقول : عما كان لعة طبيعية ولحاجة كتنبيه الغير

والذى يقتضيه القياس ^(١) أن ما سمي كلاماً فهو داخل تحت اللفظ . وما لا يسمى كلاماً ، فن أراد إلحاقه به كان ذلك بطريق القياس فليراع شرطه فى مساواة الفرع للأصل ^(٢) . أو زيادته عليه ، واعتبر أصحاب الشافعى ظهور حرفين ، وإن لم يكونا مقهين . فان أقل الكلام حرفان

ولقائل أن يقول : ليس يلزم من كون الحرفين يتألف منهما الكلام - أن يكون كل حرفين كلاماً ^(٣) . وإذا لم يكن كلاماً فالإبطال به لا يكون بالنص ، بل بالقياس على ما ذكرنا ، فليراع شرطه . اللهم إلا أن يريد بالكلام كل مركب ، مفهماً كان أو غير مفهم . فحيث يندرج المتنازع فيه تحت اللفظ ، إلا أن فيه بحثاً ^(٤)

كما فى حديث على رضى الله عنه أنها كانت له ساعة يدخل فيها على رسول الله صلى الله عليه وآله سلم فاذا وجده يصلى تنحج له ، وسيأتى قريباً

(١) قوله « يقتضيه القياس » أقول : « يريد قياس أخذ الحكم من النص ، لا القياس المعروف الذى يشير إليه بقوله « بطريق القياس »

(٢) قوله فى مساواة الفرع للأصل ، أقول : كأنه يشير إلى أنه لا يتم الإلحاق هنا فى المسائل التى ذكرها من النفخ ونحوه إذ لا يساوى الأصل وهو كلام . واعلم أن الظاهر أن الكلام المنهى عنه هو المخاطبة كما قال الراوى يخاطب به ضمناً بعضاً ، ثم قال : نهينا عن الكلام أى الذى هو المخاطبة ، وكذلك حديث « لا يصلح فيها شيء من كلام الناس » مراد به مخاطبتهم ، والتنحج والآنين والتأوه ليست من الكلام فانه ما تركب من حرفين ولا مركب فى ما ذكر ، وقد أخرج النسائى وابن ماجه وصححه ابن السكن أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يتنحج لعلى إذا جاء وهو يصلى ، إلا أنه أعله البيهقى ، وأجيب بأنها علة غير قاذحة

(٣) قوله « أن يكون كل حرفين كلاماً » أقول : لأن مادة الشيء لا تكون هى نفس الشيء

(٤) قوله « إلا أن فيه بحثاً » أقول : كأنه يريد أن غير المفهم لا يسلم دخوله تحت قوله « نهينا عن الكلام » إذ المتبادر منه الظاهر هو الكلام المعروف

والأقرب أن ينظر إلى مواقع الإجماع والخلاف ، حيث لا يسمى الملفوظ به كلاماً . فما أجمع على إلحاقه بالكلام إلحاقه به ، وما لم يجمع عليه - مع كونه لا يسمى كلاماً - فيقوى فيه عدم الإبطال . ومن هذا استبعد القول بإلحاق النفخ بالكلام . ومن ضعيف التعليل فيه قول من علل البطلان به بأنه يشبه الكلام ^(١) . وهذا ركيك . مع ثبوت السنة الصحيحة ، أن النبي ﷺ نفخ في صلاة الكسوف في سجوده . . . وهذا البحث كله في الاستدلال بتخريم الكلام

* * *

١٠٩ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر وأبي هريرة رضي الله عنهم عن رسول الله ﷺ أنه قال « إذا اشتد الحر ^(٢) فأبردوا ^(٣) بالصلاة . فإن شدة الحر من فيح جهنم ^(٤) » ،

(١) قوله « بأنه يشبه الكلام » أقول : فإن ما يشبه الباطل لا يكون مبطلاً إلا قياساً شبيهاً ، على أنه فاسد الاعتبار لمخالفته النص ، وهو ثبوت نفخه صلى الله عليه وآله وسلم في صلاته ، إلا أن يقال إنه لعلته فقد استثناء

(٢) (الحديث الثالث) قال « الحر » أقول : هو وهج الحرارة لئلا كان أو نهراً ، والحرور كذلك ، وأما السموم فلا يكون إلا بالنهار

(٣) قوله « فأبردوا » أقول : همزة همزة قطع مفتوحة ، والراء مكسورة ، يقال أبرد الرجل إذا دخل في البراد مثل أنجد وأمسى

(٤) قال « فيح » أقول : بفتح الفاء وسكون الياء التحتية ثم همزة ، ووقع في رواية « فوح » ، بواو بدل الياء وهو شاذ . قيل وكلية « من » في قوله من فيح للجنس لا للتبعض ، أى من جنس فيح جهنم ، وهو مثل ما روى عن عائشة بإسناد جيد « من أراد أن يسمع حرره ^(١) الكوثر فليجعل إصبعه في أذنيه » ، وقيل إنه من فيحها حقيقة

(١) كذا ولعله : خيرير

الكلام عليه من وجوه :

أحدها ، الإبراد ، أن تؤخر الصلاة عن أول الوقت مقدار ما يظهر للحيطان ظل ، ولا يحتاج إلى المشي في الشمس . هذا ما ذكره بعض مصنفى الشافعية . وعند

وعليها الجمهور ، قال القاضى عياض حمله على الحقيقة أولى ، قال الحافظ : ويؤيده قوله صلى الله عليه وآله وسلم « اشتكت النار إلى ربها فأذن لها في كل عام بنفسين : نفس في الشتاء ونفس في الصيف ، فهو أشد ما تجدون من الحرارة وأشد ما تجدون من البرد ، قيل : والحكمة في الإبراد أن المشي إلى الصلاة وإيقاعها في شدة الحر يسلبان الخشوع المطلوب فيها ، وقبل إنها ساعة ينتشر فيها العذاب كما يدل له حديث عمرو بن عبسة عند مسلم « واقصر عن الصلاة عند استواء الشمس فانها ساعة تسجر فيها جهنم ، واستشكل بأن الصلاة مظنة الرحمة فقلعها مظنة طرد الغضب ، فكيف أمر بتركها ؟ وقد ذكر ابن المنير وجها مناسباً فقال : وقت ظهور ^(١) الغضب لا ينجع فيه الطلب إلا لمن أذن له ، والصلاة لا تنفك عن كونها دعاء وطلباً فناسب الاقتصار حينئذ ، واستدل بحديث الشفاعة حيث اعتذار الأنبياء كلهم من الأمم بأن الله غضب غضباً لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله سوى نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فلم يعتذر بل طلب ثم قال : لأنه أذن له في ذلك انتهى . نقله الحافظ في الفتح والزرقاتي في شرح الموطأ واستحسنه . وعندى فيه تأمل : أما أولاً فلأن تسجير جهنم وقت استواء الشمس ليس ناشئاً عن غضب الرب تعالى ، وثانياً سلطنا أنه كذلك فليس المصلى تلك الساعة طالباً عدم تسجير جهنم حتى يتم قوله إن عند ظهور الغضب لا ينجع الطلب بل لا يجوز سؤال ذلك فانه من الاعتداء في السؤال مثل سؤال أن يهلك الله إبليس مع الإخبار بالنظرة له ، وهذا إخبار بما جرى به القدر من تسجير جهنم تلك الساعة إلا أن يريد لا ينجع الطلب لأى مطلوب لأن مراده لا ينجع في دفع أثر الغضب إن أرادته لم يناسبه التمثيل باعتذار الأنبياء فانهم يعتذرون بغضب الرب عن سؤاله تخفيف الموقف والفصل بين العباد وأن لا يطيل الموقف الذى أطاله أثر غضبه ، وثالثاً لو سلطنا صحة التمثيل لم

(١) كذا بالأصل ولعلها : ذى

للمالكية : يؤخر الظهر إلى أن يصير النية أكثر من ذراع^(١)

ينطبق على الممثل له ، فان غاية ما صدر من الأنبياء عليهم السلام الاعتذار بغضب الرب والمهابة لسؤاله ما طلبه الأمم ، إلا أنهم قالوا إنه إن غضب فلا ينجع عنده الطلب كما قاله ابن المنير . وأقول : لا يخفى أن ما ذكره ابن المنير لا يجرى إلا في النهى عن الصلاة وقت الزوال وحديث الإبراد فيما بعد ذلك ، على أن تمثله بأن النهى عن الصلاة لا يشتمل عليه من الدعاء ، فالأنسب في وجه الحكمة أن الشارع قد علنا آدابا للدعاء من جعلتها توخى أوقات الإجابة ، وإن مما علنا صلى الله عليه وآله وسلم أن وقت حر الشمس تكون فيه أبواب السماء مفتحة التي هي من طريق قبول الدعاء مغلقة ثم تفتح بعد الزوال ، وقد كان يصلى بعد الزوال أربعا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ، ثم أربعا ثم أربعا الحديث أخرجه الترمذى من رواية على رضى الله عنه قال لما سئل عن ذلك : إنها ساعة تفتح فيها أبواب السماء ولا ترجع ، وإنى أحب أن يصعد لى فيها عمل صالح . ولا يكون الفتح إلا بعد الانغلاق ، فعلينا أن نفتح أبواب السماء من أسباب قبول الدعاء . وأن ساعة الزوال مغلقة فيها أبواب السماء فلا يحسن الدعاء فيها . ويندب الصلاة التي من كمالها ومحاسنها ومقاصدها الدعاء لتخفيف العذاب وغيره لأنها ليست من أوقات الدعاء المندوب إليها ، وهذا هو الوجه المنير ، لا ما قاله ابن المنير

(١) قوله : أكثر من ذراع ، أقول : قال ليس للإبراد في الشريعة تحديد إلا

ما ورد في حديث ابن مسعود ، كان قدر صلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الصيف ثلاثة أقدام إلى خمسة أقدام ، وفي الشتاء خمسة أقدام إلى سبعة أقدام ، أخرجه أبو داود والنسائي قال : وذلك بعد ظل الزوال ، فلعل الإبراد^(١) يكون للجدار ظل يأوى إليه المجتاز . انتهى . قلت : وقد بينا في حواشى ضوء النهار واليوافيت أنه لا يتم الاستدلال بحديث ابن مسعود هذا على الإبراد أصلا ، وأنه حديث ضعيف لا يحسن الاشتغال به ، فالأقرب في الاستدلال على بيان مقدار الإبراد ما أخرج البخارى ومسلم من حديث أبي ذر قال : كنا في سفر مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم

الثاني : اختلف الفقهاء في الإبراد بالظهر في شدة الحر : هل هو سنة ، أو رخصة ^(١) ؟ وعبر بعضهم بأن قال : هل الأفضل التقديم ، أو الإبراد ؟ وبنوا على ذلك أن من صلى في بيته ، أو مشى في كن* إلى المسجد : هل يسن له الإبراد ؟ فإن قلنا : إنه رخصة لم يسن ، إذ لا مشقة عليه في التعجيل ، وإن قلنا : إنه سنة أبرد . والأقرب أنه سنة لورود الأمر به ، مع ما اقترن به من العلة . وهو أن شدة الحر من فيج جهنم ، وذلك مناسب للتأخير ، والأحاديث الدالة على فضيلة التعجيل عامة أو مطلقة . وهذا خاص . ولا حيالة - مع ما ذكرناه من صيغة الأمر ومناسبة العلة - بقول من قال : إن التعجيل أفضل ^(٢) ، لأنه أكثر مشقة . فإن مراتب الثواب إنما يرجع فيها إلى النصوص . وقد يترجح بعض العبادة الخفيفة على ما هو أشق منها بحسب المصالح المتعلقة بها

فأراد المؤذن أن يؤذن الظهر فقال أبرد ، ثم أراد أن يؤذن فقال له أبرد ، حتى رأينا في التلؤلؤ ، فهو يرشد إلى قدر الإبراد وأنه ظهور النية للحيطان ونحوها ، والتلؤلؤ بالمشاة الفوقية بزنة فلوس جمع تل وهي الروابي ، إلا أن يقال ذلك في السفر

(١) قوله « أو رخصة » أقول : ونقل القاضي عياض عن قوم القول بوجوب الإبراد ، ونقل الكرماني الإجماع على عدم الوجوب ، وهو غفلة عن ما نقله القاضي

(٢) قوله « فلا مبالة » إلى قوله - بقول من قال إن التعجيل أفضل ، أقول : لأنه أخذ فضيلة التعجيل من عمومات الأحاديث أو مطلقاتها الدالة على ذلك ، وحديث الإبراد أخص فهو مخصص للعمومات أو مقيد لها فلذا قال لا مبالة بقوله ، لأنه عن بعام خص أو مطلق قيد . هذا والقائل بأن الأفضل التقديم قال : معنى أبردوا صلوا في أول الوقت أخذاً من برد النهار وهو أوله ، وهو تأويل بعيد حمله عليه الجمع بينه وبين حديث خباب « شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حر الرمضاء في جباهنا وأكفنا فلم يشكنا ، رواه مسلم أي لم يزل شكوانا ، فأجيب بأنهم طلبوا تأخيراً زائداً عن وقت الإبراد وهو زوال حر الرمضاء ، وذلك قد يستلزم خروج الوقت ، فلذلك لم يجهم ، أو أنه منسوخ بحديث الإبراد كما يدل لتأخره حديث

الثالث : اختلف أصحاب الشافعى فى الإبراد بالجمعة ^(١)، على وجهين . وقد يؤخذ من الحديث الإبراد بها من وجهين . أحدهما : لفظة « الصلاة » ، فانها تطلق على الظهر والجمعة . والثانى : التعليل . فانه مستمر فيها . وقد وجه القول بأنه لا يبرد بها ، بأن التكبير سنة فيها . وجواب هذا ما تقدم ، وبأنه قد يحصل التأذى بحر المسجد عند انتظار الإمام

المغيرة ، كتنا صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الظهر بالهاجرة ثم قال لنا أبردوا بالصلاة ، الحديث رواه أحمد وابن ماجه برجال ثقات وصححه ابن حبان ، ونقل الخلال عن أحمد أن هذا آخر الأمرين من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقيل حديث خباب لا يعارض حديث الإبراد بل يوافقه لأن معنى قوله « لم يشكنا » لم يحوجنا إلى الشكوى ^(٢) بل أذن لنا فى الإبراد حكاه القاضى أبو الفرج عن ثعلب ، ورد هذا التأويل بأن فى حديث خباب زيادة ترده وهى قوله : إذا زالت الشمس فصلوا ، رواها ابن المنذر ، وردده أيضاً أنه قال الراوى قلت لإسحق : فى الظهر ؟ قال نعم . قلت فى تعجيلها ؟ قال نعم . قلت : والذى يظهر أنه لا تعارض بين حديث خباب وأحاديث الإبراد بحال ، فإن خباباً قال شكونا إليه حر الرضاء فى جباهنا وأكفنا ، وهذا الحر إنما يضربه الموقع للصلاة فى أول وقتها وهم طلبوا تأخيراً زائداً على قدر الإبراد لأن الإبراد هو أن يؤخر صلاة الظهر حتى يحصل للحيطان ظل يمشون فيه يتناقص الحر

(١) قوله « اختلف أصحاب الشافعى فى الإبراد بالجمعة » ، أقول : فى شرح مسلم للنووى أنه لا يشرع الإبراد فى صلاة الجمعة عند الجمهور ، وقال بعض أصحابنا يشرع فيها . انتهى . والشارح قد جنح إلى تقوية الآخر ، وأما صلاة العصر فلا يشرع الإبراد بها عند أحد من العلماء إلا عند أشهب المالكى ، واختلف العلماء فى غاية الإبراد فقل حتى يصير الظل ذراعاً يعد ظل الزوال ، وقيل ربع قامة ، وقيل ثلثا ، وقيل نصفها وقيل غير ذلك ، ونزلها المازرى على اختلاف الأوقات ، والجارى على القواعد أنه

(١) قلت : فسر بعض العلماء قوله لم يشكنا أى لم يجب شكوانا

١١٠ - الحديث الرابع : عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله ﷺ

« مَنْ نَسِيَ صَلَاةً فَلْيُصَلِّهَا إِذَا ذَكَرَهَا ، لَا كَفَّارَةَ لَهَا إِلَّا ذَلِكَ » (طه : ١٤) أَوْ
الصلَاةَ لِذِكْرِي ^(١))

وَلِمُسْلِمٍ « مَنْ نَسِيَ صَلَاةً أَوْ نَامَ عَنْهَا فَكَفَّارَتُهَا أَنْ يُصَلِّيَهَا إِذَا ذَكَرَهَا » ^(٢) ،

يختلف باختلاف الأحوال ، لكن يشترط أن لا يمتد إلى آخر الوقت قاله الحافظ ابن حجر ، قال : وأما ما وقع عند المصنف أى البخارى فى الأذان عن مسلم بن إبراهيم عن شعبة بلفظ « حتى يساوى الظل التلول » ، وظاهره أنه أخرها إلى أن صار ظل كل شيء مثله فيحتمل أن يراد بهذه المساواة ظهور الظل بجنب التل بعد أن لم يكن ظاهراً فساواه فى الظهور لا فى المقدار ، أو يقال كان ذلك فى السفر فلعله أخر الظهر حتى يجمعها مع العصر . انتهى

(١) (الحديث الرابع) قال « لذكرى » ، أقول : وقع فى بعض طرق مسلم للذكرى بلامين وفتح الراء بعدها ألف مقصورة ، قال فى صحيح مسلم : وكان ابن شهاب يقرأها للذكرى ، واختلف فيه هل هو من كلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من كلام قتادة راويه عن أنس ، والاول أقرب لما فى بعض طرقه عند مسلم عن قتادة بلفظ « إذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها إذا ذكرها فإن الله تعالى يقول » (أقم الصلاة لذكرى) . قلت كذا قال الزركشى ، لكن فى صحيح مسلم : قال قتادة » (وأقم الصلاة لذكرى) ، وهو يدل على أنه من كلامه ، ثم قد اختلف فى وجه مناسبة تلاوته الآية فى هذا الخطاب فقليل : بيان الخروج عن العهدة بأدائها فى وقت الذكرى ، لأنه لم يقيد بزمان ، واختلف أيضاً فى المراد من هذا فقليل : المعنى أقم الصلاة حين تذكرها ، وقيل معناه لتذكرنى فيها ، وقيل لذكر أمرى ، وقيل إذا ذكرت الصلاة فقد ذكرتنى ، وقيل غير ذلك . قيل وفى الحديث دليل على أنه لا يصلى أحد عن أحد

(٢) قوله « ولمسلم الخ » ، أقول : قال النووي معنى لا الكفارة لها إلا ذلك أنه

الكلام عليه من وجوه :

أحدهما : أنه يجب قضاء الصلاة إذا فاتت بالنوم أو النسيان . وهو منطوقه ، ولا خلاف فيه

الثاني : اللفظ يقتضى توجه الأمر بقضائها عند ذكرها ، لأنه جعل الذكر ظرفاً للأمر به فيتعلق الأمر بالفعل فيه . وقد قسم الأمر فيه عند بعض الفقهاء بين ما ترك عمداً فيجب القضاء فيه على الفور ، وقطع به بعض مصنفي الشافعية . وبين ما ترك بنوم أو نسيان ، فيستحب قضاؤه على الفور ، ولا يجب ^(١) . واستدل على عدم وجوبه على

لا يحزبه إلا الصلاة عندنا ولا يلزم مع ذلك شيء آخر . انتهى . قلت : لكن في مسلم « وإذا كان من الغد فليصلها عند وقتها » يدل على أنه يلزمه شيء آخر بعد صلاته إياها عند الذكرى وهو صلاته إياها من الغد في وقتها ، إلا أنه قد تأوله النووي فقال : معناه أنه إذا فاتته صلاة فقضاها لا يتغير وقتها ويتحول في المستقبل بل يبقى كما كان ، فإذا كان الغد صلى صلاة الغد في وقتها المعتاد ولا يتحول ، وليس معناه أنه يقضى الفاتئة مرتين مرة في الحال ومرة من الغد ، وإنما معناه ما قدمناه . هذا هو الصواب في معنى الحديث ، وقد اضطربت أحوال العلماء فيه ، واختار المحققون ما ذكرت . انتهى كلامه

(١) قوله « ولا يجب » أقول : أى قضاؤه فوراً . ولا يخفى أنه خلاف ظاهر قوله « فليصلها » فإن الفاء تقتضى التعقيب لكنه عارضه ما استدل به الشارح لأهل هذا القول وهو قوله « إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما استيقظ الخ » أخرجه مسلم بلفظ « فافتادوا رواحلهم شيئاً » ثم توضأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمر بلالا فأقام الصلاة وصلى بهم الصبح ، وفي لفظ له من حديث عمران بن حصين بلفظ « فلما رفع رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورأى الشمس قد بزغت قال : ارتحلوا ، فسار بنا حتى ابيضت الشمس نزل فصلى الغداة » وفي سنن أبي داود من حديث أبي قتادة « فساروا هنية ثم نزلوا فتوضأوا ، بمثل ما قدمناه ، ولفظ « حتى خرجوا من الوادى » ليست في مسلم ولا في السنن وهى ثابتة في غيرهما

الفور في هذه الحالة بأن النبي ﷺ لما استيقظ - بعد فوات الصلاة بالنوم - أخر قضاءها واقتادوا رواحلهم ، حتى خرجوا من الوادي . وذلك دليل على جواز التأخير . وهذا يتوقف على أن لا يكون ثم مانع من المبادرة ^(١) . وقد قيل : إن المانع أن الشمس كانت طالعة ^(٢) ، فأخر القضاء حتى ترتفع ، بناء على مذهب من يمنع القضاء في هذا الوقت . ورد ذلك بأنها كانت صبح اليوم ، وأبو حنيفة يجيزها في هذا الوقت ، وبأنه جاء في الحديث : « فما أيقظهم إلا حر الشمس ، وذلك يكون

(١) قوله : « وهذا يتوقف على أن لا يكون ثم مانع من المبادرة ، أقول : أي صحة الاستدلال على عدم الفورية متوقف على أنه صلى الله عليه وآله وسلم ترك الإتيان بالصلاة فوراً لغير ذلك بل تكون الفورية غير واجبة ، إلا أنه يقال فقد زعم القائل بعدم وجوب الفورية أنها تستحب ، فلم ترك صلى الله عليه وآله وسلم المستحب ؟ ولعله يجاب بأنه تركه لبيان جواز التأخير

(٢) قوله : « وقد قيل إن المانع الخ ، أقول : أي عن الفورية كون الاستيقاظ وقع عند طلوع الشمس كما أفادته رواية مسلم « ورأى الشمس قد بزغت ، وقوله « فسار بنا حتى ابيضت » ، فإن من العلماء من يقول إنها لا تقضى الصلاة في أوقات الكراهة ، ورد هذا بأمرين : الأول أنه لا اتفاق على عدم صحة القضاء في ذلك الوقت ، والثاني بأن المانع هو ما ورد به النص من قول الراوى « فما أيقظهم إلا حر الشمس ، وعند أبي داود من حديث أبي قتادة - ومثله ما عنده من حديث أبي هريرة - بلفظ « حتى ضربتهم الشمس ، وحينئذ فلا يتم أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخرها لكون الشمس طالعة عند الاستيقاظ . فإن قلت : فكيف الجمع بين رواية « قد بزغت » وهذه الرواية فإنه دال على أنه تأخر الاستيقاظ عن البروغ ، والأولى أنه وقع عنده ، قلت يحتمل أنهم كانوا في واد والغالب أنه يكون حاراً والشمس عند طلوعها في الأمكنة الحارة كالتهايم ^(١) والأودية يدرك حرها عند طلوعها ، ويحتمل أن منهم من تأخر استيقاظه حتى أيقظه حر الشمس . واعلم أنه قد اختلف في تاريخ زمن هذه القصة ،

(١) التهايم جمع تهامة ما تحت خط الاستواء من الأودية والجبال

بالارتفاع . وقد يعتقد مانع آخر ، وهو ما دل عليه الحديث ، من أن الوادى به شيطان ^(١) ، وآخر ذلك للخروج عنه ^(٢) . ولا شك أن هذا علة للتأخير والخروج ،

قال ابن القيم قد اضطربت الرواية في هذه القصة فقال عبد الرحمن بن مهدي عن شعبة عن جامع : إن الحارس فيها كان ابن مسعود . وقال غندر عنه : إن الحارس فيها كان بلالا . واضطربت الرواية في تاريخها فقال المعتمر بن سليمان عن شعبة عنه : إنها كانت في غزوة تبوك ، وقال غيرهم : إنها كانت عند مرجعهم من الحديبية . فدل على وهم وقع فيها . ورواية الزهري عن سعيد سالمه عن ذلك . انتهى . وقال الحافظ ابن حجر : واختلف العلماء هل كان ذلك مرة أو أكثر ، أعنى نومهم عن صلاة الصبح ، فجزم الأصيلي بأن القصة واحدة . وتعبه القاضى بأن قصة أبي قتادة مغيرة لقصة عمران بن حصين ، وهو كما قال ، فإن قصة أبي قتادة فيها أن أبا بكر وعمر لم يكونا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما نام ، وقصة عمران فيها أنهما كانا معه ، ثم اختار الحافظ تعدد القضية بعد ذكر أقاويل في ذلك

(١) قوله « من أن الوادى به شيطان » أقول : أخرج مسلم في القصة من حديث أبي هريرة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : لياخذ كل واحد برأس راحلته فإن هذا منزل حضرنا فيه الشيطان . قال : ففعلنا . وفي رواية ذكرها ابن القيم أنه صلى الله عليه وآله وسلم التفت إلى أبي بكر فقال : إن العيطان أتى بلالا وهو قائم يصلي فأضجعه ، فلم يزل يهدئه كما يهدى الصبي حتى نام ، ثم دعا صلى الله عليه وآله وسلم بلالا فأخبره بمثل ما أخبر به أبا بكر

(٢) قوله « وآخر ذلك للخروج » أقول : قال ابن القيم : إن انتقاله صلى الله عليه وآله وسلم إلى مكان خير مما كانوا فيه لا يفوت المبادرة بالقضاء فانهم في شغل الصلاة وشأنها ، فقوله إنه علة للتأخير والخروج يقال : أما للخروج فنعم ، وأما التأخير فلم يقع كما عرفت

كما دل عليه الحديث ، ولكن هل يكون ذلك مانعاً ^(١) ، على تقدير أن يكون الواجب المبادرة ؟ في هذا نظر . ولا يمتنع أن يكون مانعاً على تقدير جواز التأخير ^(٢)

(١) قوله : « لكن هل يكون ذلك مانعاً ، الخ أقول : فعله صلى الله عليه وآله وسلم بالخروج من الوادى وقوله فليصلها بالناء دال على وجوب المبادرة ، إنما منع منه - على تسليمه - كون المحل ليس محل صلاة كنزل الغضب ، فلا نظر . وقال البيهقي في السنن : وفي حديث أبي قتادة وأبي هريرة وغيرهما دلالة على أن وقت القضاء لا يتضيق ، ولو كان يتضيق لأشبه أن لا يؤخرها عن حال الاشتباه كمكان الشيطان ، فقد صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو يحتق الشيطان في الصلاة أكبر من واد فيه شيطان . انتهى كلامه . وقال ابن القيم : وفيه تنبيه على اجتناب الصلاة في أمكنة الشيطان كالحمام والحش بطريق الأولى ، فإن هذه منازلها التي يسكنها ويأوى إليها ، فإذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ترك المبادرة إلى الصلاة في ذلك الوادى وقال : إن به شيطاناً ، فما الظن بماوى الشياطين ويبتهم ؟ انتهى . قلت : ويلحق به معاطن الإبل لحديث البراء بن عازب عند أبي داود مرفوعاً ، لا تصلوا في معاطن الإبل فانها من الشياطين . . هذا وأما قول الشافعى : ان خنقه صلى الله عليه وآله وسلم الشيطان أكبر من واد فيه شيطان ، ففيه تأمل ، لأن الشيطان يلزم المصلى ويخطر بين قلبه كما ثبت في أحاديث الأذان ويقول : اذكر كذا اذكر كذا ، فهذا شيء آخر غير الصلاة في أماكنه ومنازله ، وخنقه صلى الله عليه وآله وسلم له في صلاته لأنه أناه بشهاب من نار يفسد عليه صلاته ، فدفعه عن ذلك بخنقه ، فهو وارد عليه إلى مصلاه لإفساد صلاته . وأما المصلى في منزله فهو الذى عرض نفسه بدخوله بيت الشيطان لإفساد صلاته وبطلانها

(٢) قوله : « ولا يبعد أن يكون مانعاً ، الخ أقول : كأنه يريد إذا كان القضاء أو الأداء أيضاً جاز التأخير عنه كالوقت الموسع لها ، وأراد الاتيان بهما في أوله ، ولكنه في محل فيه شيطان كالحمام ، فانه يجوز له التأخير ولو خرج الوقت ، نعم مثل هذه الواقعة التي اتفقت له صلى الله عليه وآله وسلم لو أثبتت لغيره من الأمة بأن نام

الثالث : قد يستدل به من يقول بأن من ذكر صلاة منسية - وهو في صلاة - أن يقطعها ^(١) إذا كانت واجبة الترتيب مع التي شرع فيها . ولم يقل بذلك المالكية

عن الصلاة حتى خروج وقتها هل يشرع له أن يخرج عن محل منامه أم لا ؟ لأنه لا يعلم أنه حضره شيطان كما عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، فيلزم من نام في بيته حتى طلعت الشمس أن يخرج لإتيانه بالصلاة إلى محل غير بيته أو يكفيه أن يخرج من منزله الذي نام فيه إلى منزل آخر في بيته . قال القرطبي : إنه أخذ بهذا بعض العلماء وقال : من اتبه من نوم عن صلاة فاتته في سفر فليتحول عن موضعه ، وإن كان وادياً فليخرج منه . وقيل إنما يلزم في ذلك الوادى بعينه ، وقيل هو خاص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم لأنه لا يعلم من حال ذلك الوادى ولا غيره إلا هو ، وقال غيره : يؤخذ منه أن من حصلت له الغفلة في مكان عن عبادة استحسب له التحول منه ، ومنه أمر الناعس يوم الجمعة بالتحول من مكان إلى مكان آخر . انتهى . قلت : أما منزل الصلاة الذي نام فيه عن صلاة فالظاهر أنه باق تحت عموم « الأرض كلها مسجد » إلا الحمام والمقبرة ، أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد ، وفي حديث صفوان بن المعطل وقد قال إنهم أهل بيت معروفون بكثرة النوم ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم « صل الصلاة إذا استيقظت ، ولم يأمره بالتحول عن منزله أو ما يشعر بذلك بل قد كان يغلبه صلى الله عليه وآله وسلم النوم عن ورده في الليل ولم يرو أنه خرج عن منزله لأداء سنة الفجر ، بل كان يؤديها دائماً في بيته على كل حال ، وكل هذا مما يرشد إلى أنه لا يقاس على قصة الوادى ، وأنها خاصة به صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر : وقد تكلم العلماء في الجمع بين حديث النوم هذا وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إن عيني تمامان ولا ينام قلبي » قال النووي له جوابان : أحدهما أن القلب يدرك الحسيات المتعلقة به كالحديث والإثم ونحوهما ولا يدرك ما تعلق بالعين لأنها نائمة والقلب يقظان . انتهى . وهذا الجواب عوّل عليه الحافظ ابن حجر وذكر أجوبة أخرى وتعقبها

(١) قوله « أنه يقطعها » أقول : أى يخرج منها لتقدم المنسية التي هي مقدمة عليها ومرتبة على أدائها

مطلقاً . بل لهم في ذلك تفصيل مذهبي بين الفخذ والإمام والمأموم ، وبين أن يكون الذكر بعد ركعة أو لا . فلا يستمر الاستدلال به مطلقاً لهم ^(١) . وحيث يقال بالقطع فوجه الدليل منه أنه يقتضي الأمر بالقضاء عند الذكر ^(٢) ومن ضرورة ذلك قطع ما هو فيه ، ومن أراد إخراج شيء من ذلك فعليه أن يبين مانعاً من إعمال اللفظ في الصورة التي يخرجها ، ولا يخلو هذا التصرف من نوع جدل . والله أعلم

الرابع : قوله عليه السلام : لا كفارة لها إلا ذلك ، يحتمل أن يراد به نفي الكفارة المالية ^(٣) ، كما وقع في أمور آخر ، فانه لا يكتفى فيها إلا بالإتيان بها . ويحتمل

(١) قوله : فلا يتم الاستدلال به مطلقاً لهم ، أقول : للمالكية ، لأنهم أنوا بتفصيل لا ينطبق عليه هذا الدليل

(٢) « عند الذكرى » ، أقول : وهو دليل على الفورية ، فيلزم خروجه مما هو فيه وقطعه والإتيان بما ذكره . وهو عام لكل أوقات الذكرى ، فلا يخرج عنها شيء إلا بدليل ، ولم يقم هنا دليل . وبوب الحافظ البيهقي في السنن بقوله « باب من ذكر صلاة وهو في أخرى ، ثم قد احتج بعض أصحابنا في ذلك بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، صلوا ما أدركم ثم اقضوا ما فاتكم » ، ثم أخرج بسنده حديثاً عن ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال « من نسي صلاة فلم يذكرها إلا وهو مع الإمام فليصل مع الإمام ، فإذا فرغ من صلاته فليعد الصلاة التي نسي ، ثم ليعد الصلاة التي صلى مع الإمام » ، ثم قال البيهقي : تفرد إبراهيم الترمذي برواية هذا الحديث مرفوعاً ، والصحيح أنه قول ابن عمر موقوفاً . وكذلك ضعف حديث ابن عباس مرفوعاً بلفظ « إذا نسي أحدكم صلاة فذكرها وهو في صلاة مكتوبة فليبدأ بالتي هو فيها ، فإذا فرغ صلى التي نسي » ، ثم قال : فيه عمر بن أبي عمر مجهول

(٣) قوله : نفي الكفارة المالية ، أقول : لما كان لفظ الكفارة نكرة في سياق النفي عم كل ما يسمى كفارة مالية أو غيرها ، فإن الكفارة المالية أمر بها في التمين والظهار وعمدية الإفطار ، فلما نفيت هنا دل على أنه ليس الواجب هنا الإتيان بها ، وأيده فعله صلى الله عليه وآله وسلم وفعل أصحابه وعدم إخبارهم بشيء غير فعلهم لها .

أن يراد به أنه لا بدل لقضائها ^(١) ، كما تقع الأبدال في بعض الكفارات ، ويحتمل أن يراد به أنه لا يكتفى فيها بمجرد التوبة والاستغفار ^(٢) ، ولا بد من الإتيان بها الخامس ^(٣) : وجوب القضاء على العائد بالترك من طريق الأولى . فإنه إذا لم تقع المساحة - مع قيام العذر بالنوم والنسيان - فلا ن لا تقع مع عدم العذر أولى

ثم لا يخفى أنه إن أريد ما مثلنا به فإنها كفارات في أمور ليس فيها قضاء إلا كفارة من جامع في نهار رمضان فإنه يقضى ويكفر كما هو أحد الأقوال ، فإنه جمع فيه بين الأمرين القضاء والكفارة

(١) قوله : أنه لا بدل لقضائها ، أقول : فإن الإتيان بها كفارة لمسافات من أدائها ، والكفارات قد تكون بخيرات ككفارة اليمين بالإطعام أو الكسوة أو التحرير ، وهنا لا بدل لها غير الإتيان بها ، والاحتمال الأول أنه نفي للجمع بينه وبين كفارة مالية ، والثاني أنه لا بدل عنه

(٢) قوله : ويحتمل أن يراد [لا يكتفى] بمجرد التوبة ، أقول : هذا الثالث من الاحتمال ، وهو أنه قد تقرر أن التوبة كفارة المذنوب مغتية لها ، لكن هنا لا يكتفى التكفير بها ، أما أولاً فلأنها إنما تكون ممن ارتكب ذنباً ، وهنا لم يرتكب النائمون ذنباً كما صرح به قوله : إنما التفريط في اليقظة . وثانياً أنه صلى الله عليه وآله وسلم حصر الكفارة على الإتيان بها

(٣) قوله : الخامس ، أى من الوجوه التى تكلم عليها في الحديث إفادته وجوب القضاء على العائد أى تارك الصلاة عمداً ، فإنه قد اختلف العلماء في ذلك أى في قضاء من ترك الصلاة عمداً من غير عذر مع علمه بوجوبها ثم تاب ، فقالت طائفة : يجب قضاؤها ، وهو قول الأئمة الأربعة وغيرهم . وقالت الظاهرية لا يجب عليه قضاؤها بل تجب التوبة عما فرط فيه ، وهو قول طائفة من السلف ، واستدلوا لذلك بأن حقوق الله المؤقتة لا تقبل في غير أوقاتها ، فمكاً لا تقبل قبل دخول أوقاتها لا تقبل بعد خروج أوقاتها ، فلو قال : أنا أصوم شوال عن رمضان كما لو قال أنا أصوم شعبان الذى قبله عنه ، فإذا قضيت صلاة العصر بعد غروب الشمس لم يكن عصرأ فإن العصر

وحكى القاضي عياض عن بعض المشايخ أن قضاء العائد مستفاد من قوله عليه

صلاة هذا الوقت المحدود ، فهذه ليست عصراً ، فلم يفعل ولم يصل العصر أصلاً ، وإنما أتى بأربع ركعات صورتها صورة صلاة العصر لا أنها هي . قالوا : وليس مع القائلين بصحة قضائها نص ولا إجماع ولا قياس صحيح ، وسنبطل جميع أفيستهم ونبين فسادها . قالوا : وفي مسند أحمد من حديث أبي هريرة مرفوعاً عنه صلى الله عليه وآله وسلم « من أفطر يوماً من رمضان لغير عند لم يقضه عنه صيام الدهر ، فكيف يقال يقضيه عنه يوم مثله ؟ » قالوا : ولأن صحة العبادة إن فُتِرَت بموافقة الأمر فلا ريب أن هذه العبادة غير موافقة له فلا تكون صحيحة ، وإن فُتِرَت بسقوط القضاء فأنما يسقط القضاء ما وقع على الوجه المأمور به ، وهذا لم يقع كذلك ، ولا سبيل إلى وقوعه على الوجه المأمور به . فلا سبيل إلى صحته . وإن فُتِرَت بما أبرأ الذمة فهذا لم يبرأ الذمة من الإثم قطعاً . قالوا : ولأن الصحيح من العبادات ما اعتبره الشارع ورضيه وقبله ، وهذا لا يعلم إلا باخباره عن صحتها أو بموافقتها أمره ، وكلاهما متنف عن هذه العبادة ، فكيف يحكم لها بالصحة ؟ فهذه العبادة قد اتفقنا عليها كل واحد من هذه الأمور ، وقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم حديث « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » ، وهذا عمل على خلاف أمره فهو مردود . وإذا كانت هذه الصلاة مردودة فليست صحيحة ولا مقبولة . قالوا : ولأن الوقت شرط في سقوط الإثم وامتنال الأمر فكان شرطاً في براءة الذمة والصحة كسائر الشروط من الطهارة والاستقبال وستر العورة ، فهذه أدلة من قال لا يقضى العائد ولا يصح قضاؤه . وأما القائلون بوجوب القضاء وهم الأكثر فقد استدل لهم الشارح بقوله « وجوب القضاء على العامة بالترك من طريق الأولى ، إلخ ، وهو واضح . وأجاب المانعون عن هذه الحجة فقالوا : هذا إنما يكون عليكم أقرب من أن يكون لكم ، فإنه شرط الشارع في فعلها بعض الوقت أن يكون تركها لنسيان أو نوم ، والمعلق على شرط يعدم عند عدمه ، فكيف يقاس العاصي المفرط المستحق للعقوبة على من عذره الله ولم ينسب إلى تفريط أو معصية ؟ فأى قياس في الدنيا أفسد من هذا القياس ؟ وأبطل ما قالوا . وأيضاً فهذا لم يؤخر

السلام ، فليصلها إذا ذكرها ، لأنه بغفلته عنها وعمده كالناسي ^(١) . ومتى ذكر تركه لها لزمه قضاؤها . وهذا ضعيف . لأن قوله عليه السلام ، فليصلها إذا ذكرها ، كلام مبني على ما قبله . وهو قوله ، من نام عن صلاة أو نسيها ، والضمير في قوله ، فليصلها إذا

الصلاة عن وقتها بل وقتها المأمور به حين استيقظ وذكر كما ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أن ذلك وقتها . قالوا : والنبي صلى الله عليه وآله وسلم صلى الصبح ليلة نومه في الوادي بعد طلوع الشمس وهو وقتها حقيقة ولا وقت لها إلا ذلك كما دلت عليه نصوص الشرع وقواعده ، قالوا : وقضاء رمضان شرعه الله لمن أفطر . بعذر من حيض أو مرض أو سفر ، ولم يشرعه قط لمن أفطر متعمداً من غير عذر لا بنص وإيما ولا تنبيه ، ولا تقتضيه قواعده ، وإنما غاية ما معكم قياسه على المعنور مع اطراد قواعد الشرع على التفرقة بينهما . وقد أطلوا في الاستدلال على ما ذهبوا إليه وأطلوا الرد على من خالفهم . قلت : وأقوى شيء عندى في الاستدلال لمن أوجب على العامد القضاء حديث ، فدّين الله أحق أن يقضى ، فانه لفظ عام لكل دين لله ، ومعلوم أن التارك للصلاة هي دين في ذمته وإلا لما عوقب عليها ، ووجبت التوبة عن تركها بالاتفاق بين الفريقين ، وكما أن دين الآدمي لا يسقطه عن الذمة إلا قضاؤه ، كذلك دين الله ، بل قد جعله صلى الله عليه وآله وسلم أحق بالقضاء . وسواء قلنا القضاء بأمر جديد أو بالأمر الأول ، إذ قد صارت ذمته مشغولة بها بالأمر الأول ، وصارت بتركه أداءها في وقتها ديناً لله يعاقبه على عدم القضاء

(١) قوله ، لأنه بغفلته عنها وعمده كالناسي ، أقول : التارك عمداً ليس غفلة عنها ولا يشبه الناسي بحال ، فلا يتم قياسه عليه ، ولا هو داخل في قوله ، إذا ذكرها ، فانه حال تركها إذا ذكرها ، والشارح ضعفه بما تراه من أنه جعل هذا الذي نقل عنه القاضى وهو بعض المشايخ ضمير ، فليصلها ، رذكها شاملاً للعامد ، والذي ظهر لى من عبارة القاضى أنه ألحقه بالناسي قياساً كما دل قوله كالناسي ، لا أنه شمله ضمير ما ذكر ، والذي غر الشارح قول البعض : مستفاد من قوله ، فليصلها إذا ذكرها ، ثم تكلم الشارح على قوله كالناسي بكلام حسن

ذكرها ، عائد إلى الصلاة المنسية ، أو التي يقع النوم عنها . فكيف يحمل ذلك على ضد النوم والنسيان ، وهو الذكر واليقظة ؟ نعم لو كان مبتدأ - مثل أن يقال : من ذكر صلاة فليصلها إذا ذكرها - لكان ما قيل محتملاً ، على تحمل مجاز . وأما قوله « كالناسي » ، إن أراد به أنه مثله في الحكم فهو دعوى ، ولو صحت لكان ذلك مستفاداً من اللفظ ، بل من القياس ، أو من مفهوم الخطاب الذي أشرنا إليه . وكذلك ما ذكر في ذلك من الاستناد إلى قوله « لا كفارة لها إلا ذلك » ^(١) ، والكفارة إنما تكون من الذنب ، والنائم والناسي لا ذنب لهما . وإنما الذنب للعامد - لا يصح أيضاً لأن الكلام كله مسوق على قوله « من نام عن صلاة أو نسيها ، والضامير عائدة إليها ، فلا يجوز أن يخرج عن الإرادة ، ولا أن يحمل اللفظ ما لا يحتمله ، وتأويل لفظ « الكفارة » هنا أقرب ^(٢) وأيسر من أن يقال : إن الكلام الدال على الشيء مدلول به على ضده . فإن ذلك ممتنع . وليس ظهور لفظ « الكفارة » في الإشعار بالذنب بالظهور القوي الذي يصادم به النص الجلي ، في أن المراد : الصلاة المنسية ،

(١) قوله « وكذلك ما ذكر في هذا الاستناد الخ » ، أقول : يريد أن بعض من أوجب القضاء على العامد أخذ دليله من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا كفارة » كما قرره الشارح ، وحاصله أنه قد تقرر من قواعد الشرع أن النائم والناسي لا ذنب لهما ، وتقرر أيضاً أن الكفارة لا تكون إلا عن ذنب ، وحينئذ فيصدق الحديث على تارك الصلاة عمداً لأنه المحتاج إلى تكفير ذنبه ، فالحديث به أليق أو يختص به ، وأجاب الشارح بأن هذا إخراج للنائم والناسي عن إرادتهما من الحديث ، وتحميل للفظ ما لا يحتمله ، وكل هذا لا يجوز لأنه نوع من التلعب

(٢) قوله « وتأويل لفظ الكفارة هنا أقرب » ، أقول : دفع لما وقع من التمسك بلفظها كما قاله من سلف ، وإنما وإن كان [لا] راحة لتمسكه فإن تأويله أيسر من إخراج الكلام إلى دلالة على ضد معناه فإنه ممتنع غير جائز . ولفظ الكفارة لا يشعر بالذنب شعوراً يوجب هجر النص الجلي الذي سبق له الحديث في النائم والناسي ، ولا يعارضه ولا يقاومه ، ثم استدل على عدم الإشعار بأنها قد وردت في كفارة القتل خطأ كما قال

أو التي وقع النوم عنها ، وقد وردت كفارة القتل خطأ مع عدم الذنب ، وكفارة
اليمين بالله مع استحباب الحنث في بعض المواضع ، وجواز اليمين ابتداءً . ولا ذنب

١١١ - الحديث الخامس : عن جابر بن عبد الله « أن مُعَاذَ بْنَ جَبَلٍ ،
كَانَ يُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ عِشَاءَ الْآخِرَةِ ، ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَى قَوْمِهِ ^(١) ،
فَيُصَلِّي بِهِمْ تِلْكَ الصَّلَاةَ »

اختلف الفقهاء في جواز اختلاف نية الإمام والمأموم على مذاهب ^(٢) . أوسعها :
الجواز مطلقاً . فيجوز أن يقتدى المفترض بالمتفل ، وعكسه ، والقاضى بالمؤدى ،
وعكسه ، سواء اتفقت الصلاتان أم لا ، إلا أن تختلف الأفعال الظاهرة . وهذا
مذهب الشافعى

تعالى ﴿ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً ^(٣) ثم كفارته ،
وكذلك اليمين شرعت الكفارة عنها ولا ذنب ، بل سمى الشارع الحنث خيراً فقال
« فليكفر عن يمينه وليأت الذى هو خير »

(١) (الحديث الخامس) قال « إلى قومه » أقول : هم بنو سلة بكسر اللام ،
وقد جاء في بعض طرقه « ثم يرجع إلى بنى سلة » ، وفي بعضها « فيصلها بقومه في بنى
سلة » . واعلم أن في الحديث قصة حاصلها أنه قرأ بهم معاذ بالبقرة ، فانصرف رجل
من المصلين خلفه وصلى منفرداً ، فقال منه معاذ ، فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله
وسلم فقال لمعاذ « أفتان » ، وفي لفظ « لا تطول بهم » ، وفي أخرى أنه عين له سوراً
يقرأ بها . وقد بوب البخارى « باب إذا طول الإمام وكان للرجل حاجة » ، وساق
الحديث

(٢) قوله على مذاهب ، أقول : هي ثلاثة كما ساقها

(١) بقية الآية ﴿ خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ﴾ وبها يتم الاستدلال
وقوله بعدها « ثم كفارته » ، أى ثم ذكر كفارته وهي الآية المذكورة

الثاني : مقابله ، وهو أضيقتها^(١) . وهو أنه لا يجوز اختلاف النيات ، حتى لا يصلي المتنفل خلف المفترض

والثالث : أوسطها ، أنه يجوز اقتداء المتنفل بالمفترض ، لا عكسه . وهذا مذهب أبي حنيفة ومالك ، ومن نقل عن مذهب مالك مثل المذهب الثاني فليس بجيد . فليعلم ذلك

وحديث معاذ^(٢) : استدل به على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل

وحاصل ما يعتذر به^(٣) عن هذا الحديث - لمن منع ذلك - من وجوه :

أحدها : أن الاحتجاج به من باب ترك الإنكار من النبي ﷺ . وشرطه : عليه بالواقعة . وجاز أن لا يكون علم بها ، وأنه لو علم لأنكر

(١) قوله « أضيقتها ، أى أضعفها دليلاً ، كسبوت أمره صلى الله عليه وآله وسلم من يصلى مع من فاتته الجماعة ويتصدق عليه وهو ظاهر أنه متنفل معه

(٢) قوله « وحديث معاذ ، يريد حديث جابر هذا ، استدل على جواز اقتداء المفترض بالمتنفل ، وهو مذهب أبي حنيفة ومالك على الأصح ، ووجه الاستدلال واضح لأن معاذاً كان يأتي قومه بعد صلاته العشاء معه صلى الله عليه وآله وسلم فيصلى بهم العشاء وهي لم فرض وله نفل

(٣) قوله « وحاصل ما يعتذر به ، أى من منع صحة صلاة المفترض خلف المتنفل ومن منع ذلك مطلقاً وجوه . أقول : قد سردنا الشارح وعددها أربعة ، الأول أنه لا يتم الاستدلال إلا بعد تقرير أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم بأن معاذاً أم قومه متنفلين في فرضهم ، وليس هنا دليل بأنه صلى الله عليه وآله وسلم علم ذلك ، بل يجوز أنه لم يعلمه ولو علمه لأنكره ، فلا يتم أنه قرره على ذلك حتى يكون الدليل تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لما ذكر . وأجاب من استدل بحديث جابر هذا بأنه يبعد أو يمتنع في العادة أنه لا يعلم ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من عادة معاذ ، إذ هو من علماء الصحابة وفقهائهم فكيف يقدم على ذلك من غير استئذانه له صلى الله عليه وآله وسلم وسؤاله له عن صحة ما يفعله ، لذا قال من عادة معاذ

وأجيبوا على ذلك بأنه يبعد - أو يمتنع - في العادة : أن لا يعلم النبي ﷺ بذلك من عادة معاذ . واستدل بعضهم ^(١) - أعني المانعين - برواية عمرو بن يحيى المازني عن معاذ بن رفاعة الزرق أن رجلا من بني سلة يقال له «سليم» أتى رسول الله ﷺ ، فقال : إنا نظل في أعمالنا . فأتى حين نمسي ، فنصلي ، فيأتي معاذ بن جبل فينادي بالصلاة . فأتته ، فيطوئ علينا . فقال له النبي ﷺ : يا معاذ ، لا تكن - أو لا تكون - فتانا ، إما أن تصلي معي ، وإما أن تخفف عن قومك ، قال : فقول النبي ﷺ لمعاذ : يدل على أنه عند رسول الله كان يفعل أحد الأمرين ، إما الصلاة معه ، أو بقومه ، وأنه لم يكن يجمعهما ، لأنه قال : إما أن تصلي معي ، أي ولا تصل بقومك ، وإما أن تخفف بقومك ، أي ولا تصل معي

الوجه الثاني في الاعتذار ^(٢) : أن النية أمر باطن لا يُطلع عليه إلا بالإخبار

(١) قوله «واستدل بعضهم» أقول : هو الطحاوي ، ولم يجب الشارح المحقق عن هذا الاستدلال وتقريره كما قاله الطحاوي وأن معناه إما أن تصلي معي ولا تصل مع قومك وإما أن تخفف بقومك ولا تصلي معي . انتهى . ونظره الحافظ ابن حجر في فتح الباري بأن للمخالف أن يقول : بل التقدير إما أن تصلي معي فقط إذا لم تخفف وإما أن تخفف بقومك فتصلي معي ، قال : وهو أولى من تقديره أي الطحاوي لما فيه من مقابلة التخفيف بترك التخفيف لأنه هو المسئول عنه والمتنازع فيه . انتهى . ولا يخفى أن المتبادر من الحديث ما قاله الطحاوي ، ولفظه ظاهر فيه على أن الحديث أخرجه أحمد برجال ثقات إلا أن معاذ بن رفاعة لم يدرك الرجل الذي من بني سلة لأن معاذ بن رفاعة تابعي والرجل صاحب القصة قتل في أحد ، وإن أدركه فالرجل مجهول ، وقد سماه الطحاوي بأنه يقال له سليم لكنه يجاب بأنه صحابي فلا يضر جهالة عينه . على أن قوله في الحديث فيصلي فيأتي معاذ بن جبل فينادي بالصلاة يدل على أنهم قد صلوا الفريضة ، وإنما يصلون مع معاذ نافلة ، والفريضة الأولى وحيدة فليس من محل النزاع

(٢) قوله «الوجه الثاني في الاعتذار» أقول : لفظ الطحاوي في معاني الآثار

من النأوى . فجاز أن تكون نيته مع النبي ﷺ الغرض . وجاز أن تكون النفل ، ولم يرد عن معاذ ما يدل على أحدهما ، وإنما يعرف ذلك بإخباره وأجيب عن هذا بوجوه (١) . أحدها : أنه قد جاء في الحديث رواية ذكرها الدارقطني فيها : فهي لم فريضة ، وله تطوع ،

في تقرير هذا الدليل هكذا ليس في حديث معاذ أن ما كان يصلي بقومه كان نافلة له أو فريضة فيجوز أنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم نافلة ثم يأتي قومه فيصلى بهم الفريضة ، فإن كان كذلك فلا حجة لكم في هذا الحديث . ويحتمل أنه كان يصلي مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فريضة ثم يصلي بقومه تطوعاً كما ذكرتم ، فلما كان الحديث يحتمل الأمرين لم يمكن أحدهما أولى من الآخر إلا بدلالة تدل على ذلك

(٢) قوله : « وأجيب عن هذا بوجوه ، أقول : هي ثلاثة ، أولها أنه قد ورد في الحديث زيادة ينسب المراد وهي قوله ، هي لم فريضة وله تطوع ، وأخرجها أيضاً عبد الرزاق والطحاوي من حديث جابر أيضاً ، والجواب عن هذا قد أشار إليه الشارح المحقق بقوله : « وذكر هنا بعض الحنفية ممن له شرب في الحديث ، قلت : وهو الطحاوي فإنه قال في كتابه معاني الآثار : أن ابن عينة قد روى هذا الحديث كما رواه ابن جريج عن عمرو بن دينار ، غير أنه لم يقل هذا اللفظ الذي قاله ابن جريج ، هي له تطوع ولهم فريضة ، فيجوز أن يكون من قول ابن جريج ، ويجوز أن يكون من قول عمرو بن يحيى ، ويجوز أن يكون من قول جابر إلى أن قال : ولو ثبت ذلك عن معاذ لم يكن فيه دليل على أنه كان بأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لو أخبره لأقره أو غيره . وأجاب عنه الحافظ بأن هذه الزيادة أعنى قوله ، هي له تطوع ولهم فريضة ، حديث صحيح ورجاله رجال الصحيح ، وقد صرح ابن جريج في رواية عبد الرزاق بسماعه منه فانتفت تهمة تدليسه ، فقول ابن الجوزي : « إنه لا يصح ، مردود ، وتعليل الطحاوي له بأن ابن عينة ساقه عن عمرو أنهم من سياق ابن جريج ولم يذكر هذه الزيادة ليس بقادح في صحته لأن ابن

الثاني ^(١) : أنه لا يظن بمعاذ أنه يترك فضيلة فرضه خلف النبي ﷺ ، ويأتى بها مع قومه

الثالث ^(٢) : أن النبي ﷺ قال : « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة » فكيف يظن بمعاذ - بعد سماع هذا - أن يصلى النافلة مع قيام المكتوبة ؟ واعترض بعض المالكية على الوجه الأول ^(٣) بوجهين . أحدهما : لا يساوى

جريح أسن وأجل من ابن عيينة وأقدم أخذاً عن عمرو منه ، ولو لم يكن كذلك فهى زيادة من ثقة حافظ ، ليست روايته منافية لرواية من هو أحفظ منه ولا أكثر عدداً ، فلا معنى للتوقف فى الحكم بصحتها . وأشار الطحاوى باحتمال أن تكون مدرجة ، وجوابه أن الأصل عدم الإدراج حتى يثبت التفصيل مهما كان الحديث مضموماً إلى الحديث فالأصل أنه منه . انتهى . قلت وغاية ما أفاده الحافظ ابن حجر أنها أى الزيادة من كلام جابر وهذا لا يفيد الرد على الطحاوى فإنه قال لو ثبت عن معاذ لم يكن فيها دليل ، الدليل فى علمه بذلك وتقريره له وأين ذلك

(١) قوله : « الثانى ، أقول : أى من الوجوه التى أجيب بها عن الاعتذار الثانى ، وحاصله أن معاذاً لا يظن منه أنه يؤثر [على] صلاة الفريضة خلف النبي ﷺ ، وفى أفضل مساجد المدينة ، بل الدنيا ما خلا المسجد الحرام . وأجاب عن هذا الحافظ ابن حجر فقال : لكن للمخالف أن يقول إذا كان كذلك بأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يمتنع أن يحصل له الفضل بالاتباع . قلت : ولا يخفى أنه مفروض عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهل النزاع إلا فى علمه بذلك

(٢) قوله : « الثالث ، أى من وجوه الأجوبة عن الاعتذار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا المكتوبة » ، قلت : أخرجه مسلم وأصحاب السنن وابن خزيمة وابن حبان من رواية عمرو بن دينار عن عطاء بن يسار عن أبي هريرة ، واختلف على عمرو بن دينار فى رفعه ووقفه ، قيل إن هذا سبب عدم إخراج البخارى له ، لكنه ترجم له فى صحيحه لما كان الحكم صحيحاً

(٣) قوله : « واعترض بعضهم على الوجه الأول ، أى من الوجوه الثلاثة التى

أن يذكر ، لشدة ضعفه . والثاني : أن هذا الكلام - أعنى قوله - فهو لهم فريضة وله تطوع ، - ليس من كلام النبي ﷺ ^(١) . فيحتمل أن يكون من كلام الراوى ، بناء على ظن أو اجتهاد ، ولا يحزم به . وذكر معنى هذا أيضاً بعض الحنفية ممن له شرب في الحديث ، وقال ما حاصله : إن ابن عينة روى هذا الحديث أيضاً ، ولم يذكر هذه اللفظة . والذي ذكرها . هو ابن جريج . فيحتمل أن تكون من قوله ، أو قول من روى عنه ، أو قول جابر

وأما الجواب الثاني ^(٢) ففيه نوع ترجيح ، ولعل خصومهم يقولون فيه : إن هذا إنما يكون عند اعتقاده الجواز لذلك ، فلم قلتم بأنه كان يعتقده ؟

وأما الجواب الثالث فيمكن أن يقال فيه ^(٣) : إن المفهوم أنه لا يصلى نافلة غير

هى جواب عن الاعتذار الثاني

(١) قوله : ليس من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : لا يخفى أن جميع ألفاظ الحديث كلها من كلام جابر ، وأنه ليس فيه شيء من كلامه صلى الله عليه وآله وسلم . بل النزاع هل علم بذلك ، أعنى صلاة معاذ بهم نافلة ؟ وقدمنا كلام الطحاوى والرد عليه

(٢) قوله : وأما الجواب الثاني ، أقول : وهو قوله أن لا يظن بمعاذ أنه يترك فضيلة فرضه خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه مبنى على جواز صلاة المتنفل بالمفترضين ، لكن الأرجح الإتيان بالأفضل وهو أداء الفريضة خلفه صلى الله عليه وآله وسلم ، والترجيح مبناه على صحة المرجوح واعتقاد فاعل الراجح مرجوحيته ، وهذا دعوى على معاذ ، فأين دليل جواز اعتقاده على جواز المرجوح ؟ وهل النزاع إلا فى ذلك

(٣) قوله : وأما الجواب الثالث فيمكن أن يقال فيه ، أقول : أى فى جوابه أنه يفهم من قوله فلا صلاة أى نافلة منفردة عن الإمام غير الصلاة التى تقام ، لأن المحذور الذى وقع عليه النهى منبیه دفع الخلاف على الأئمة بتفرق المصلين عند إقامة

الصلاة التي تقام ، لأن المحذور : وقوع الخلاف على الأئمة ، وهذا المحذور متف مع الاتفاق في الصلاة المقامة . ويؤيد هذا الاتفاق من الجمهور على جواز صلاة المتفل خلف المفترض ، ولو تناوله النهي المستفاد من النفي لما جاز جوازاً مطلقاً

الوجه الثالث من الاعتذار ^(١) : ادعاء النسخ . وذلك من وجهين :

أحدهما : أنه يحتمل أن يكون ذلك حين كانت الفرائض تقام في اليوم مرتين ، حتى نهى عنه . وهذا الوجه منقول المعنى عن الطحاوى . وعليه اعتراض من وجهين . أحدهما : طلب الدليل على كون ذلك كان واقعاً ^(٢) - أعني صلاة الفريضة في اليوم

المكتوبة ، فن انضم إليهم متفلاً اتنى المحذور ، ولو أريد فلا صلاة إلا المكتوبة يلزم أن لا تصح صلاة المتفل خلف المفترض وهو خلاف ما قام الدليل عليه

(١) قوله : الوجه الثالث في الاعتذار ، أقول : أى عن العمل بحديث جابر ادعاء أنه منسوخ ، وذلك أى دعوى النسخ من وجهين : الأول أن حديث جابر عن صلاة معاذ يحتمل أنه كان يصلي بقومه الفريضة ويصلي معه صلى الله عليه وآله وسلم الفريضة حين كانت الصلاة تصلى في اليوم مرتين حتى نهى عنه وقد نسب الشارح إلى الطحاوى . قلت ولفظه في معاني الآثار : فانه قال ولو كان في ذلك أى في صلاة معاذ بالمفترضين أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وقت ما كانت الفريضة تصلى مرتين وأن ذلك قد كان يفعل أول الإسلام ، وقد ذكرنا ذلك بأسانيد في باب صلاة الخوف ، ففعل معاذ يحتمل أن يكون قبل النهي عن ذلك ، ثم كلف النهي فنسخه . ويحتمل أن يكون كان بعد ذلك فليس لأحد أن يجعله في أحد الوقتين إلا كان مخالفه أن يجعله في الوقت الآخر . انتهى

(٢) قوله : أحدهما طلب الدليل ، الخ . أقول : قد سمعت أن الطحاوى قال قد ساق ذلك أى كون الصلاة كانت تصلى مرتين في باب صلاة الخوف بأسانيد ، وقال الحافظ ابن حجر بعد نقله الكلام الشارح الحق : وكأنه لم يقف على كتابه أى كتاب الطحاوى المعروف بمعاني الآثار ، فانه قد ساق فيه دليل ذلك وهو حديث ابن عمر

مرتين - فلا بد من نقل فيه . والثاني ^(١) : أنه إثبات للنسخ بالاحتمال

الوجه الثاني ^(٢) : بما يدل على النسخ ما أشار إليه بعضهم ، دون تقرير حسن له ^(٣) . ووجه تقريره أن إسلام معاذ متقدم ، وقد صلى النبي ﷺ بعده سنتين من الهجرة صلاة الخوف غير مرة ، على وجه وقع فيه مخالفة ظاهرة بالأفعال المنافية للصلاة في غير حالة الخوف

فيقال : لو جاز صلاة المفترض خلف المتنفل لأمكن إيقاع الصلاة مرتين على

« لا تصلوا الصلاة في اليوم مرتين » . قال : ومن وجه مرسل أن أهل العالية كانوا يصلون في بيوتهم ثم يصلون مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فبلغه ذلك فنهاهم ، قال ابن حجر : وفي الاستدلال بذلك على تقدير صحته نظر ، لاحتمال أن يكون النهي عن أن يصلوها مرتين على أنها فريضة ، وبذلك جزم البيهقي جمعاً بين الحديثين ، بل لو قال قائل هذا النهي منسوخ بحديث معاذ لم يكن بعيداً ، ولا يقال القصة قديمة وصاحبها استشهد بأحد ، لانا نقول كانت أحد في أواخر الثالثة فلا مانع من أن تكون في الأولى والإذن في الثانية مثلاً . انتهى كلام الحافظ ، وفيه تأمل

(١) قوله « والثاني ، أى من وجهي الاعتراض على الطحاوي » أنه إثبات للنسخ بالاحتمال . أقول : والنسخ دفع للحكم ولا يثبت بالاحتمال ، ولا يخفى أن الطحاوي رد الأمر بين إثبات النسخ بالاحتمال أو إثبات صلاة المفترض خلف المتنفل بالاحتمال أيضاً ، فلم يجزم بالنسخ كما تنادى به عبارته

(٢) قوله « الوجه الثاني ، أقول : هذا هو الذي أشار إليه ادعاء النسخ من وجهين أحدهما أى أو ثانيهما »

(٣) قوله « دون تقرير وجه حسن ، أقول : أراد ببعضهم الطحاوي ، فإنه الذي استدل بهذا ، وأشار إليه بما ذكرناه ، ولـكنه لم يقرره بعبارة صحيحة ولذا قال المحقق « دون وجه حسن ، وقرره المحقق بقوله « ووجه تقديره الخ ، وهو تقرير

وجه لا يقع فيه المنافة والمفسدات في غير هذه الحالة . وحيث صليت على هذا الوجه ، مع إمكان دفع المفسدات - على تقدير جواز صلاة المفترض خلف المتنفل - دل على أنه لا يجوز ذلك . وبعد ثبوت هذه الملازمة ^(١) يبقى النظر في التاريخ . وقد أشير بتقدم إسلام معاذ إلى ذلك ، وفيه ما تقدمت الإشارة إليه

الوجه الرابع من الاعتذار ^(٢) عن الحديث ما أشار إليه بعضهم من أن الضرورة دعت إلى ذلك ، لقلة القراء في ذلك الوقت ، ولم يكن لهم غنى عن معاذ ، ولم يكن لمعاذ غنى عن صلاته مع رسول الله ﷺ ، وهذا يحتمل أن يريد به قائله معنى النسخ ، فيكون كما تقدم . ويحتمل أن يريد أنه لما أبيح بحالة مخصوصة ، فيرفع الحكم بزوالها ، ولا يكون نسخاً . وعلى كل حال : فهو ضعيف لعدم قيام الدليل على تعيين ما ذكره هذا القائل علة لهذا الفعل ، ولأن القدر المجزئ من القراءة في الصلاة ليس حَفَظْتَهُ بقليل ، وما زاد على الحاجة من زيادة القراءة فلا يصلح أن يكون سبباً

(١) قوله : وبعد ثبوت هذه الملازمة ، وهي أنه لو كان يصح صلاة المفترضين خلف المتنفل صلى الله عليه وآله وسلم بأصحابه في صلاة الخوف بطائفة مفترضاً وبطائفة متنفلاً وسلمت صلاة الخوف من تلك الصفة المفسدة للصلاة في غير خوف . وقوله : وفيه ما تقدمت الإشارة إليه ، أى من أنه نسخ بالاحتمال ، أو لأن الملازمة غير ثابتة ولا صحيحة ، لأن هذه أحكام شرعية فشرع تعالى صلاة الخوف على ذلك الأسلوب ، وشرع صحة صلاة المفترضين خلف المتنفل في غير الخوف . وقد أجاب الحافظ على إلزام الطحاوى بالتزامه فقال : قد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى بهم صلاة الخوف مرتين كما أخرجه أبو داود عن أبي بكر صريحاً ، ولمسلم عن جابر نحوه ، قال : وأما صلاته على نوع من المخالفة فليبان الجواز . انتهى

(٢) قوله : الرابع من الاعتذار ، أقول : أى عن العمل بحديث جابر أنه كان ما ذكره للضرورة جائزاً وهي قلة القراء إلى آخر تقريره ، وهو كما قال الشارح المحقق ضعيف ، إذ لا دليل على تعيين العلة التي ذكرها ، ولأن القدر المجزئ من القراءة في الصلاة - وهي أم الكتاب وآيات معها - لم يكن حافظوه بالقليل فلا تحقق الضرورة

لارتكاب ممنوع شرعاً ، كما يقوله هذا المانع ^(١)

فهذا مجامع ما حضر من كلام الفريقين ^(٢) ، مع تقرير لبعضه فيما يتعلق بهذا الحديث ، وما زاد على ذلك من الكلام على أحاديث آخر ، والنظر في الأقيسة ^(٣) :
فليس من شرط هذا الكتاب

* * *

١١٢ - الحديث السادس : عن أنس بن مالك قال «كُنَّا نُصَلِّي مَعَ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي شِدَّةِ الْحَرِّ فَإِذَا لَمْ يَسْتَطِيعْ أَحَدُنَا أَنْ يُبَكِّنَ جَبْهَتَهُ مِنْ

(١) قوله «كما يقوله هذا القائل» ، أى الذى يمنع صلاة المفترضين خلف المتفل
فانه يقول إنه ممنوع شرعاً ، إلا أنه لا يخفى أن تقييد الضرورة التى زعمها ليس بممنوع
شرعاً ولا جائز لأجلها

(٢) قوله «هذا مجامع ما حضر من كلام الفريقين» ، أقول : القائلين بالجواز ،
والقائلين بعدمه

(٣) قوله «وما زاد على ذلك من الكلام على أحاديث آخر والنظر فى
الأقيسة الخ» ، قلت : كما صنعه الطحاوى ، فانه وسع الكلام وأقاس على نظائر للسألة ،
وحيث لم يتعرض لها الشارح المحقق تركنا ذكرها . والحاصل أن حديث جابر فى
صلاة معاذ لا يتم به الاستدلال حتى يقوم الدليل أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم ^(١)
بذلك وأقره ، ولم نجد ذلك حتى ان معاذاً لو قال كنت متفلاً بهم لما كان فيه دليل
حتى يعلم علم الرسول به وتقريره ، وقد بسطنا الكلام فى رسالة مستقلة

(٤) (الحديث السادس) قوله «كنا نصلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم» ، أقول : هذا مرفوع مطلقاً لوقوع الفعل معه صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا

(١) قلت : ليس من شك فى أن الرسول ﷺ علم أن معاذاً يصلى معه ثم يذهب فيصلى
تلك الصلاة بأهل ذلك المسجد الذى هو إمامه . ورواية جابر صريحة فى ذلك . وذكر
الزركشى أنها خاصة بمعاذ غير أنه لا دليل على الخصوصية

الْأَرْضِ بَسْطَ ثَوْبَهُ^(١) فَسَجَدَ عَلَيْهِ ،

السلام عليه من وجوه :

أحدها : أنه يقتضى تقديم الظهر فى أول الوقت مع الحر ، ويعارضه ما قدمناه فى أمر الإبراد على ما قيل . فمن قال إن الإبراد رخصة فلا إشكال عليه . لأن التقديم حينئذ يكون سنة ، والإبراد جائز . ومن قال إن الإبراد سنة ، فقد ردد بعضهم القول فى أن يكون منسوخاً - أعنى التقديم فى شدة الحر - أو يكون على الرخصة . ويحتمل عندى أن لا يكون ثمة تعارض^(٢) . لأننا إن جعلنا الإبراد إلى حيث يبقى ظل يمشى فيه إلى المسجد ، أو إلى ما زاد على الذراع . فلا يبعد أن يبقى مع ذلك حر يحتاج معه إلى بسط الثوب ، فلا تعارض

الثانى : فيه دليل على جواز استعمال الثياب وغيرها فى الحيلولة بين المصلى وبين الأرض لاتقائه بذلك حر الأرض وبردها^(٣)

فيه قدر زائد على مجرد صيغة « كنا نفعل » من وجه آخر وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من خلفه فى الصلاة كما يرى من أمامه فيكون تقريراً منه (١) قوله « ثوبه » ، الثوب لغة غير المخيط كالإزار والرداء ، وقد يطلق على المخيط كالقميص والقباء . فقوله هنا ثوبه يحتمل المخيط وغيره

(٢) قوله « ويحتمل عندى أن لا يكون تعارض » ، أى بين أحاديث الإبراد وحديث الكتاب ، وقد سبق الشارح إلى هذا القرطبي فقال : ليس فى الحديث دليل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يبرد إذ تفقد شدة الحر بعد الإبراد إلا أنها أخف مما قبله

(٣) قوله « واتقأوه بذلك حر الأرض وبردها » أقول : ليس فى الحديث بردها ، بل الذى فيه « شدة الحر » ، إلا أنه لا خلاف أنه لا فرق بين الحر والبرد فى جواز اتقائه ، لا دليل على أنه لا يباح له ذلك إلا للاتقاء للأميرين ، فقد ثبت أنه كان له صلى الله عليه وآله وسلم خمرة يسجد عليها لا اتقاء أحد الأمرين بل اتخاذ هذه الخمرة سنة

الثالث : فيه دليل على أن مباشرة ما باشر الأرض بالجهة واليدين ^(١) هو الأصل . فانه علق بسط الثوب بعدم الاستطاعة . وذلك يفهم منه أن الأصل والمعتاد عدم بسطه

الرابع : استدل به بعض من أجاز السجود على الثوب المتصل بالمصلى ^(٢) . وهو يحتاج إلى أمرين . أحدهما : أن تكون لفظة « ثوبه » دالة على المتصل به ، إما من حيث اللفظ أو من أمر خارج عنه ، ونعني بالأمر الخارج قلة الثياب عندهم . وبما يدل عليه من جهة اللفظ قوله « بسط ثوبه » فسجد عليه ، يدل على أن البسط معقب بالسجود ، لدلالة الفاء على ذلك ظاهراً

والثاني : أن يدل الدليل على تناوله لمحل النزاع ^(٣) . إذ من منع السجود على الثوب

(١) قوله « واليدين » أقول : الحديث فيه ذكر الجهة فقط ، وكأنه أشار بذكر اليدين إلى حديث خباب بن الارت « شكونا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حر الشمس في جباهنا وأكفنا » الحديث . وفي صحيح البخارى فى ترجمة باب هذا الحديث وقال الحسن - يريد البصرى - كان القوم - يريد الصحابة - يسجدون على العمامة والقلنسوة ويدها فى كفه . انتهى

(٢) قوله « على الثوب المتصل بالمصلى » أقول : قال النووى وبه قال أبو حنيفة والجمهور ، وحمله الشافعى على الثوب المنفصل ، والشارح المحقق أبان أن الاحتجاج به على صحة السجود على الثوب المتصل يتوقف على إثبات أمرين أولهما أن يكون لفظ ثوبه عند إطلاقه للمتصل من حيث لفظه أم من حيث أمر خارج عنه وبين الخارج بأنه قلة الثياب عند الصحابة فليس لهم إلا ما يتصل بأبدانهم ، وأما من جهة اللفظ فان لفظ قوله « بسط ثوبه فسجد عليه » دال على أن السجود يعقب البسط كما يدل له ظاهر الفاء فانه يدل على أن المراد بثوبه المتصل به إذ لو كان ^(١)

(٣) قوله « والثانى أن يدل الدليل الخ » أقول : يأتى الأمرين والذين يحتاج

(١) كذا الأصل . والكلام لم يتم ، ولعل المحشى أتمه بكلمات فى الهامش ، وأدخلها الناسخ فى الفقرة الآتية ، لأن الكلام فيها مضطرب

المطبعة

المتصل به يشترط في المنع أن يكون متحركاً بحركة المصلي . وهذا الأمر الثاني سهل الإثبات . لأن طول ثيابهم إلى حيث لا تتحرك بالحركة بعيد

١١٣ - الحديث السابع : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « لَا يُصَلِّي أَحَدُكُمْ فِي الثَّوْبِ الْوَاحِدِ ، لَيْسَ عَلَى عَاتِقِهِ مِنْهُ شَيْءٌ »^(١) ،

هذا النهي^(٢) معلل بأمرين^(٣) . أحدهما : أن في ذلك تعري أعالي البدن ، ومخالفة

إليهما من استدلال بالحديث على جواز السجود على الثوب المتصل بالمصلي أن يقوم دليل على شموله لمحل النزاع فإنه مقيد بكونه متحركاً بحركة المصلي ، لم يكن ثيابهم في الطول إلى حيث لا يتحرك بحركة من هي عليه ، فيدخل محل النزاع في الدليل ويتم القول بصحة صلاة من صلى ساجداً على ثوبه المتصل به وهو المراد

(١) (الحديث السابع) قوله « منه شيء » ، أقول : قال الزركشي لفظ « منه » ، من أفراد مسلم ، والمراد لا يتزر في وسطه ويشد طرفي الثوب على حقويه ، ولكن يتزر به ويرفع طرفيه فيخالف بينهما على عاتقيه فيكون بمنزلة الإزار والرداء ، قاله الخطابي

(٢) قوله « هذا النهي » ، أقول : أي من حيث المعنى ، وإلا فإن لفظه خبر ، فإن الياء في يصلي في الرواية ثابتة ، نعم وقع عند الدارقطني في غرائب مالك من طريق الشافعي عن مالك بلفظ « لا يصل » ، بغير ياء ، ومن طريق أخرى عن مالك أيضاً « لا يصلين » ، بزيادة نون ، وكذا عند الشافعي والنسائي ، ووقع عند الاسماعيلي بلفظ « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ،

(٣) قوله « معلل بأمرين » ، أقول : أي بأحدهما أو بهما معاً . وهذه العلة مستتبطة من غير الحديث . وقوله الزينة المسنونة في الصلاة فإنه تعالى يقول ﴿ خذُوا زِينَتَكُمْ

الزينة المسنونة في الصلاة . والثاني : أن الذي يفعل ذلك إما أن يشغل يامساك الثوب أو لا . فإن لم يشغل خيف سقوط الثوب ^(١) وانكشف العورة . وإن شغل كان فيه مفسدتان . إحداهما : أنه يمنع من الإقبال على صلاته ، والاشتغال بها . الثانية : أنه إذا شغل يده في الركوع والسجود لا يؤمن من سقوط الثوب ، وانكشف العورة

ونقل عن بعض العلماء ^(٢) القول بظاهر هذا الحديث . ومنع الصلاة في السراويل والإزار وحده . لأنها صلاة في ثوب واحد ^(٣) ، ليس على عاتقه ^(٤) منه شيء . وهذا مخصوص بغير حالة الضرورة ، والأشهر عند الفقهاء خلاف هذا المذهب . وجواز الصلاة بما يستر العورة . وعارضوا هذا بقوله ﷺ لجابر في الثوب : « وإن كان ضيقاً فأتّر به » ، ويحتمل هذا النهي على الكراهة . والله أعلم

عند كل مسجد وهو لفظ عام ، وإن ورد على سبب خاص هو تعريمهم عند الطواف ، فإنهم كانوا يطوفون كاشفي عوراتهم

(١) قوله « وإن لم يشغل خيف سقوط الثوب » أقول : النهي شامل لمن شد ثوبه على وسطه بحزام ونحوه بحيث يؤمن سقوط ثوبه قطعاً ، فالعلة الأولى أولى . أو القول بأنه أمر تعبدى

(٢) قوله « ونقل عن بعض العلماء » أقول : هو الإمام أحمد بن حنبل ، والظاهر معه ، لكنه لما عارضه حديث جابر دل على أن النهي هنا للكراهة جمعاً بين الأحاديث الصحيحة ، فإن حديث جابر صحيح

(٣) قوله « في الثوب الواحد » المراد به هنا الإزار فقط ، وما في معناه من السراويل بحيث تكون أعالي البدن مكشوفة

(٤) قوله « عاتقه » أقول : وهو ما بين المنكب والعنق ، وهو مذكور وقد يؤنث ، ووقع عند مسلم عاتقيه بالثنية ، وعند أبي داود منكبه بدل عاتقه

١١٤ - الحديث الثامن : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما عن النبي ﷺ أَنَّهُ قَالَ : مَنْ أَكَلَ ثُومًا ^(١) أَوْ بَصَلًا ، فَلْيَعْتَزِلْنَا ^(٢) ، وَلْيَعْتَزِلْ مَسْجِدَنَا ^(٣) ، وَلْيَقْعُدْ فِي بَيْتِهِ ^(٤) . وَأَنْتِي بِقَدْرِ ^(٥) فِيهِ خُضْرَاتٌ ^(٦) مِنْ بُقُولٍ ،

(١) (الحديث الثامن) قوله «من أكل ثوماً» أقول : قال ابن بطال : هذا يدل على إباحة أكل الثوم ، لأن قوله «من أكل» لفظ لإباحة . وتعقب بأن هذه الصيغة إنما تعطى الوجود لا الحكم ، أى من وجد منه الأكل ، وهو أعم من أن يكون مباحاً أو غير مباح ، وقوله ثوماً بضم المثلثة ، ويقال فيه قوم بالفاء ، وبهما قرئت الآية . وقيل إنه في الآية الخطئة أو غيرها ، والمراد النهى عنه وعن البصل كما جاء مصرحاً به قريباً

(٢) قوله «فليعتزلنا» وقع عند البخارى «فلا يغشانا» بلفظ النفي ، والمراد يعتزل الصلاة معنا

(٣) قوله «مسجدنا» وقع في بعض روايات البخارى «مساجدنا» ، بصيغة الجمع ، وهى التى أشار إليها الشارح ، فيكون المراد بمسجدنا الجنس ، والإضافة لضمير المسلمين ، وقوله «وليعتزل» وقع هنا بواو العطف ، والذي في الصحيحين أو ليعتزل بأو ، شك من الزهرى راوى الحديث عن عطاء عن جابر

(٤) قوله «وليقتعد في بيته» وقع في بعض طرق البخارى «أو ليقعد» بالشك ، والقعود فى البيت أخص من الاعتزال ، والمراد من القعود فى البيت والاعتزال الإمساك من حضور الجماعة لا حقيقة

(٥) قوله «بقدر» بكسر القاف هو ما يطبخ فيه ، ويجوز تذكره وتأنيته ، والضمير فى قربوها للقدر وضمير فيه للطعام أو للقدر ، وقيل يجوز أن يكون ضمير قربوها للقدر أو للبقول ، وأجاز الكرماني فيه أن يكون لأحد الثلاثة إما القدر أو الخضروات أو البقول

(٦) قوله «خضرات» بمعجمتين ، فإن ضمت الأولى فتحت الثانية وإن فتحت

فَوَجَدَ لَهَا رِيحًا ، فَسَأَلَ ، فَأُخْبِرَ بِمَا فِيهَا مِنَ الْبُقُولِ . فَقَالَ : قَرَّبُوهَا إِلَى بَعْضِ أَصْحَابِي ^(١) . فَلَمَّا رَأَاهُ كَرِهَ أَكْلَهَا . قَالَ : كُلْ . فَلَمَّا أَتَانِي مَنِ لَا تَأْجِي ،
الكلام عليه من وجوه :

أحدها : هذا الحديث صريح في التخلف عن الجماعة ^(٢) في المساجد بسبب أكل

الأولى كسرت الثانية ، وفي الكلام حذف للبوصف أى بقول حضرات

(١) قوله « إلى بعض أصحابي » أقول : قال الكرمانى هو نقل بالمعنى إذ لم يقل
النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذه العبارة بل قال قربوها إلى فلان وفلان مثلاً ،
وجزم الحافظ في الفتح بأن ذلك البعض هو أبو أيوب ، واستدل له بما لا ينهض
دليلاً على الجزم

(٢) قوله « صريح في التخلف » أقول : أى في النهي عن حضور الجماعة في
المسجد عند أكل هذه البقول أى مع بقاء رأتحتها ، فهى المراد بالعندية كما يدل له
رواية في فتح البارى بلفظ حتى يذهب ريحها ، وورد في رواية في البخارى « فلا يقربنا »
غير مقيدة بالمسجد ، قال الحافظ ابن حجر : إنه يستدل بعمومه على الحاق حكم الجامع
بالمساجد كصلى العيد والجنائز ومكان الوليمة ، ولكنه قد علل المنع في الحديث بترك
أذى الملائكة وأذى المسلمين ، فإن كان كل منهما جزء علة اختص النهي بالمساجد وما
في معناها ، وهذا هو الأظهر ، وإلا يعم النهي كل مجمع كالأسواق . ويؤيد هذا البحث
قوله في حديث أبى سعيد عند مسلم « من أكل من هذه الشجرة شيئاً فلا يقربنا في
المسجد » قال القاضى ابن العربى : ذكر القصة في الحكم يدل على التعليل بها ، ومن
ثمّة رد على المازرى حيث قال : لو أن جماعة مسجد أكلوا كلهم ما له رائحة كريهة لم
يمنعوا منه بخلاف ما إذا أكل بعضهم ، لأن المنع لم يختص بهم بل بهم وبالملائكة ،
وعلى هذا يتناول المنع من تناول شيئاً من ذلك ودخل المسجد مطلقاً ولو كان وحده ،
قاله في فتح البارى

هذه الأمور . واللازم عن ذلك أحد أمرين ^(١) : إما أن يكون أكل هذه الأمور مباحاً ، وصلاة الجماعة غير واجبة على الأعيان ، أو تكون الجماعة واجبة على الأعيان ، ويمتنع أكل هذه الأشياء إذا آذت ، إن حملنا النهي عن القيربان على التحريم ، وجهور الأمة على إباحة أكلها ، لقوله عليه السلام : ليس لي تحريم ما أحل الله ^(٢) ، ولكنني أكرهه ، ولأنه علل بشيء يختص به ، وهو قوله عليه السلام : فإني أناجي من لا تناجي ، ويلزم من هذا أن لا تكون الجماعة في المسجد واجبة على الأعيان

وتقريره أن يقال : أكل هذه الأمور جائز بما ذكرناه . ومن لوازمه ترك صلاة الجماعة في حق آكلها للحديث . ولازم الجائز جائز . فترك الجماعة في حق آكلها جائز . وذلك ينافي الوجوب عليه

ونقل عن أهل الظاهر - أو بعضهم - تحريم أكل الثوم ^(٣) ، بناء على وجوب صلاة الجماعة على الأعيان . وتقرير هذا أن يقال : صلاة الجماعة واجبة على الأعيان ، ولا تتم إلا بترك أكل الثوم ، لهذا الحديث . وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب . فترك أكل الثوم واجب

(١) قوله : واللازم عن ذلك أحد أمرين الخ ، وقد أفاد في تقريره حل أكل ذوات الرائحة الكريهة ، ويلزم من هذا أن لا يكون حضور الجماعة في المسجد واجباً على الأعيان ، وقرره أتم تقرير

(٢) قوله : ليس في تحريم ما أحل الله ، أقول : هو حديث صحيح قاله صلى الله عليه وآله وسلم عند امتناعه من أكل الضب ، فقيل له : أحرام هو ؟ قال : لا .. الحديث . قال في الفتح : إن حكم رحبة المسجد وما قرب منه حكمه ، قال : ولذا كان إذا وجد ريحها في المسجد أمر بإخراج من وجدت فيه إلى البقيع كما ثبت في مسلم عن عمر رضي الله عنه

(٣) قوله : ونقل عن أهل الظاهر أو بعضهم تحريم أكل الثوم ، أقول : جزم ابن حزم من الظاهرية بجواز أكلها مع قوله بأن الجماعة فرض عين ، وانفصل عن اللازم المذكور بأن المنع عن أكلها يختص بمن علم بخروج الوقت قبل زوال الرائحة

الثاني : قوله « مسجدنا ، تعلق به بعضهم في أن هذا النهى مخصوص بمسجد الرسول . وربما يتأكد ذلك بأنه كان مهبط الملك بالوحى . والصحيح المشهور خلاف ذلك ، وأنه عام ، لما جاء في بعض الروايات « مساجدنا ، ويكون « مسجدنا ، للجنس ، أو لضرب المثال . فإن هذا النهى معطل : إما بتأذى الآدميين ، أو بتأذى الملائكة الحاضرين . وذلك يوجد في المساجد كلها

الثالث : قوله « وأتى بقدر فيه خضرات ، قيل : إن لفظة « القدر ، تصحيف . وأن الصواب « بيدر ^(١) ، بالباء . والبدر الطبق . وقد ورد ذلك مفسراً في موضع آخر ، وما استبعد به لفظة « القدر ^(٢) ، أنها تشعر بالطبخ ، وقد ورد الإذن بأكلها مطبوخة . وأما « البدر ، الذى هو الطبق فلا يشعر كونها فيه بالطبخ ، فجاز أن تكون نيئة . فلا يعارض ذلك الإذن في أكلها مطبوخة ^(٣) . بل ربما يُدعى أن ظاهر كونها في الطبق أن تكون نيئة

(١) قوله « وان الصواب بيدر ، أقول : ذهب جماعة إلى أن لفظ « قدر ، تصحيف ، ولكنه رجح الحافظ ابن حجر رواية القدر بالقاف لوروده كذلك في رواية أبي أيوب وأم أيوب جميعاً ، وفيه التصريح بالطعام

(٢) قوله « وما استبعد به لفظ القدر ، أقول : علل من ادعى التصحيف بأن القدر يشعر بالطبخ ، وقد ورد الإذن بأكل البقول المطبوخة بخلاف الطبق فإن ظاهره أن البقول كانت فيه نيئة

(٣) قوله « فلا يعارض ذلك في أكلها مطبوخة ، أقول : ان الرواية إذا كانت بلفظ « البدر ، الذى هو الطبق فظاهر أن الذى فيه غير مطبوخ فلا يعارض الإذن في المطبوخ لاختلافهما ، وقال الحافظ : على تقدير أنه بلفظ بدر وأنه مطبوخ أنه لا تعارض بأن امتناعه صلى الله عليه وآله وسلم من أكل الثوم وغيره مطبوخاً وبين إذنه لهم في أكل ذلك مطبوخاً ، فقد علل ذلك بقوله « إني لست كأحدكم ، قال : وترجم ابن خزيمة على حديث أبي أيوب ذكر ما خص الله به نبيه صلى الله عليه وآله وسلم من ترك أكل الثوم ونحوه مطبوخاً ، وقد جمع القرطبي في المفهم بين الروايتين

الرابع : قوله « قربوها إلى بعض أصحابه » يقتضى ما ذكرناه من إباحة أكلها وترجيح مذهب الجمهور ^(١)

الخامس : قد يستدل به على أن أكل هذه الأمور من الأعذار المرخصة في ترك حضور الجماعة ، وقد يقال : إن هذا الكلام خرج مخرج الزجر عنها ، فلا يقتضى ذلك أن يكون عذراً في ترك الجماعة - إلا أن تدعو إلى أكلها ضرورة - ويعد هذا ^(٢) من وجه تقريبه إلى بعض أصحابه ، فإن ذلك يناقى الزجر وأما حديث جابر الأخير وهو :

١١٥ - الحديث التاسع : عن جابر أن النبي ﷺ قال « مَنْ أَكَلَ الثَّوْمَ وَالْبَصَلَ وَالْكُرَّاثَ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا » ^(٣) فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ ^(٤)

بأن الذى كان فى القدر لم ينضج حتى تضمحل رائحته فبقى فى حكم النجس . انتهى

(١) قوله « وترجيح مذهب الجمهور ، أى غير الظاهرية

(٢) قوله « ويعد هذا ، أى كونه للزجر » تقريبه إلخ ، أقول : فرق الحافظ ابن حجر بين الأمرين بأن الزجر وقع فى حق من أراد إتيان المسجد ، والإذن بالتقريب وقع فى حالة لم يكن فيها ذلك ، بل لم يكن المسجد النبوى بنى إذ ذاك ، فإن الزجر كان فى غزاة خيبر ، فهى بعد حالة التقريب بست سنين . انتهى . قلت : وإذا كان النهى فى غزاة خيبر - وهو معلوم أن لا مسجد بها إذ ذاك ، فإنها أرض اليهود - فيؤخذ منه أنه أريد بالمسجد محل السجود واجتماع المسلمين فى أى بقعة كان . وقال الخطابى : توهم بعضهم أن أكل الثوم عذر عن الجماعة ، وإنما هو عقوبة لا كله على فعله إذ حرم فضل الجماعة . قلت : هذا بناء على تحريم أكل ذلك كما نسب إلى الظاهرية

(٣) قوله (الحديث التاسع) قوله « فلا يقربن » أقول : بفتح الراء ، قيل معناه لا يتلبس بالفعل ، وإن كان بضم الراء فعناه لا يذن

(٤) قوله « فإن الملائكة » أقول : المراد بهم الذين يحضرون الصلاة والذكر ، إذ لو أريد بهم الحفظة لامتنع أكلها مطلقاً . وفيه دليل على أن الحفظة لا يتأذون من

تَنَازَى يَمَّا يَنَازَى ^(١) مِنْهُ الْإِنْسَانُ ،

وفي رواية « بنو آدم » ،

ففيه زيادة « الكراث » ^(٢) ، وهو في معنى الأول ، إذ العلة تشمله

وقد توسع القائسون في هذا ، حتى ذهب بعضهم إلى أن من به بَحْر ، أو جُرح له ربح ، يجرى هذا الجرى ، كما أنهم توسعوا ، وأجروا حكم المجامع التي ليست بمساجد - كصلى العيد ، وجمع الولاثم - بجرى المساجد لمشاركتها في تآذى الناس بها ^(٣) . وقوله عليه السلام « فان الملائكة تنأذى » ، إشارة إلى التعليل بهذا . وقوله في حديث آخر « يؤذينا بريح الثوم » ، يقتضى ظاهره التعليل بتأذى بنى آدم . ولا تنافى

أكلها ، وذلك بأن سلبوا إدراك ريحها ^(٤) أو لا يحصل منها أذى أصلا

(١) قوله « تنأذى » ، أقول : بتشديد الدال المعجمة فيهما ، قال النووي : وقع في أكثر الأصول « تأذى مما تأذى » ، بتخفيف الدال ، وهي لغة يقال أذى يأذى مثل ععى يعى

(٢) قوله « فيه زيادة الكراث » ، أقول : أى على حديث جابر الأول ، وزيادة البصل أيضاً

(٣) قوله « لمشاركتها لها في تأذى الناس بها » ، أقول : وهذه علة منصوبة ، فالإلحاق بها صحيح . وفي قوله صلى الله عليه وآله وسلم « فان الملائكة » ، اثبات تأذيتهم بالرائحة المكروهة كما يتأذى بها بنو آدم ، وجعل العلة تأذى الملائكة لا تأذى بنى آدم ، لأن أذية بنى آدم قد علم تحريمها من قوله تعالى ﴿ والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾ وبحديث « يؤذينا بريح الثوم » ، كما يأتي للشارح قريباً . وقوله آنفاً « كما أنهم أيضاً توسعوا وأجروا حكم المجامع الخ » ، قدمنا تحقيق الكلام في ذلك في شرح الحديث الأول

(١) قلت : يرد هذا القول قوله ﷺ « ان الملائكة تنأذى مما تنأذى منه بنو آدم » ، وهو صريح في أنهم يشمون الروائح فيحبون الطيب ويكرهون الخبيث

بينهما . والظاهر أن كل واحد منهما علة مستقلة (١)

(١) قوله : أن كل واحد منهما علة ، أقول : من تأذى بنى آدم وتأذى الملائكة ، إلا أنا قدمنا عن الحافظ ابن حجر بأن الأظهر أن كلا منهما جزء علة . قال : وإلا لعم الأسواق ونحوها من المجامع ، إلى آخر ما قدمناه . وقد قررنا أن حكم المجامع حكم المساجد للعلة المنصوصة ، والمراد البقاء لأنه الذى يتحقق فيه التأذى لا مجرد المرور بهم كما فى الأسواق وشبهها فإنه لا يشمله النهى ، لأنه تأذى يغتفر ، بخلاف المسجد فإن الداخل إليه يبقى فيه ولو مدة قضاء فرضه ، فيحصل التأذى الكبير . والله أعلم وجد بآخر الأصل المنقول عنه :

« نجز بحمد الله هذا الجزء من حاشية العمدة وشرحها المسماة بالعدة . نسأل الله أن يجعلها عدة لنيل أفضاله وغفرانه ورضوانه ، وأن ينفع بها العباد ، ويجعلها ذخيرة ليوم المعاد ، انه ولى كل عطية ، وصارف كل بلية . والحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على رسوله الأمين وآله المطهرين ، ورضى الله عن الصحابة أجمعين ، والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين آمين . ويتلوه فى الجزء التالى (باب التشهد)

انتهى تحرير الكتاب فى أول المحرم سنة ١٣٧٨ ، والحمد لله على كل حال ، وصلى الله وسلم على خير من اصطفى وارضى وعلى آله خير آل . وبالله التوفيق

تم طبع الجزء الثانى

وبله إن شاء الله الجزء الثالث

وأوله بابُ التشهد

الحلة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأُمير الصنعاي

على

الحكام الحكام شيخ الإسلام

للملازمة ابن دقيوق العيّد

المحرر الثالث

الطبعة الأولى : ١٣٧٩ هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩ هـ

(جميع حقوق النقل والتصوير محفوظة للناشر)

الناشر

المكتبة السبكية

٢١ شارع الفتح بالروضة — القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب التشهد^(١)

١١٦ - الحديث الأول : عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال :
« عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْقَشْدَ^(٢) - كَفَى بَيْنَ كَفَيْهِ - كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنْ

(١) (باب التشهد) أقول : هو تفعل^(١) ، سمي بذلك لاشتغاله على التلطف بالشهادتين ، تغليظاً على بقية أذكاره لشرفهما . وقد أهمل المصنف ولم يعين أى التشهدين يريد . وتقدم بواب البخارى فى صحيحه للأول باباً وللآخر باباً ، ويأتى تحقيق الأمرين (٢) قوله « عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ » صلى الله عليه وآله وسلم . . أقول : للحديث سبب ، قال ابن مسعود : كنا إذا جلسنا فى الصلاة خلف رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نقول : السلام على الله قبل عباده ، السلام على جبريل وميكائيل ، السلام على فلان وفلان . فالتفت إلينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : إن الله هو السلام ، فإذا صلى أحدكم فليقل . . الحديث . وفى رواية ابن ماجه « يعنون بقولهم فلان وفلان الملائكة ، ظاهره أنه يخاطبهم صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة ، إلا أنه قد بين فى رواية بلفظ « فلما انصرف النبى صلى الله عليه وآله وسلم من الصلاة أقبل علينا بوجهه . . الحديث ، ذكره فى الفتح . قال : وفى لفظ « إذا قعد ، أقول : لما لم يكن فى الأولى بيان محل القول أتى المصنف بهذه الرواية لبيان محل القول . وهذه الرواية ذكرها البخارى فى أواخر الصلاة . وله أيضاً « فإذا جلس أحدكم فى الصلاة ، وللنساء من حديث عبد الله « كنا لا ندرى ما نقول فى كل ركعتين ، وإن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم علم فواتح الخير وخواتمه فقال : إذا قعدتم فى كل ركعتين فقولوا ،

(١) تفعل بتشديد العين وضماً مضاعف تفعل

الْقُرْآنُ : التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ
وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ . السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ . أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ
إِلَّا اللَّهُ ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ ،

وفى لفظ « إذا قَعَدَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَقُلْ : التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ - وَذَكَرَهُ -
وَفِيهِ : فَإِنَّكُمْ إِذَا فَعَلْتُمْ ذَلِكَ فَقَدْ سَلَّمْتُمْ عَلَى كُلِّ عَبْدٍ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ - وَفِيهِ - فَلْيَتَخَيَّرْ مِنَ الْمَسْأَلَةِ مَا شَاءَ ،

اختلف العلماء فى حكم التشهد . فقليل : إن الأخير واجب ^(١) . وهو مذهب
الشافعى . وظاهر مذهب مالك : أنه سنة . واستدل للوجوب بقوله « فليقل ،

وفى رواية له عنه « فقولوا فى كل جلسة ، ولابن خزيمة عنه أيضاً « علمنى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم التشهد فى أوسط الصلاة وفى آخرها ،

(١) قوله « فقل إن الأخير واجب ، أقول : لم يذكر خلافهم فى الأوسط .
وقد قال بوجوبه الليث وأحمد وإسحق ، وهو قول الشافعى ورواية عند الحنفية .
ودليلهم ورود الأمر به كوروده بالآخر ، وبأن الصلاة وجبت أولاً ركعتين ، وكان
التشهد فيها واجباً ، فلما زيدت لم تكن الزيادة منزلة لذلك الواجب . واستدل من
قال بعدم وجوبه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قام منه ولم يعد إليه ، وقد سبحوا له .
ولو كان واجباً لعاد له . وسجود السهو لا ينوب عن واجب . وقال ابن بطال : الدليل
أنه لا ينوب عن الواجب أنه لو نسى تكبيرة الإحرام لم يجبرها به ، ولأنه ذكر
لا يجبر به بحال فلا يجب كدعاء الافتتاح . انتهى . ولا يخفى أن الأمر به لا يقاومه
ما ذكر ، وأنه لا دليل على أن سجود السهو لا ينوب عن واجب ، فإن هذا واجب
للأمر به ناب عنه سجوده صلى الله عليه وآله وسلم للسهو ، فلا بد من دليل على أنه
لا ينوب عن الواجب غير هذا ، إذ هذا استدلال بمحل النزاع . وأما تكبيرة الإحرام
فإن من تركها لم يكن داخلًا فى صلاة إذ هى مفتاحها فلا يتم

والأمر للوجوب ، إلا أن مذهب الشافعي : أن مجموع ما توجه إليه ظاهر الأمر ليس بواجب ، بل الواجب بعضه وهو التحيات لله . سلام عليك أيها النبي ^(١) ورحمة الله وبركاته ، من غير إيجاب ما بين ذلك من المباركات والصلوات والطيبات ، وكذلك أيضاً لا يوجب كل ما بعد السلام على النبي ﷺ على اللفظ الذي توجه إليه الأمر ، بل الواجب بعضه ، واختلفوا فيه . وعلل هذا الاختصار على بعض ما في الحديث بأنه المتكرر في جميع الروايات . وعليه إشكال لأن الزائد في بعض الروايات زيادة من عدل ، فيجب قبولها إذا توجه الأمر إليها

واختلف الفقهاء في المختار من ألفاظ التشهد ، فإن الروايات اختلفت فيه : فقال أبو حنيفة وأحمد باختيار تشهد ابن مسعود هذا . وقيل : إنه أصح ما روى في التشهد ^(٢) . وقال الشافعي باختيار تشهد ابن عباس . وهو في كتاب مسلم ،

(١) قوله « وهو : التحيات لله ، سلام عليك أيها النبي ، أقول : في المنهاج وشرحه : أقله التحيات لله ، سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين وأشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً رسول الله . لأن جميع الروايات اتفقت عليه . وقيل : بحذف بركانه والصالحين . قلت الأصح وأن محمداً رسول الله . انتهى

(٢) قوله « وقيل إنه أصح ما روى في التشهد ، أقول : قال الترمذی : حديث ابن مسعود روى عنه من غير وجه ، وهو أصح حديث روى في التشهد ، والعمل عليه عند أكثر أهل العلم من الصحابة ومن بعدهم . وقال البزار - لما سئل عن أصح حديث في التشهد - قال : أصح حديث عندي في التشهد هو حديث ابن مسعود روى من نيف وعشرين طريقاً . قال : ولا أعلم روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في التشهد أثبت منه ولا أصح أسانيد ولا أشهر رجالات ولا أشد تضامراً بكثرة الأسانيد والطرق ^(١) . انتهى . قال الحافظ ابن حجر : ولا خلاف بين أهل الحديث

(١) ولهذا اختاره الإمام أحمد ، وجعله الأصحاب هو المذهب ، وسيألفه التحيات لله والصلوات والطيبات . السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته . السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين . أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ،

ولم يذكره المصنف^(١)

ورجح من اختار تشهد ابن مسعود - بعد كونه متفقاً عليه في الصحيحين - بأن
واو العطف تقتضى المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه . فتكون كل جملة ثناء
مستقلاً^(٢) . وإذا أسقطت واو العطف : كان ما عدا اللفظ الأول صفة له . فيكون
جملة واحدة في الثناء . والأول أبلغ ، فكان أولى

وزاد بعض الحنفية في تقرير هذا بأن قال : لو قال « والله ، والرحمن ، والرحيم ،
لكانت أيماناً متعددة تتعدد بها الكفارة . ولو قال « والله الرحمن الرحيم ، لكانت
يميناً واحدة . فيها كفارة واحدة . هذا أو معناه

ورأيت بعض من رجع مذهب الشافعى - في اختيار تشهد ابن عباس - أجاب عن
هذا بأن قال : واو العطف قد تسقط . وأنشد في ذلك :

في ذلك . ومن جزم بذلك بغوى في شرح السنة . ومن مرجحاته أنه متفق عليه دون
غيره فان الرواة عنه من الثقات لم يختلفوا في ألفاظه بخلاف غيره . ولأنه تلقنه منه
صلى الله عليه وآله وسلم تلقيناً كما روى الطحاوى عنه : أخذت التشهد من في رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم ولقننيه كلمة كلمة . وحديث الباب يدل لذلك ، ومن
مرجحاته أنه روى بصيغة الأمر ، بخلاف غيره فانه مجرد حكاية . وأخرج أحمد من
حديث ابن مسعود أنه صلى الله عليه وآله وسلم عليه التشهد وأمره أن يعلمه الناس ،
ولم ينقل ذلك لغيره ، فitem دليل على مرتبه

(١) قوله « ولم يذكره المصنف ، أقول : ولفظه « كان رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن ، كان يقول : التحيات
المباركات الصلوات الطيبات ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، سلام علينا
وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ،
أخرجه مسلم وأبو داود^(١)

(٢) قوله « كل جملة ثناء مستقلاً ، أقول : هذا لا يوافق ما تقدم له من أن ثبوت

كيف أصبحت كيف أصبحت^(١)

والمراد بذلك : كيف أصبحت وكيف أصبحت . وهذا أولاً إسقاط اللواو العاطفة في عطف الجمل ، ومألتنا في إسقاطها في عطف المفردات وهو أضعف من إسقاطها في عطف الجمل . ولو كان غير ضعيف لم يمتنع الترجيح بوقوع التصريح بما يقتضى تعدد الشاء ، بخلاف ما لم يصرح به فيه^(٢)

وترجيح آخر لشهد ابن مسعود ، وهو أن « السلام ، معروف في تشهد ابن مسعود ، منكر في تشهد ابن عباس . والتعريف أعم^(٣) واختار مالك تشهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه الذي علمه الناس على المنبر^(٤)

الواو عطف جملة على جملة ، فيكون تقديرها كذلك

(١) قوله « بخلاف ما لم يصرح به » أقول : فانه ليس المقدر كاللذكور ، ولأن حذف واو العطف نادر جداً

(٢) قوله « والتعريف أعم » أقول : لأن اللام للاستغراق ، فكأنه قال : كل سلام عليك . وقال الطيبي : للعهد التقريرى . وقد عورض هذا بأن التكثير أبلغ ، لأنه تكثير التعظيم المفيد لسلام لا يعرف قدره ولا يكتسه كنهه . وأيضاً ففي رواية عن ابن عباس بتعريف اللام ، قال الحافظ ابن حجر : لم يقع في شيء من طرق حديث ابن مسعود بحذف اللام ، وإنما اختلف في ذلك في حديث ابن عباس ، وهو من أفراد مسلم

(٣) قوله « الذي علمه الناس على المنبر » أقول : ولفظه^(٥) « التحيات لله الزاكيات لله الطيبات لله الصلوات ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمداً عبده ورسوله » أخرجه مالك في الموطأ

(*) تمامه : ينبت الود في قلوب الرجال

(١) هذا لفظ حديث عمر بن الخطاب المروى في السنن وأبي داود الطيالسي

ورجحه أصحابه بشهرة هذا التعليم ، ووقوعه على رهوس الصحابة من غير نكير ^(١) فيكون كالإجماع

ويترجح عليه تشهد ابن مسعود وابن عباس بأن رفعه إلى النبي ﷺ مصرح به . ورفع تشهد عمر بطريق استدلالى ^(٢)

وقد رجح اختيار الشافعى لشهد ابن عباس بأن اللفظ الذى وقع فيه مما يدل على العناية بتعلمه وتعليمه . وهو قوله « كان يعلمنا التشهد كما يعلمنا السورة من القرآن » ^(٣) ، وهذا ترجيح مشترك . لأن هذا أيضاً ورد فى تشهد ابن مسعود ، كما ذكره المصنف

ورجح اختيار الشافعى بأن فيه زيادة « المباركات » ، وبأنه أقرب إلى لفظ القرآن . قال الله تعالى ﴿ النور : ٦١ تحية من عند الله مباركة طيبة ﴾
« والتحيات ، جمع التحية . وهى الملك » ^(٤) . وقيل : السلام . وقيل : العظمة .

(١) قوله « من غير نكير » ، أقول : هذا ليس مما ينكر ، فانه لا ينكر إلا المنكر لا غيره ، وليس هذا منه

(٢) قوله « بطريق استدلالى » . أقول : قال ابن عبد البر فى الاستذكار : ما أورده مالك عن عمر وابنه وعائشة حكمه الرفع ، لأن من المعلوم أنه لا يقال بالرأى ، ولو كان رأياً لم يكن ذلك القول من الذكر أولى من غيره من سائر الأذكار ، فلم يبق إلا أن يكون توقيفاً ، وقد رفعه غير مالك عن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى

(٣) قوله « السورة من القرآن » ، أقول : هو فى بعض طرقه ، وفى بعضها القرآن بدون لفظ السورة ، وأشار البيهقى فى ترجمته فى السنن الكبرى إلى ترجيحه بأنه عليه ابن عباس بعد تعليمه لابن مسعود فهو آخر الأمرين

(٤) قوله « وهى الملك » ، أقول : ذكر لها ثلاثة معان ، وظاهره أنها مشتركة بينها ، وقال أبو سعيد الضرير : ليست التحية الملك نفسه لكنها الكلام الذى يحى به الملك ، لم يكن يحى إلا الملك خاصة ، وكان لكل ملك تحية تخصه فلها جمعت ، فكان

وقيل : البقاء . فإذا حمل على « السلام » ، فيكون التقدير النجيات التي تعظم بها الملوك - مثلاً - مستحقة لله تعالى . وإذا حمل على « البقاء » ، فلا شك في اختصاص الله تعالى به . وإذا حمل على « الملك والعظمة » ، فيكون معناه الملك الحقيقي التام لله . والعظمة الكاملة لله . لأن ما سوى ملكه وعظمته تعالى فهو ناقص

« والصلوات » ، يحتمل أن يراد بها الصلوات المعهودة . ويكون التقدير إنها واجبة لله تعالى ^(١) ، لا يجوز أن يقصد بها غيره ، أو يكون ذلك إخباراً عن إخلاصنا الصلوات له ، أي إن صلواتنا مخصصة له لا لغيره . ويحتمل أن يراد بالصلوات الرحمة ^(٢) . ويكون معنى قوله « لله » ، أي المفضل بها والمعطى هو الله . لأن الرحمة التامة لله تعالى ، لا لغيره . وقرر بعض المتكلمين في هذا فصلاً ، بأن قال ما معناه : إن كل من رحم أحداً فرحمته له بسبب ما حصل له عليه من الرقة . فهو برحمته دافع

المعنى النجيات التي كانوا يسلون بها على الملوك كتمولهم أذنهم صباحاً وأبنت اللعن وعش كذا سنة . كلها مستحقة لله . قال الخطابي والبغوي : لم يكن في تحياتهم شيء يصلح للثناء على الله فلمذا أهمت ألفاظها واستعمل منها معنى التعظيم فقال : قولوا النجيات لله . أي أنواع الثناء والتعظيم . قال المحب الطبري : النجاة مشتركة بين المعاني المتقدمة ، وكونها بمعنى السلام أنسب

(١) قوله « ويكون التقدير أنها واجبة لله » ، أقول : لما كان الظرف لا بد له من سعلق بمقدر ، والأصل تقدير المتعلقات العامة ما لم تقم قرينة على الخاص ، وهنا قدر الخاص لقرينة المقام وهي إما واجبة أو مخصصة ، أي أن المخصصة هي التي تكون له تعالى ، أما ما أريد بها غيره فليست له ولا يثنى بها

(٢) قوله « الرحمة » ، أقول : فإن معناها لغة ولكنه لا يناسب جمعها لأنها مصدر ، إلا أن يقال إنها أنواع باعتبار المرحومين ، ولكن تعريفها باللام خفي ، وقد أشار بقوله : لأن الرحمة التامة لله ، أي هي ملك وحق لله تعالى ومخصصة به لا تكون لغيره إلا الرحمة الناقصة

لآلم الرقة عن نفسه ، بخلاف رحمة الله تعالى . فانها لمجرد إيصال النفع إلى العبد ^(١) وأما الطيبات ، فقد فسرت بالآقوال الطيبات . ولعل تفسيرها بما هو أعم أولى . أعني : الطيبات من الأفعال ، والآقوال ، والآوصاف . وطيب الآوصاف . كونها بصفة الكمال ، وخلوصها عن شوائب النقص

وقوله « السلام عليك أيها النبي » قيل : معناه التعوذ باسم الله ^(٢) ، الذي هو « السلام » ، كما تقول : الله معك أي الله متوليك ، وكفيل بك . وقيل . معناه السلامة والنجاة لك ^(٣) ، كما في قوله تعالى ﴿ الواقعة ٩١ : فسلام لك من أصحاب اليمين ^(٤) ﴾

(١) قوله « لمجرد إيصال النفع إلى العبد ^(١) » أقول : هي الرحمة الحقيقية ، وأما رحمة غيره للغير فانها في الحقيقة جلب النفع لنفسه بدفع الألم عنها . وزاد الحافظ في الفتح أنه يراد بها الصلوات أعم من الفرائض والنوافل في كل شريعة ، وقيل العبادات كلها ، وقيل الدعوات ، وقيل التحيات العبادات القولية والصلوات العبادات الفعلية والطيبات العبادات المالية

(٢) قوله « التعوذ باسم الله » أقول : بناء على أن المراد بالسلام هنا اسم الله تعالى من قوله « السلام المؤمن المهيمن » ، وقد أوضحه الشارح بقوله الله معك ، وسمى تعالى باسم المصدر مبالغة ، ومعناه السالم من كل عيب ونقص أو آفة وفساد ، وقيل معناه اسم السلام عليك ، كأنه برك عليه باسم الله ، وقوله التعوذ يريد إعازة المتكلم للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بالله تعالى كما يقال اسم الله عليك

(٣) قوله « وقيل معناه السلامة والنجاة لك » أقول : بناء على أنه أريد به اسم السلام بمعنى السلامة كالمقام والمقامة

(٤) قوله « فسلام لك من أصحاب اليمين » أقول : في الكشف ﴿ فسلام لك ﴾ يا صاحب من اخوانك أصحاب اليمين أي يسلمون عليك ، كقوله ﴿ إلا قتيلاً سلاماً

(١) الرحمة : صفة لله تعالى من صفاته اللازمة ، ومن ثمراتها إيصال النفع إلى الخلق ، لا أن الرحمة هي النفع كما يقوله الأشاعرة وبعض المعتزلة . فتنبه

وقيل الاقياد لك ، كما في قوله تعالى ﴿ النساء ٦٥ : فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ، ويسلموا تسليماً ﴾ وليس يخلو بعض هذا من ضعف . لأنه لا يتعدى السلام ،

سلاماً . قال الحافظ ابن حجر : فان قلت فما الحكمة في العدول عن الغيبة إلى الخطاب في قوله ، عليك أيها النبي ، مع أن لفظ الغيبة هو الذي يقتضيه السياق كأن يقال السلام على النبي فينتقل من تحية الله إلى تحية النبيين ثم إلى الصالحين ، أجب الطيبي بما محصله : نحن تتبع لفظ الرسول بعينه الذي علمه الصحابة ، ويحتمل أن يقال على طريق أهل العرفان إن المصلين لما استفتحوا باب الملكوت بالتحيات أذن لهم بالدخول إلى حريم الخي الذي لا يموت فمرت أعينهم بالمناجاة فنبهوا على ذلك بواسطة نبي الرحمة وبركة متابعتهم فالتفتوا فإذا بالحبيب حاضر فأقبلوا عليه قائمين ، السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته ، انتهى . ثم قال : إلا أنه يחדش في وجه الاحتمال المذكور أنه ورد ما يقضى بالمغايرة بين زمانه صلى الله عليه وآله وسلم فيقال بلفظ الخطاب ، وما بعده فيقال بلفظ الغيبة . ففي الاستئذان من صحيح البخاري من طريق أبي معمر عن أبي سعيد ، وبعد أن ساق حديث التشهد قال : وهو بين ظهرائنا ، فلما قبض قلنا السلام يعني على النبي . وأخرجه أبو عوانة في صحيحه والسراج والجوزقي وأبو نعيم الأصبهاني والبيهقي من طرق متعددة إلى أبي نعيم شيخ البخاري فيه : فلما قبض قلنا السلام على النبي محمد ، بحذف لفظ يعني . قال : فان قيل لم عدل عن الوصف بالرسالة إلى الوصف بالنبوة لأن الوصف بالرسالة أعم في حق البشر ؟ أجب بعضهم بأن الحكمة في ذلك أن الجمع له صلى الله عليه وآله وسلم بين الوصفين ليكون وصفه بالرسالة في آخر التشهد وإن كان الرسول البشري يستلزم النبوة لكن التصريح بهما أبلغ ، قيل والحكمة في تقديم الوصف بالنبوة أنها كذلك وجدت في الخارج لنزول قوله تعالى ﴿ اقرأ باسم ربك الذي خلق ﴾ قبل نزول ﴿ يا أيها المدثر قم فأذر ﴾ انتهى

بعض هذه المعاني بكلمة « على »^(١) ،

وقوله « السلام علينا »^(٢) وعلى عباد الله الصالحين^(٣) ، لفظ عموم . وقد دل عليه قوله عليه السلام « فانه إذا قال ذلك أصابت كل عبد صالح في السماء والأرض ، وقد كانوا يقولون « السلام على الله . السلام على فلان ، حتى علموا هذه اللفظة »^(٤) من قبله عليه السلام

وفي قوله عليه السلام « فانه إذا قال ذلك أصابت كل عبد _____ د صالح ،

(١) قوله « بعض هذه المعاني بكلمة على » . أقول : كالسلامة والانتقاد

(٢) قال « السلام علينا ، أقول : استدل به على استحباب البداءة بالنفس في الدعاء ، وفي الترمذى مصححاً من حديث أبي بن كعب أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا ذكر أحداً فدعا له بدأ بنفسه . ومثله قوله في دعاء نوح ﴿ رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي ﴾ الآية ، وتعليم الله عباده أن يقولوا ربنا اغفر لنا ولاخواننا

(٣) قال « الصالحين » . أقول : الأشهر في تفسير الصالح أنه القائم بما يجب عليه من حقوق الله تعالى وحقوق عباده وتفاوت درجاته . قال الحكيم الترمذى : من أراد أن يحظى بهذا السلام الذي يسلمه الخلق في صلاتهم فليكن عبداً صالحاً وإلا حرم هذا الفضل الأعظم . واستنبط السبكي من هذا أن في الصلاة حقاً للعباد مع حق الله ، وأن من تركها أدخل بحق جميع المؤمنين من مضى ومن يجيء إلى يوم القيامة لوجوب قوله السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين ، فيكون مقصراً بخدمة الله وفي حق رسوله وفي حق نفسه وفي حق كافة الخلق ، ولذلك عظمت المصيبة بتركها

(٤) قوله « حتى علموا هذا اللفظ » . أقول : قد كانوا يخصون جماعة من

الملائكة ، فعلمهم صلى الله عليه وآله وسلم لفظاً يشمل الجميع مع غير الملائكة من النبيين والمرسلين والصديقين وغيرهم بغير مشقة ، وهذا من جوامع الحكم التي أوتيتها صلى الله عليه وآله وسلم

دليل على أن للعموم صيغة ^(١) . وأن هذه الصيغة للعموم ، كما هو مذهب الفقهاء .
خلافاً لمن توقف في ذلك من الأصوليين ^(٢) . وهو مقطوع به من لسان العرب ،
وتصرفات ألفاظ الكتاب والسنة عندنا . ومن تتبع ذلك وجد . واستدلنا بهذا
الحديث ذكر الفرد من أفراد لا يحصى الجمع لأمثالها ، لا للاقتصار عليه . وإنما خص
العباد الصالحين ، لأنه كلام ثناء وتعظيم

وقوله عليه السلام : ثم ليتخير من المسألة ما شاء ، دليل على جواز كل سؤال
يتعلق بالدنيا والآخرة ، إلا أن بعض الفقهاء من أصحاب الشافعي استثنى بعض صور
من الدعاء تقبيل ، كما لو قال : اللهم أعطني امرأة صفتها كذا وكذا ^(٣) . وأخذ يذكر
أوصاف أعضائها . ويستدل بهذا الحديث على عدم كون الصلاة على النبي ﷺ ركناً
في التشهد ، من حيث إن النبي ﷺ قد علم التشهد ، وأمر عقبيه أن يتخير من المسألة
ما شاء . ولم يعلم ذلك ^(٤) وموضع التعليم لا يؤخر وقت بيان الواجب عنه . والله أعلم

(١) قوله دليل على أن للعموم صيغة ، أقول : وهو هنا الجمع المضاف والجمع
الحل باللام ، فإن قوله : أصابت كل عبد ، دل على أن عباد الله وهو الأول عام ،
وقوله : صالح ، دل على أن الصالحين وهو الثاني عام

(٢) قوله : خلافاً لمن توقف في ذلك من الأصوليين ، أقول : القول بالتسوية
للألفاظ المعروفة فيه هو قول الجماهير ، وذهب آخرون إلى أنها مطلقات لدلالة لها
بالذات على غير المشترك ، وبسط أدلة الفريقين في الأصول ، ومن اختار أنها
مطلقات فمن المتأخرين المحقق السيد حسن الجلال رحمه الله في كتبه في الأصول

(٣) قوله : كما لو قال اللهم أعطني امرأة ، أقول : قد بوب علماء الحديث
للاعتداء في الدعاء ، وأخرج ابن حبان عن عبد الله بن المغفل أنه سمع ابناً له يقول
في دعائه : اللهم أسألك القصر الأبيض عن يمين الجنة . فقال له : أي بني سل الله الجنة
وتعوذ به من النار ، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : سيكون
في هذه الأمة قوم يعتدون في الدعاء والطمر ، انتهى ، فكانه دليل بعض الشافعية

(٤) قوله : ولم يعلم ذلك ، أقول : لا يلزم من عدم تعليمه في تلك الحال عدم

١١٧ — الحديث الثاني : عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال : لَقِيتَنِي كَعْبُ
ابْنُ عَجْرَةَ ^(١) فقال : « أَلَا أَهْدِي ^(٢) لَكَ هَدِيَّةً ؟ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ خَرَجَ عَلَيْنَا ،
فَقُلْنَا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَدْ عَلِمْنَا ^(٣) اللَّهُ كَيْفَ نُسَلِّمُ عَلَيْكَ : فَكَيْفَ نُصَلِّي
عَلَيْكَ ^(٤) ؟ فقال : قُولُوا اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى
إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ، وَبَارِكْ عَلَى مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ مُحَمَّدٍ ، كَمَا بَارَكْتَ عَلَى
إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ ،

تعليمه مطلقاً ، لجواز أنه تعالى أوحى إليه بالأمر بالصلاة عليه في التشهد بعد ذلك ،
إنما الشأن في الدليل على الأمر بها في الصلاة ، ويأتي البحث قريباً

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب التشهد ، قال « كعب بن عجرة » ، أقول :
عجرة بضم العين وسكون الجيم ثم راء مفتوحة مهملة ، وفي بعض الروايات أنه سأل
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك وهو يطوف بالبيت

(٢) قال « أهدي » بضم الهمزة وفتحها ، ووقع في لفظ « سمعتها من النبي صلى
الله عليه وآله وسلم » ويجوز في « أن » ، الكسر على الاستئناف وتزليل الإهداء منزلة
مباشرة الفعل ، والفتح بتقدير هي أن المعنى أو أهدي لك أو بدل من هدية ، وقد
حذف المؤلف جواب العرض وتقديره فقال عبد الرحمن بلى ورفع ذلك صريحاً في
البخارى فقلت بلى أهدها لي

(٣) قال « قد علمنا » بفتح المهملة والتخفيف ، وأجاز بعضهم ضمها والتشديد ،
قال البيهقي : فيه إشارة إلى السلام الذي في التشهد ، وهو « السلام عليك أيها النبي » ،
فيكون المراد بقوله نصلي عليك أي بعد الإتيان بالتشهد

(٤) قوله « فكيف نصلي عليك » ، أقول : قيل المراد السؤال عن معنى الصلاة
للمأمور بها ، ورجحه عياض . وقيل عن صفتها ، ورجحه الباجي وجزم به القرطبي ،

الكلام عليه من وجوه :

الأول : كعب بن عجرة ، من بنى سالم بن عوف ^(١) . وقيل : من بنى الحارث من قضاة . شهد بيعة الرضوان ^(٢) ، ومات سنة اثنتين وخمسين بالمدينة فيما قيل ^(٣) . روى له الجماعة كلهم

الثاني : صيغة الأمر في قوله « قولوا ، ظاهرة في الوجوب . وقد انفقوا على وجوب الصلاة على النبي ﷺ . فقيل : تجب في العمر مرة ^(٤) ، وهو الأكثر . وقيل : تجب في كل صلاة في التشهد الأخير ، وهو مذهب الشافعي ^(٥) . وقيل : إنه لم يقله أحد

وهو الظاهر ، لأنه يدل عليه السؤال والجواب ، لأن السؤال بكيف التي يسأل بها عن الصفة والجواب وقع بالصفة لا بالمعنى . انتهى . قلنا وهذا الأخير هو الحق

(١) قوله « من بنى سالم بن عوف ، أقول : في الجامع الكبير : انه بلوى وأنه حليف لبني سالم بن عوف الأنصاري ، وقيل حليف بني عمرو بن عوف ، وقال الواقدي : ليس حليفاً للأنصار ولكنه من أنفسهم

(٢) قوله « شهد بيعة الرضوان ، أقول : قال ابن الأثير : إنه تأخر إسلام كعب ، وكان له صنم في بيته يكرمه ، وكان عبادة بن الصامت صديقاً له ، فرصده يوماً فلما خرج من بيته دخل عبادة فكسره بالقدوم ، فلما جاء كعب ورآه خرج مغضباً يريد أن يشاتم عبادة ، ثم فكر في نفسه فقال : لو كان عند هذا الصنم طائل لامتنع ، فأسلم

(٣) قوله « فيما قيل ، أقول : وقيل إحدى وخمسين ، وقيل ثلاث

(٤) قوله « فقيل تجب في العمر مرة ، أقول : هو محكى عن أبي حنيفة ومالك والثوري والأوزاعي ، قال عياض وابن عبد البر : هو قول جمهور الأمة ، ودليلهم أن الأمر بها مطلق لا يقتضي تكراراً والمأهية تحصل بمرة

(٥) قوله « وهو قول الشافعي ، أقول : وقاله أحمد في إحدى الروايتين عنه ^(١)

(١) قلت : وهي المذهب عند المتأخرين ، وعليها فلا تصح صلاة من لم يصل على النبي

ﷺ في التشهد الأخير

قبله . وتابعه إسحاق . وقيل : تجب كل اذكر (١)

وغيرهما ولم يذكر الشارح المحقق من لم يقل بوجوبها بل أفاد كلامه الاتساق على وجوب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيه خلاف فقيل : لا يجب وهو قول ابن جرير وطائفة ، وادعى ابن جرير الإجماع عليه قالوا : والأمر للاستحباب لا للإيجاب ، وهذه الدعوى للإجماع بناء على أصله فإنه إذا رأى الأكثر على قول جملة إجماعاً يجب اتباعه نقله ابن القيم ، ثم قال : والمقدمتان هنا باطلتان ، أى كون الأمر للاستحباب وكونه إجماعاً

(١) قوله « وقيل تجب كلما ذكر ، أقول : واستدل القائلون لهذا الوجوب بأدلة : الأول حديث أبي هريرة أنه قال « رغم أنف رجل ذكرت عنده فلم يصل على » ، صححه الحاكم وحسنه الترمذى ، ورغم أنفه : دعاء عليه وذم له ، وتارك المستحب لا يذم ولا يدعى عليه . الثانى حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم صعد المنبر يوماً فقال « آمين آمين آمين » ، ثم ذكر الحديث وفيه أنه قال له جبريل « من ذكرت عنده فلم يصل عليك فمات فدخل النار فأبعده الله » ، قل آمين ، فقلت آمين ، رواه ابن حبان فى صحيحه . ورواه غيره وله عدة ألفاظ . الثالث : ما رواه النسائى من حديث أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من ذكرت عنده فليصل على » ، فإنه من صلى على مرة صلى الله عليه عشراً ، وإسناده صحيح كما قاله أئمة من المحدثين ، والأمر ظاهر فى الوجوب . الرابع : حديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم « البخيل من ذكرت عنده فلم يصل على » ، أخرجه الحاكم والنسائى والترمذى من حديث الحسين بن على رضى الله عنه . قالوا وإذا ثبت أنه بخيل فالبخل صفة ذم وتارك المستحب لا يستحق الذم ، ولأن البخيل هو مانع ما وجب عليه فمن أدى الواجب عليه كله لم يسم بخيلاً . الخامس : أنه تعالى أمر بالصلاة والسلام عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، والأمر المطلق للتكرار ، ولا يقال التكرار فى كل وقت ، وهذا يلزم منه استغراق الأوقات من تضييع ثمرات الطاعات ، لآنا نقول : الأوامر المكررة إنما تكرر فى أوقات خاصة وعند شروط وأسباب تقتضى تكرارها ، =

= وليس وقت أولى من وقت فتكرر المأمور بتكرره صلى الله عليه وآله وسلم لما تقدم من النصوص ، فها هنا ثلاث مقدمات ، الأولى : أنه مأمور بالصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم أمراً مطلقاً ، وهذه المقدمة معلومة . الثانية : أن الأمر المطلق يقتضى التكرار ، وهذه مقدمة تنازع فيها الناس ، فطائفة قالت لا تقتضيه وطائفة قالت تقتضيه وثالثة فصلت فقالت تقتضيه في المعلق دون المطلق ، ورجحت الطائفة القائلة بالتكرار مدعاهما بأن عامة أوامر الشرع على التكرار ﴿ آمنوا بالله ورسوله - وادخلوا في السلم كافة - وأطيعوا الله ورسوله - واتقوا الله - وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة - واصبروا وصابروا ورابطوا ﴾ وما لا يحصى كثرة . وإذا كانت أوامر الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم على التكرار حيث وردت إلا في النادر عرف أن هذا عرف خطاب الله ورسوله للأمة ، ولا ريب أن الأمر في عرف خطاب الشارع للتكرار فلا يحمل خطابه إلا على عرفه والمألوف من خطابه وإن لم يكن ذلك في أصل وضع اللغة ، وهذا كما قال الأئمة إن الأمر يقتضى الوجوب ، والنهي الفساد ، فانه عرف من عرف الشارع ، وإلا فإن عرف اللغة لا تعرض فيه لفساد ولا صحة ، وكذا خطاب الشارع لواحد من الأمة يقتضى عرفه الخاص أن يتناوله اللفظ وأمثاله وإن كان في أصل اللغة لا يقتضى ذلك فإن هذا عرف الشارع وموارد كلامه ومصادره ، فيعلم بالاضطرار من دينه قبل أن يعلم صحة القياس واعتباره . المقدمة الثالثة : أنه لا يتكرر إلا بسبب أو وقت ، وأولى الأسباب المقتضية لتكراره ذكر اسمه صلى الله عليه وآله وسلم لإخباره برغم أنف من ذكر عنده ولم يصل عليه ، قالوا : ولأن الله أكد السلام بالمصدر الذى هو التسليم ، قالوا وهذا يقتضى المبالغة والزيادة في كيته ، وذلك بالتكرار ، قالوا : ولأن لفظ الفعل المأمور به يدل على التكثير وهو « صل وسلم » ، فإن فعلت المشدد يدل على تكرار الفعل ، قالوا : ولأن الأمر بالصلاة في مقابلة إحسانه إلى الأمة وتعليمهم وإرشادهم وهدايتهم وما لهم ببركته من سعادة الدارين ، ومعلوم أن مقابلة هذا الفعل العظيم لا يحصل بالصلاة عليه في العمر مرة واحدة فجعل ضابط شكر هذه النعمة بالصلاة عليه عند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم ، قالوا : ولهذا سمي صلى الله عليه وآله وسلم من لم يصل عليه عند ذكره =

= بخيلا ، لأن من أحسن إلى الإنسان هذا الإحسان العظيم وأعطاه هذا الخير العميم ثم ذكر عنده فلا يثنى عليه ولا يبالغ في مدحه وحمده والثناء عليه ويبدى ذلك ويعيده ويعتذر من التقصير في القيام بشكره وحقه عند الناس عد بخيلا لئلا كفورا . فكيف من أدنى إحسانه إلى الأنام أجمعين يزيد على أعظم إحسان كل محسن من المخلوقين بعضهم لبعض ، قالوا : وقد أخبر صلى الله عليه وآله وسلم أن من ذكر عنده ولم يصل عليه حتى طريق الجنة رواه البيهقي من مراسيل محمد بن الحنفية . فاذا ثبت بهذه الوجوه ونحوها وجوب الصلاة على من ذكر عنده فوجوبها على الذاكر نفسه أولى . قال نفاة هذا الوجوب : الدال على أنها لا تجب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم كلما ذكر وجوه ، الأول : أنه من المعلوم الذي لا ريب فيه أن سلف الأمة الذين هم القدوة لم يكن أحدهم كلما ذكره صلى الله عليه وآله وسلم قرن ذكره بالصلاة عليه في خطابهم له فانهم كانوا يقولون يا رسول الله مقتصرين على ذلك ، وقد يقول أحدهم صلى الله عليه عليك ، وهذا شيء واسع معلوم ، ولو كانت الصلاة عليه واجبة كلما ذكر لأنكرنا عليهم تركها . الثاني : لو كانت واجبة عليه كلما ذكر لكان ذلك من أظهر الواجبات ، ولبيته صلى الله عليه وآله وسلم بياناً شافياً لآمته يقطع العذر وتقوم به الحجة . الثالث : أنه لا يعرف عن واحد من الصحابة ولا التابعين القول بوجوبها كلما ذكر ، بل قد حكى الإجماع بخلافه كما سلف . الرابع : أن التشهد الأول ينتهي عند قوله وأشهد أن محمداً عبده ورسوله اتفاقاً ، ولم يقل أحد بوجوبها في هذا المحل . الخامس : أن من دخل في الإسلام يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ولا يحتاج إلى أن يقول صلى الله عليه وآله وسلم . السادس : أنها لو وجبت الصلاة عليه كلما ذكر لوجب على القارىء كلما مر بذكره صلى الله عليه وآله وسلم أن يقطع قراءته ويصلي عليه ، ولو كان في صلاة ليؤدى هذا الواجب . فإن الصلاة عليه لا تبطل الصلاة فانها واجب قد تعين فيجب أدائه . السابع : أنه لو قيد لإنسان لا يصلي عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعنده علم يسمعون فان قلتم يجب على أولئك السامعين أن يصلوا بصلاته وإن طال المجلس كان حرجاً ومشقة وتركاً للقراءة والمدارسة وقضاء الحاجة . وإن قلتم لا تجب أبطلتم مذهبكم . الثامن : لو وجبت =

= الصلاة عليه كلما ذكر لوجب الثناء على الله كلما ذكر اسمه ، فيجب على من ذكره أن يقول سبحانه وآمالى أو عز وجل أو نحو ذلك بل كان أولى ، فان تعظيم الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تابع لتعظيم مرسله سبحانه وإجلاله ومحبه وطاعته ، ولهذا كانت طاعته صلى الله عليه وآله وسلم تابعة لطاعة الله ﴿ أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ ^(١) . العاشر : أن الشهادة له بالرسالة فرض واجب أو جب من الصلاة بلا ريب ، ومعلوم أنه لا يدخل إلى الإسلام إلا بها ولا تجب كلما ذكر اسمه ، فهذه أدلة الفريقين ، ولهم أدلة وأجوبة مبسطة في غير هذا المحل ، والناظر لا يخفاه الراجع ، ولهم في وجوبها في آخر الصلاة أدلة تختص بذلك ، لأنه قد نسب الشافعى إلى الشذوذ في قوله بوجوبها فيها ، وقد شنع الناس على الشافعى في ذلك ، وقد نازعهم جماعة في ذلك وقالوا لم يشذ الشافعى بهذا الإيجاب ولا تفرد به بل هو قول جماعة من الصحابة ومن بعدهم ، منهم ابن مسعود فانه نقل عنه ابن عبد البر أنه كان يقول : لا صلاة لمن لم يصل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكره في التمهيد وذكره غيره أيضاً ، ومنهم أبو مسعود البدرى أخرج عنه ابن أبى شيبه أنه كان يقول : لا أرى أن صلاة لى تمت حتى أصلى فيها على محمد وعلى آل محمد . ومنهم ابن عمر فانه روى عنه الحسن ابن سيب ^(٢) بسنده أنه كان يقول : لا تكون صلاة إلا بقراءة وتشهد وصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فان نسيت شيئاً من ذلك فاجد سجدتين بعد السلام . ومن التابعين جماعة ، ومن أئمة المذاهب إسحاق بن راهويه فانه قال : إن تركها عمداً لم تصح صلاته ، وله قول آخر كقول الجمهور ، وكذلك أحمد بن حنبل له قولان ولكن يظهر من كلامه أن آخرهما القول بوجوبها فانه نقل عنه في مسائل أبى زرعة الدمشقى أنه قال : كنت أنهب ذلك - أى القول بوجوب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم في الصلاة - ثم تبينت أن الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم واجبة ^(٣) =

(١) لم يذكر التاسع ، وقد أشار الناسخ إلى أنه لم يجده في الأصل الذى كتب عنه ، وسيدكرها المحشى قريباً بغير هذا اللفظ ، وذكر أن التاسع أنها تجب جملة بغير تخصيص وقت

(٢) كذا ولعله : ابن شيب

(٣) هذى لإحدى الروايات عن الإمام أحمد رحمه الله ، وزعمه أنها ركن في الصلاة ،

وعنه أنها سنة

= وأما ما أشار إليه الشارح من أنه لم يقله أحد قبل الشافعي فقد عرفت أنه قاله من الصحابة ابن مسعود وابن عمر وأبو مسعود، وقاله من التابعين الشعبي ومقاتل ابن حيان وجعفر بن محمد، فلا وجه للتنسيع على الشافعي فإنه لم يخرق إجماعاً ولا خالف نصاً، بل الأدلة معه وهو بها أسعد. وأما استدلال النفاة لوجوبها في آخر الصلاة بما أشار إليه الشارح المحقق آخر شرح الحديث الأول بقوله: وقد استدل بهذا الحديث على عدم كون الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ركناً في التشهد من حيث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد علم التشهد وأمر عقبيه أن يتخير من المسألة ما شاء من لم يعلم ذلك، وموضع التعليم لا يؤخر فيه بيان الواجب، فالجواب من وجوه: الأول أنكم أوجبتم السلام بقوله صلى الله عليه وآله وسلم وتحليلها التسليم، مع أنه لم يذكر في حديث التشهد، ونحن أوجبنا الصلاة بالأدلة المقتضية لإيجابها في الصلاة فلو كان خلو حديث التشهد مانعاً عن إيجاب الصلاة لكان أيضاً مانعاً عن إيجاب التسليم، وإن لم يمنعه لم يمنع وجوب الصلاة. الثاني أنه صلى الله عليه وآله وسلم كما علمهم التشهد عليهم الصلاة عليه، فكيف يكون تعليمه دالاً على وجوبه ولا يكون تعليمه لهم الصلاة دالاً على وجوبها؟ فإن قيل: التشهد الذي علمهم تشهد الصلاة، وأما الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم التي علمهم فطلقة، قلنا: بل والصلاة التي علمهم هي في الصلاة أيضاً، إذ في رواية محمد بن إبراهيم التيمي: كيف نصلي عليك إذا نحن جلسنا في صلاتنا. ثم لو قدر أن أحاديث التشهد تنفي وجوب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فكانت أدلة وجوبها مقدمة على تلك، لأن نفيها باق على البراءة الأصلية، ووجوبها ناقل عنها، والناقل يقدم على النافي، فكيف ولا تعارض، فإن غاية أدلة التشهد أنها ساكتة عن إيجاب غيره، وما سكت عن إيجاب شيء لا يعارض ما قام الدليل على وجوبه فضلاً عن أن يقدم عليه. ثم حديث تعليم التشهد مقدم على تعليم الصلاة فإنه صلى الله عليه وآله وسلم علمهم حين فرضت الصلاة وتعليمهم الصلاة في الصلاة كان بعد نزول سورة الأحزاب عند نزول تخييرهم نسائه، فلو فرض أن تعليمهم التشهد ينفي الصلاة لكان منسوخاً بتعليمهم إياها آخرأ، والمسألة مبسطة في محلها. وهذه تعليقة لا يليق بها التطويل، مع أنه قد وقع، وذلك لعزة من تحقيق البحث فاحتجنا إلى بعض الإطالة

واختاره الطحاوى من الحنفية ^(١)، والحليمى من الشافعية ^(٢). وليس فى هذا الحديث تنصيص على أن هذا الأمر مخصوص بالصلاة ^(٣). وقد كثر الاستدلال على وجوبها فى الصلاة بين المتفقة بأن الصلاة على النبى ﷺ واجبة بالإجماع. ولا تجب فى غير الصلاة بالإجماع. فتعين أن تجب فى الصلاة ^(٤). وهو ضعيف جداً. لأن قوله «لا تجب فى غير الصلاة بالإجماع»، إن أراد به لا تجب فى غير الصلاة عيناً، فهو صحيح. لكنه لا يلزم منه أن تجب فى الصلاة عيناً، لجواز أن يكون الواجب مطلق الصلاة ^(٥). فلا يجب واحد من المعنيين - أعنى خارج الصلاة وداخل الصلاة -

(١) قوله «الطحاوى»، أقول: هو أبو جعفر الطحاوى، نسبة إلى طحا قرية من قرى مصر، وهو إمام كبير كثير المؤلفات النافعة، هو فى الحنفية كالبيهقى فى الشافعية فى علم الآثار

(٢) قوله «والحليمى»، أقول: بفتح الحاء نسبة إلى جده

(٣) قوله «الأمر فى الصلاة»، أقول: قد قدمنا قريباً أنه ورد التنصيص على ذلك فى غير هذا الحديث، وذلك فيما أخرجه أصحاب السنن وصححه الترمذى وابن خزيمة والحاكم من حديث ابن مسعود ^(١) وفيه فكيف نصلى عليك إذا نحن صلينا عليك فى صلاتنا؟ وقال الدارقطنى: إسناده حسن متصل. وقال البيهقى: إسناده حسن صحيح. وهو وإن كان فيه ابن إسحاق فقد صرح بالتحديث. وقد احتج بهذه الرواية جماعة من الشافعية كابن خزيمة والبيهقى فى إيجاب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فى الصلاة بعد التشهد، وتعقب بأنه لا دلالة فيها على ذلك

(٤) قوله «فتعين أن تجب فى الصلاة»، أقول: ومثله قولهم أوجب الله طهارة الثياب بقوله ﴿وأيابك فطهر﴾ ولا يجب فى غير الصلاة بالإجماع، فتعين أنه فى الصلاة

(٥) قوله «لجواز أن يكون الواجب مطلق الصلاة»، أقول: أى غير مقيد

(١) كذا والصواب أبى مسعود البدرى، فانه هو الراوى لأحاديث الصلاة على النبى ﷺ، كما أن ابن مسعود الهذلى هو الراوى لأحاديث التشهد

وإن أراد ما هو أعم من ذلك ^(١) - وهو الوجوب المطلق - فممنوع
الثالث : في وجوب الصلاة على الآل وجهان عند أصحاب الشافعي . وقد يتمسك
من قال بالوجوب بلفظ الأمر ^(٢)
الرابع : اختلفوا في الآل ، فاختر الشافعي أنهم بنو هاشم وبنو المطلب ^(٣) .

بوقت معين ، فلا يجب داخل الصلاة عيناً ولا خارجها عيناً ، بل في أي الحالين فعله
أسقط الوجوب عن نفسه

(١) قوله « وإن أراد من ذلك ، أي من وجوبها في الصلاة لوجوب المطلق
فهو مسلم والدليل على المدعى وجوبها في الصلاة مطلقاً . واعلم أنه ذكر الشارح المحقق
ثلاثة أقوال في شرعية الصلاة ، وذكر الحافظ ابن حجر عشرة رابعها يجب إلا كثار
منها من غير عدد ولا تعيين محل قاله بعض المالكية ، خامسها في كل مجلس مرة ولو
تكرر ذكره مراراً حكاه الزمخشري . سادسها في كل دعاء حكاه أيضاً . سابعها تجب
في الصلاة من غير تعيين محل نقل عن أبي جعفر الباقر . ثامنها تجب في العمر مرة وفي
كل حين وجوب المعلن المؤكدة . تاسعها تجب على الجملة بغير حصر لكن أقل ما يقع
به الأجر مرة . عاشرها تجب في التشهد من غير تعيين محل وهو قول الشعبي وإسحاق

(٢) قوله « وقد يتمسك من يقول بالوجوب بلفظ الأمر ، أقول : وهو تمسك
قوى واضح ، فانهم سألوه صلى الله عليه وآله وسلم عن كيفية الصلاة التي أمرهم الله
بها فأجابهم بأن كيفية الصلاة عليه وعلى آله ، فمن فرق بين اللفظين يجعل أحدهما
واجباً دون الآخر وهما معاً داخلان تحت الأمر يتبين بهما كيفية المأمور به في القرآن
فقد فرق ذوى الأرحام بلا دليل ، والقائل بإيجابها عليهم من الكبار الشافعي الرمي
وأبو إسحاق المروزي ، وإلى خلافهما أشار النووي في المنهاج فانه قال : تسن الصلاة
على الآل في الأخير أي التشهد ، وقيل تجب انتهى . قلت : ولم أجد لهم دليلاً للفريق
القائلين بإيجابها عليه صلى الله عليه وآله وسلم دون آله على التفريق

(٣) قوله « فاختر الشافعي أنهم بنو هاشم وبنو المطلب ، أقول : اختلف في

وقال غيره : أهل دينه عليه السلام . قال الله ﴿ غافر : ٦ ﴾ أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴿

آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم على أربعة أقوال : الأول أنهم من حرمت عليهم الصدقة ، وهذا هو منصوص الشافعي وأحمد والأكثر من العلماء وفيهم ثلاثة أقوال : الأول بنو هاشم وبنو المطلب وهو للشافعي ورواية عن أحمد ، والثاني بنو هاشم خاصة وهو قول الحنفية ورواية عن أحمد ، والثالث بنو هاشم ومن فوقهم إلى غالب فيدخل بنو المطلب وبنو أمية وبنو نوفل ومن فوقهم إلى غالب حكاه ابن القيم عن جماعة منهم أصبغ . الثاني أن آل الله صلى الله عليه وآله وسلم ذريته وأزواجه خاصة ذكره ابن عبد البر لوروده في حديث أبي حميد بلفظ اللهم صل على محمد وأزواجه وذريته ، قالوا فهذا يفسر حديث اللهم صل على محمد وآله ، ويبين أزواجه وذريته ، قالوا : وآل الرجل وأهله سواء وهم الذرية والأزواج . الثالث أن آل الله أتباعه إلى يوم القيامة ^(١) حكاه ابن عبد البر عن بعض أهل العلم ، وأقدم من روى هذا عنه جابر بن عبد الله ذكره البيهقي ، ورواه عن سفيان الثوري ورجحه النووي في شرح مسلم واختاره الأزهرى . الرابع أن آل الله الاتقياء من أمته حكاه جماعة من الشافعية ، ويرجح القول الأول ما أخرجه مسلم من حديث زيد بن أرقم أنه صلى الله عليه وآله وسلم قام خطيباً بماء مديعى خما فحمد الله وأثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال : أيها الناس إنما أنا بشر إن يأتيني رسول ربي فأجيب . وأنا تارك فيكم ثقلين أولهما كتاب الله عز وجل فيه الهدى والنور ، فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به . فحث على كتاب الله ورغب فيه وقال : وأهل بيتي أذكركم الله في أهل بيتي . فقال حصين بن بسرة : ومن أهل بيته يا زيد ؟ أليس نساؤه من أهل بيته ؟ قال : إن نساءه من أهل بيته ولكن أهل بيته من حرم الصدقة بعده . قال من هم ؟ قال : آل علي وآل عقيل وآل جعفر

(١) قلت : هذا هو الذي اختاره جمع من العلماء وأشار إليه بعض الفقهاء بقوله :

آل النبي هم أتباع ملته من الأعاجم والسودان والعرب
لأنهم يكن آلهم إلا قرابته صلى المصلى على الطاغى أبى لهب

الخامس : اشتهر بين المتأخرين سؤال . وهو : أن المشبه دون المشبه به . فكيف يطلب صلاة على النبي ﷺ تشبته بالصلاة على إبراهيم ؟ والذي يقال فيه وجوه . أحدها : أنه تشبيه لأصل الصلاة بأصل الصلاة ، لا القدر بالقدر . وهذا كما اختاروا في قوله تعالى ﴿ كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم ﴾ أن المراد أصل

وآل عباس . فقال : أكل هؤلاء حرم عليهم الصدقة ؟ قال نعم . وأما القول الثاني فتقدم دليله . وأما القول الثالث فاستدل له بأن آل المعظم المتبوع هم أتباعه على دينه وأمره قرينهم وبعيدهم . قال تعالى ﴿ إلا آل لوط إنا لمنجوهم أجمعين ﴾ والمراد بهم أتباعه المؤمنون به من أقاربه وغيرهم ، ومنه ﴿ أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ﴾ المراد بهم أتباعه . ودليل القول الرابع ما أخرجه الطبراني من حديث أنس أنه سئل صلى الله عليه وآله وسلم من آل محمد ؟ قال : كل تقى . وتلا صلى الله عليه وآله وسلم ﴿ إن أولياؤه إلا المتقون ﴾ إلا أنه قال الطبراني لم يروه عن يحيى إلا نوح تفرد به ، ونوح هذا لا يحتاج به زعمى بالكذب . قلت : وهذا القول والذي قبله وهو الثالث في غاية البعد ، ويردهما حديث مسلم المقدم ، فانه وصى صلى الله عليه وآله وسلم الأمة بآله ، فلو كان الأمة هم آل أو كل تقى من أمته آل لا تحدد الموصى والموصى به وهو غير المراد قطعاً ، وقد وصى المؤمنين أن يكونوا في الله إخواناً وعلى الحق أعواناً ، وهذه وصية عامة . وأما وصيته بآله وقوله كيف تخلفوني فاعلموا هنا أن آل غير أمته . واعلم أنه نقل هذه الأقوال ابن القيم في بعض مؤلفاته ^(١) استدل لكل قول وذكر ما له وعليه وترك قولاً خامساً وهو ما يقول الزيدية إن آلهم على وفاطمة وأبناؤهما ومن تناسل منهما ، وأدلة هذا القول كثيرة سردها في الهداية شرح الغاية الحسين ابن الإمام وأطال الكلام وجمع الأدلة من الكتاب والسنة وقررها أحسن تقرير ، منها ما أخرجه مسلم عن عائشة قالت : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعليه مرط مرحل أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فأدخله ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء على فأدخله ثم قال ﴿ إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل

(١) قلت : هو جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام

الصيام ، لا عينه ووقته . وليس هذا بالقوى (١)

الثانى : أن التشبيه وقع فى الصلاة على الآل ، لا على النبي ﷺ ، فكان قوله « اللهم صل على محمد ، مقطوعاً عن التشبيه . وقوله « وعلى آل محمد ، متصل بقوله

البيت ويطهركم تطهيراً » وأخرجه الترمذى من حديث أم سلمة وزاد عنه أنه جللهم بكساء وقال : اللهم إن هؤلاء أهل بيتى فأذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً . فقلت : يا رسول الله أأنت من أهل البيت ؟ قال إنك على خير إنك من أزواج رسول الله ، وفى الشرح المذكور عدة أدلة على هذا المراد . ولا يخفى أن هنا نكتة فإن المهدي ذكر أن الآل هم من ذكرنا قريباً فى منصب الإمامة وفى الإجماع فى أنهم المراد من آل محمد فى الصلاة ، ومثله ذكر غيره من الأئمة وذكر فى تحريم الزكاة أن الآل بنو هاشم ، والوارد فى تحريم الزكاة بلفظ الآل وكذلك فى غيره وتفسير لفظ واحد فى محل بمعنى وفى محل آخر بغيره لا يصح إلا إذا قام دليل على ذلك ، ولم يأت له دليل ببيان التفريق ، وقد ذكرنا هذا فى حواشى ضوء النهار بأبسط من هذا

(١) قوله « وليس هذا بالقوى » أقول : تقرير هذا الوجه أن السؤال إلى قدر أصل الهبة لا إلى قدر الموهوب وهو كما تقول لرجل أحسن إلى أهلك كما أحسنت إلى فلان وأنت لا تريد قدر الإحسان بل أصل الإحسان ، ومنه « وأحسن كما أحسن الله إليك » ولا ريب أنه لا يقدر أحد أن يحسن بقدر ما أحسن الله إليه وإنما أريد به أصله ، وله نظائر فى القرآن ، والشارح أشار إلى أنه غير قوى وذلك لوجهين : الأول : إن ما ذكره هذا المجيب يجوز أن يستعمل فى الأعلى والأدنى والمساوى ، فانه يجوز أن تقول أحسن إلى أهلك كما أحسنت إلى مراكوبك وغادملك وأنه يحسن أن يقال على هذا : اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على آل أبى أوفى ، فإن التشبيه إنما هو واقع فى أصل الصلاة لا فى قدرها ولا فى صفتها ، وأى فائدة فى ذكر إبراهيم وآله ، الثانى : أن « كما صليت » صفة لمصدر محذوف أى صلاة مثل صلاتك على إبراهيم ، وهو يفيد أن المطلوب صلاة مماثلة لما شئت به حقيقة فلا يعدل عن الحقيقة ، وهذا الوجه الأول الذى لم يره الشارح قوياً رجحه القرطبي

كما صليت على إبراهيم وآل إبراهيم ، وفي هذا من السؤال أن غير الأنبياء لا يمكن أن يساويهم ، فكيف يطلب ما لا يمكن وقوعه ^(١) ؟ وهنا يمكن أن يرد إلى أصل الصلاة . ولا يرد عليه ما يرد على تقدير أن يكون المشبه الصلاة على النبي ﷺ

الثالث : أن المشبه الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم وآله بالصلاة على إبراهيم وآله أى المجموع بالمجموع . ومعظم الأنبياء عليهم السلام هم آل إبراهيم فإذا تقابلت الجملة بالجملة ، وتعد أن يكون لآل الرسول عليه السلام مثل ما لآل إبراهيم - الذين هم الأنبياء - كان ما توفر من ذلك حاصلًا للرسول ﷺ ^(٢) . فيكون زائدًا على الحاصل

(١) قوله « وفي هذا من السؤال أن غير الأنبياء لا يمكن أن يساويهم فيه ، أى مع أنه قد وقع التشبيه بصلاة إبراهيم للصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وعلى آله فقد طلب لآله مثل صلاة الأنبياء فكيف يطلب ما لا يمكن وقوعه ؟ أقول : وهذا الوجه الذى استضعفه الشارح نقله العمرانى عن الشافعى ، يريد أنه لزم من هذا طلبنا لآل محمد صلاة مثل صلاة إبراهيم وآله فساوينا غير الأنبياء بالأنبياء ، قبل ولا يصح عنه ، وفيه أنه قد ورد في عدة من الأحاديث « اللهم صل على محمد كما صليت على آل إبراهيم ، ولا يجرى فيه ما ذكر ، وفيه أن الأصل في القواعد العربية رجوع القيود إلى المعطوف والمعطوف عليه

(٢) قوله « كان ما توفر من ذلك حاصلًا للرسول ، أقول : تقرير ذلك أن يجعل الصلاة الحاصلة لإبراهيم وآله - ومنهم الأنبياء - جملة مقسومة على محمد صلى الله عليه وآله وسلم رسول الله وآله ، ولا ريب أن لا يحصل لآل محمد صلى الله عليه وآله وسلم مثل ما حصل لآل إبراهيم وفيهم الأنبياء ، بل يحصل لهم ما يليق بهم فيبقى قسم النبي صلى الله عليه وآله وسلم والزيادة المتوفرة التي لم يستحقها آله مختصة به صلى الله عليه وآله وسلم ، فيصير الحاصل من مجموع ذلك أعظم وأفضل من الحاصل لإبراهيم . قلت : هذا قاله ابن القيم ، وفيه أنه لا يكون إلا للصلاة على محمد فقط فيعود إلى المعطوف دون المعطوف عليه ، وقد تقدم بما فيه ، وذلك لأن قوة وجه الشبه في الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فقط دون آله ، يوضحه أن المطلوب له صلى الله

لإبراهيم عليه السلام . والذي يحصل من ذلك هو آثار الرحمة والرضوان . فمن كانت في حقه أكثر كان أفضل

عليه وآله وسلم صلاة تشابه صلاة الله على الأنبياء من آل إبراهيم وعليه لكونه منهم ، وهي أنفع من الصلاة عليه وعلى آل الله لانضمام الأنبياء إليه صلى الله عليه وآله وسلم في المشبه به والمطلوب لآله صلى الله عليه وآله وسلم صلاة تشابه صلاته تعالى على آل إبراهيم الذين ليس فيهم نبي ، لما قاله الشارح من أن غير الأنبياء لا يساويهم فكيف يطلب لهم ما لا يمكن وقوعه فتأمل . قال ابن القيم : وهذا أحسن من كل ما تقدمه ، وأحسن منه أن يقال محمد صلى الله عليه وآله وسلم هو من آل إبراهيم عليه السلام بل هو خير آل إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم فهو داخل في آل إبراهيم ، فقولنا كما صليت على آل إبراهيم متناول للصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم . ثم قد أمرنا الله أن نصلي عليه وعلى آل خصوصاً بقدر ما صلينا عليه مع سائر آل إبراهيم عموماً وهو فيهم ، وبحصل لآله من ذلك ما يليق بهم ويبقى الباقي له صلى الله عليه وآله وسلم . وتقرير هذا أنه يكون قد صلى عليه خصوصاً ، وطلب له من الصلاة ما لآل إبراهيم وهو داخل فيهم ، ولا ريب أن الصلاة الحاصلة له دونهم فيطلب له من الصلاة هذا الأمر العظيم الذي هو أفضل مما لإبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم قطعاً وتظهر حينئذ فائدة التشبيه وخرج به على أصله وأن المطلوب من الصلاة بهذا اللفظ أعم من المطلوب له بغيره ، فإذا كان المطلوب بالدعاء إنما هو مثل المشبه به وله أوفر نصيب منه صار له من المشبه المطلوب أكثر مما لإبراهيم عليه السلام وغيره ، وانضاف إلى ذلك ما له من المشبه به من الحصة التي لم تحصل لغيره ، فظهر من هذا من فضله وشرفه على إبراهيم وعلى كل من آله وتبعه النبيون ما هو اللائق به ، وصارت هذه الصلاة دالة على هذا التفضيل وتابعه وهي من موجباته ومتصفاته ، فصلى الله عليه وعلى آل تسليماً كثيراً وجزاه عنا خير ما جرى نبيا عن أمته - انتهى . قلت : حاصل هذا الوجه أنه صلى المصلي عليه صلى الله عليه وآله وسلم صلاة مشبهة بصلاته تعالى على إبراهيم وآله ومحمد منهم فهو كما لو قال : اللهم صل على محمد كما صليت على النبيين والمرسلين ، فالمصلي هنا طلب له صلى الله عليه

الرابع : أن هذه الصلاة الأمر بها للتكرار بالنسبة إلى كل صلاة في حق كل حصل . فإذا اقتضت في كل مصلى حصول صلاة مساوية للصلاة على إبراهيم عليه السلام كان الحاصل للنبي ﷺ بالنسبة إلى مجموع الصلاة أضعافاً مضاعفة ، لا ينتهي إليها العدد والإحصاء (١)

فان قلت : التشبيه حاصل بالنسبة إلى أصل هذه الصلاة ، والفرد منها فالإشكال وارد (٢)

وآله وسلم صلاة تشبه صلاة الله على الأنبياء الذين محمد منهم ، فهو في قوة صل على محمد مثل صلاتك على الأنبياء ومحمد ، فقد طلب لإفراد محمد بصلاة تشابه الصلاة عليه وعلى النبيين ، وهذا مبنى على أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم داخل في آل إبراهيم قبل وجوده ، وأنها تشبه الصلاة على إبراهيم وآله منذ شرع الله الصلاة على إبراهيم وآله ، لأن الطلب هذا طلب صلاة تشبه بصلاة قد تحققت ووجدت ولا ضير في القول بذلك وفيه تأمل ، لأنه قد ورد بلفظ كما صليت على إبراهيم من دون ذكر آله ، إلا أن موجب طالباً في الفائدة . وعلى تقرير الكلام هذا فقد صح أن الصلاة على إبراهيم وآله أفضل من الصلاة على محمد وآله فيتم التشبيه بإلحاق الناقص بالكامل ، ثم على هذا كان يكفي أن يقال صل على محمد وآله كما صليت على آل إبراهيم كما هو رواية الأكثر فلا يبقى لذكر إبراهيم فائدة ، وقد معنا لك أنه يلزم أن يكون التشبيه بالصلاة على إبراهيم خاصاً بالصلاة على محمد دون آله ، ثم بعد هذا كله فيكون من التشبيه المقلوب

(١) قوله « لا ينتهي إليها العدد والإحصاء » أقول : قالوا ونظير هذا أن يهب ملك لرجل ألف درهم فيسأله كل واحد من رعيته أن يهب لرجل آخر أفضل منه فكل واحد قد سأله أن يعطيه ألفاً فحصل له من الألوف بعدد كل سائل ، وهذا هو الجواب الخامس الذي يأتي للشارح المحقق ومقرره

(٢) قوله « فان قلت التشبيه حاصل الخ » وجوابه أقول : هنا أورد أصحاب هذا القول على أنفسهم سؤالاً حاصله وجوابه أن التشبيه حاصل بالنسبة إلى أصل هذه الصلاة المطلوبة وكل فرد من أفرادها ، فالإشكال وارد كما هو ، وتقريره أن العطية

قلت : متى يرد الإشكال ، إذا كان الأمر للتكرار ، أو إذا لم يكن ؟ الأول : ممنوع . والثاني : مسلم ، ولكن هذا الأمر للتكرار بالاتفاق . وإذا كان للتكرار فالمطلوب من المجموع حصول مقدار ما لا يحصى من الصلاة بالنسبة إلى المقدار الحاصل لإبراهيم عليه السلام

الخامس : لا يلزم من مجرد السؤال لصلاة مساوية للصلاة على إبراهيم عليه السلام المساواة ، أو عدم الرجحان عند السؤال . وإنما يلزم ذلك لو لم يكن الثابت للرسول ﷺ صلاة مساوية لصلاة إبراهيم ، أو زائدة عليها . أما إذا كان كذلك فالمستول من الصلاة إذا انضم إلى الثابت المستقر للرسول ﷺ (١) ، كان المجموع زائداً في المقدار

التي يعطاها الفاضل لا بد أن تكون أفضل من العطية التي يعطاها المفضول ، فإذا سأله عطية دون ما يستحقه لم يكن ذلك لائقاً بمنصبه ، وأجابوا عليه بأن هذا الإشكال إنما يرد إذا لم يكن الأمر للتكرار ، فأما إذا كان له فالمطلوب من الأمة أن يسألوا الله تعالى له صلاة بعد صلاة كل صلاة فيها نظير ما حصل لإبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم ، فيحصل له من الصلاة ما لا يحصى مقداره بالنسبة إلى الصلاة الحاصلة لإبراهيم ، وهذا أيضاً ضعيف فإن التشبيه هنا إنما هو واقع في صلاة الله تعالى عليه لا في صلاة المصلي ، ومعنى هذا الدعاء اللهم أعطه نظير ما أعطيت إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم ، فالمستول له صلاة مساوية للصلاة على إبراهيم ، وكلما تكرر هذا السؤال كان معناه ذلك ، فيكون كل مصلي قد سأل الله أن يصلي عليه صلى الله عليه وآله وسلم صلاة دون ما يستحقها . وهذا السؤال والأمر به متكرر فهل هو إلا تقوية لجانب الإشكال ؟ ثم إن التشبيه واقع في أصل الصلاة وأفرادها ، ولا يغني جوابكم عنه بقضية التكرار شيئاً ، فإن التكرار لا يجعل جانب المشبه به أقوى من جانب المشبه كما هو مقتضى التشبيه ، فلو كان التكرار يجعله كذلك لكان الاعتذار به نافعاً ، بل التكرار يقتضي زيادة تفضيل المشبه به وقوته فكيف يشبه حينئذ بما هو دونه ؟ فاتضح ضعف هذا الجواب ، وبه تعرف ركة جواب الشارح المحقق عن السؤال الذي بقوله فإن قلت الخ

(١) قوله «إذا انضم إلى الثابت المقرر للرسول ، أقول : هذا يناسب أن يكون

على القدر المستول . وصار هذا في المثال كما إذا ملك إنسان أربعة آلاف درهم ، وملك آخر ألفين ، فسالنا أن يعطى صاحب الأربعة الآلاف مثل ما لذلك الآخر ،

مراده بالثابت هو الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم في ضمن الصلاة على آل إبراهيم الداخل صلى الله عليه وآله وسلم فيها دونهم ، وقوله فإذا ملك إنسان أربعة آلاف درهم - وهو هنا مثال ما ثبت له صلى الله عليه وآله وسلم - وملك آخر ألفين وهو ما ملك إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم من الصلاة فطلبنا لصاحب الأربعة الآلاف مثل الذى للآخر فتحصل له ستة آلاف ، قلت إلا أنه لا يخفى أن هذا يتم بعد تقرير أنه قد ثبت لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم صلاة قبل هذه الصلاة مثل ضعفى الصلاة التى قد حصلت لأبيه إبراهيم وأن أباه إبراهيم له مثل نصف ما قد تقرر لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم وطلبنا ذلك النصف إلى ضعفه لىكون لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم ستة ومن أين قد تقرر ذلك ؟ إذ الفرض أن هذه هى الصلاة التى أمرنا بها والسؤال فيها ، وهب أنه قد حصل له صلى الله عليه وآله وسلم بدخوله في آل إبراهيم جزء من الصلاة على آل إبراهيم فمن أين أنها ضعفا الصلاة على إبراهيم فليتأمل . فهذه خمسة أجوبة ذكرها الشارح المحقق ، وقد ذكرنا ما استحسسه ابن القيم ، فان الأجوبة ما عداه مدخولة ، وفي جوابه أيضاً ما عرفته . وأقرب الأجوبة أن الكاف للتعليل لا للتشبيه ، خطر لى هذا ثم رأيت في فتح البارى مثل بقوله ﴿ كما أرسلنا فيكم رسولاً ﴾ وعد عن أصل السؤال أجوبة منها الخمسة التى ذكرت في الشرح ، والوجه الذى اختاره ابن القيم

فائدة : اعلم أن أكثر الأحاديث الصحاح والحسان بل كلها مصرحة بذكر محمد وبذكر آل ، وأما في حق المشبه به وهو إبراهيم وآله فإنها جاءت بذكر آل إبراهيم أو بذكره فقط دون ذكر آل ، ولم يأت حديث صحيح فيه ذكر إبراهيم وآل إبراهيم كما أتى لفظ محمد وآل محمد ، ولم يأت الجمع بين إبراهيم وآله إلا في حديث رواه البيهقي في سننه ^(١) من حديث ابن مسعود بإسناد ضعيف ، ورواه الدارقطنى وقال إن إسناده

(١) قلت : قد ذكرها البخارى في صحيحه في كتاب بدء الخلق وكتاب المناقب عن =

وهو الألفان . فإذا حصل ذلك انضمت الألفان إلى أربعة آلاف ، فالجموع ستة آلاف وهي زائدة على المسئول الذى هو ألفان

حسن معضل ، وأخرجه ابن ماجه موقوفاً على ابن مسعود . وعامة الأحاديث الصحاح والحسان يقتصر فيها على ذكر الآل وإبراهيم فى الموضعين الصلاة والبركة أو الآل فى أحدهما أو إبراهيم فى الأخرى . والنسكتة فى ذلك أن الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكرت فى مقام الطلب والدعاء ، وأما الصلاة على إبراهيم فانما جاءت فى مقام الخبر وذكر الواقع ، والجملة الطلية الدعائية بسطها وتطويلها أنسب بمقام الدعاء والضراعة من اختصارها ، ولذا شرع تكرارها وإبداؤها وإعادتها ، والله يحب الملحين فى الدعاء ، فكلمة كثر العداء والتذلل والضراعة وإظهار الافتقار والاحتياج كان أحب إلى الله وأنبه فى إظهار العبودية ، ولذا تجد أدعية رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مطولة مكررة يغنى بعض ألفاظها عن بعض ، نحو اللهم اغفر لى ما قدمت وما أخرت وما أسررت وما أعلنت وما أنت أعلم به منى ونحوه ، ولو قيل ما أنت أعلم به منى لأغنى عن ذلك كله ، فهذا كله فى الطلب . وأما مقام الاخبار فهو خبر عن واقع قد مضى لا يحتمل الزيادة والنقصان فلم يكن فى زيادة اللفظ كثير فائدة ، بل الإيجاز والاختصار أولى وأنسب ، فلمذا جاء تارة بلفظ إبراهيم وأخرى بلفظ آله لأن كل واحد من اللفظين يدل على ما يدل عليه الآخر حيث ذكر إبراهيم وحده فلأنه الأصل فى الصلاة المخبر بها وآله تبع له ، وذكر المتبوع دال على ذكر التابع ومندرج فيه ومغن عن ذكره ، وحيث جاء لفظ آله فقط فلأنه داخل فى آله لما تقرر فى نحو ﴿ ادخلوا آل فرعون ﴾ ونحو ﴿ إلا آل لوط إنا لمنجهم أجمعين ﴾

فائدة أخرى : لم يتكلم المحقق على قوله « وبارك على محمد الخ » ، فلا غنى عن الإشارة إلى شئ من ذلك فنقول : البركة التمام والزيادة ، والتبريك الدعاء بها ، يقال باركة الله وبارك فيه وبارك عليه كلها فى القرآن ﴿ بورك من فى النار - وبارك فيها - =

= كعب بن عجرة . وسياقه اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد ، وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد ،

السادس من الكلام على الحديث قوله «إنيك حميد» بمعنى محمود^(١)، ورد بصيغة المبالغة^(٢)، أى مستحق لأنواع المحامد. و«مجد» مبالغة من ماجد^(٣).

وباركنا عليه وعلى إسحق) وهذا الدعاء هنا فى قوله «وبارك على محمد وعلى آل محمد الخ» يتضمن سؤال الله أن يعطى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وآله ما أعطاه إبراهيم وآله من الخير وإدامته وسعته، وقد قال تعالى فى إبراهيم ﴿وبشرناه بإسحق نبياً من الصالحين - وباركنا عليه وعلى إسحق﴾ وقال فيه وفى أهل بيته ﴿رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد﴾ وقد ظهرت بركته تعالى على إبراهيم وآله فانه تعالى جعل إبراهيم إماماً للعالمين كما قال ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾، ومنها أنه جعل على يديه عمارة بيته الذى جعله قبلة للناس وحجاً وقياماً للناس، والبركة على إبراهيم صلى الله عليه وآله وسلم لا تنحصر، ومنها أن جعل له لسان صدق إلى يوم الدين كما قال تعالى ﴿وتركنا عليه فى الآخرين سلام على إبراهيم﴾. وأما البركة فى بيته فظاهرة فانه لم يأت نبى إلى العالم إلا من بنيه. ثم منهم هذا الرسول الكريم خاتم الرسل وبركته على الأولين والآخرين فائضة وبركة آله واضحة، منهم الأئمة الأعلام وعلما الإسلام وبورك فيهم حتى ملأوا الدنيا وصاروا فى كل أفق هم أهل المراتب العلية، وهم آل إبراهيم وآل محمد تفرعوا من دوحة عظيمة وأنساب كريمة فظهرت بركة الله فيهم ببركات هذه الدعوات فى جميع الصلوات تخرج من فم كل إنسان شمله الإسلام والإيمان

(١) قوله «حميد بمعنى محمود» أقول: هو فعيل من الحمد، وأكثر ما يأتى فعيل فى أسمائه تعالى بمعنى فاعل كسميع وبصير وعليم وقدير. والمحمود هو من تعلق به حمد الحامدين، والحميد هو الذى له من الصفات وأسباب الحمد ما يقتضى أن يكون محموداً، وإن لم يحمده غيره فهو حميد فى نفسه

(٢) قوله «بصيغة المبالغة» أقول: أى باعتبار عرف علماء العربية، وإلا فإن صفاته تعالى لا يقال فيها ذلك، إذ المبالغة الادعاء للشئ غير ما يستحقه، وانه تعالى مستحق لكل ثناء بكل صيغة، ولا يحصى أحد ثناء عليه

(٣) قوله «مبالغة من ماجد» أقول: المجد يستلزم العظمة والسعة والإجلال

والمجد الشرف . فيكون ذلك كالتعليل لاستحقاق الحمد ^(١) بجميع المحامد . ويحتمل أن يكون حميد ، مبالغة من حامد ^(٢) ، ويكون ذلك كالتعليل للصلاة المطلوبة ، فإن

كما يدل عليه موضوعه في اللغة ، فهو دال على صفات العظمة والجلال . والحمد يدل على صفة الإكرام ، والله تعالى ذو الجلال والإكرام ، فالحمد والمجد إليهما يرجع الكمال كله ، فإن الحمد مستلزم الثناء والمحبة للحمود ، فمن أحببته ولم تكن عليه لم تكن حامداً له ، ومن أثبت عليه لغرض ولم تكن محباً له لم تكن مثنياً عليه . والله تعالى أحق من يجب وأحق من يثنى عليه ، فهذان الوصفان الكريمان إليهما مرجع أسمائهما الحسنی ، ولذا يقرن بينهما في كتابه كما يجمع بين صفتي الجلال والإكرام

(١) قوله « كالتعليل لاستحقاق الحمد ، أقول : أى لاستحقاق الله الحمد من خلقه ، وإنما قال كالتعليل لأنه لم يخرج مخرج صيغ التعليل ، ولكنه لما أثبت له التحيات والصلوات والطيبات والشهادة بالوحدانية ولرسوله بالنبوة وختم بهذين الوصفين كان في قوة استحقاق ربنا ما قدمناه من الثناء لأنه حميد مجيد

(٢) قوله « مبالغة من حامد ، أقول : فلا يكون بمعنى محمود ويكون مأخوذاً من حمد مبنياً للفاعل لا من محمد مبنياً للفعول ، والمعنى أنك حامد لمن أطاعك ، ومحمد أعظم من أطاعك فاحده بالصلاة عليه وعلى آله . وقوله « مجيد قريب من معنى شكور ، يريد أنه قد ثبت أن ربنا لغفور شكور ، والشكور الشاكر لغيره كالحميد الحامد له . وقوله « لزيادة الافضال والاعطاء ، يريد أن الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم توفى له من الحمد له والمجد ، فكان المصلى طلب من الله تعالى أن يزيد في حمده ومجده فذكر هذين الاسمين المناسبين له ، وهذا من كمال المناسبة فانه شرع للداعي أن يختم دعاءه باسم من أسمائه تعالى يناسب مطلوبه كما قال سليمان ﴿ هب لي ملكاً لا ينبغي لأحد من بعدي إنك أنت الوهاب ﴾ ونحوه ﴿ وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم ﴾ فلما كان المطلوب له صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الدعاء حمداً ومجداً بصلاة الله عليه فاسب أن يختم باسمي الحميد المجيد كما ختمه الله بذلك في قوله ﴿ رحمة الله وبركاته عليكم أهل البيت إنه حميد مجيد ﴾

الحمد والشكر متقاربان فحميد قريب من معنى شكور . وذلك مناسب لزيادة الافعال والاعطاء . لما يراد من الأمور العظام . وكذلك الحمد والشرف مناسبتة لهذا المعنى ظاهرة . و . البركة ، الزيادة والنماء من الخير . والله أعلم

* * *

١١٨ - الحديث الثالث : عن أبي هريرة ^(١) رضى الله عنه قال « كان رسول الله ﷺ يَدْعُو : اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ ، وَعَذَابِ النَّارِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ ^(٢) الدَّجَالِ ،

فائدة : اختلفت الروايات في ألفاظ التشهد كما عرفت مما أشار اليه الشارح المحقق وما نقلنا لفظ ما أشار اليه ، وكذلك اختلفت ألفاظ تعليمهم كيفية الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم كما قد أشرنا إلى شيء من ذلك ، وقد نبه العلماء إلى أن العمل في مثل ذلك من أنواع الاستفتاحات في الصلاة وأنواع الشهادات وأنواع الأدعية التي اختلفت ألفاظها وأنواع الأذكار بعد الاعتدالين من الركوع والسجود ، فذهب البعض إلى أنه يجمع بين ما ورد ، ورد هذا القول بأنه بدعة وأنه لم يأت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه جمعها ولا يدعى ذلك أحد ، بل الذى قاله المحققون : إن العبد مخير بأياها أتى فقد أصاب السنة . قالوا فان رجح للداعى بعضها عمل به وقدمه على المرجوح كما ذهب أئمة إلى تشهد ابن مسعود لذلك ، وآخرون إلى تشهد ابن عباس لذلك

(١) (الحديث الثالث) قوله « عن أبي هريرة الخ ، أقول : قال عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين : إن هذا الحديث من أفراد مسلم ، وأما النووى فعزاه فى شرح المذهب والاذكار إلى البخارى وكأنه أراد أصل الحديث

(٢) قوله « المسيح ، أقول : بفتح الميم وتخفيف السين المهملة ثم حاء مهملة ، يطلق هذا اللفظ على السيد عيسى بن مريم عليه السلام وعلى عدو الله الدجال ، لكن

وفي لفظ مسلم « إذا تَشَهَّدَ أَحَدُكُمْ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنْ أَرْبَعٍ ، يَقُولُ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ - ثُمَّ ذَكَرَ نَحْوَهُ »

في الحديث إثبات عذاب القبر . وهو متكرر مستفيض ^(١) في الروايات عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . والإيمان به واجب ^(٢) . و« فتنة المحيا ، ما يتعرض له الإنسان مدة حياته من الاقتتان بالدينا والشهوات والجهالات ، وأشدّها وأعظمها - والعياذ بالله تعالى - أمر الخاتمة عند الموت » ^(٣) ، و« فتنة المات ، يجوز أن

إذا أريد به الدجال قيد به وضبط بكسر الميم وتشديد السين ، أنكره الهروي وقال : هو تصحيف . وقال أبو داود هو بالتثقيب الدجال وبالتخفيف عيسى ، وضبطه بعضهم بالحاء المعجمة ، قال ابن ما كولا رده على شيخي المصوري بخاء معجمة ومعناه أن الله مسخه أى خلقه خلقاً ملعوناً . وقال ابن دحية في مجموع البحرين إنه خطأ ، واختلف في تلقيبه بالمسيح فقيل لكونه مسح العين وقيل يمسح الأرض إذا خرج ما عدا مكة والمدينة . وأما عيسى فلقب به لكونه خرج من بطن أمه مسحاً بالدهن ، وقيل لأن زكريا مسحه ، وقيل لأنه كان لا يمسح ذعاها إلا برى

(١) قوله « فيه إثبات عذاب القبر ، وهو متكرر مستفيض ، أقول : أحاديثه متواترة وقد سقناها في شرح أبيات التثبيت ^(١) وهو إجماع ، إنما خالف فيه ضرار ابن عمرو كما بيناه هناك

(٢) قوله « والإيمان به واجب ، أقول : أى التصديق بإخبار الرسول صلى الله عليه وآله وسلم به واجب لأنه إخبار الصادق والأئمة قائلون به ، إنما يمكن إنكاره عن بعض المعتزلة وغيرهم منهم شبويه ، ولكنه يوجد في كتب خصومهم نسبة إنكاره إليهم جميعاً وليس كذلك

(٣) قوله « عند الموت ، أقول : فيه إشارة إلى أن المات مصدر ميمي ولا بد

(١) أى في كتابه (جمع الثقات ، شرح أبيات التثبيت للسيوطي) المذكور في ثبت مؤلفات صاحب هذه الحاشية بأول الجزء الأول منها

يراد بها الفتنة عند الموت . أضيفت إلى الموت لقربها منه . وتكون فتنة الحيا - على هذا - ما يقع قبل ذلك في مدة حياة الإنسان وتصرفه في الدنيا فإن ما قارب شيئاً يعطى حكمه . فحالة الموت تشبه بالموت ، ولا تعد من الدنيا . ويجوز أن يكون المراد بفتنة المات فتنة القبر ، كما صح عن النبي ﷺ في فتنة القبر ^(١) ، كمثل - أو أعظم - من فتنة الدجال ، ولا يكون هذا متكرراً مع قوله « من عذاب القبر » ، لأن العذاب مرتب على الفتنة ، والسبب غير المسبب ، ولا يقال : إن المقصود زوال عذاب القبر . لأن الفتنة نفسها أمر عظيم . وهو شديد يستعاذ بالله من شره

والحديث الذي ذكره عن مسلم فيه زيادة كون الدعوات مأموراً بها بعد التشهد ^(٢) ، وقد ظهرت العناية بالدعاء بهذه الأمور ، حيث أمرنا بها في كل صلاة . وهي حقيقة بذلك ، لعظم الأمر فيها ، وشدة البلاء في وقوعها ، ولأن أكثرها - أو

من تقدير يصح به الكلام فقدّر عند الموت ، والمحيا مثل المات مصدر بمعنى الحياة ولذا قدر مدة

(١) قوله « كما صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » ، أقول : أخرجه البخاري من حديث أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما . هذا وقد قيل أراد بفتنة الحيا الآلام مع زوال الصبر ، وفتنة المات السؤال في القبر مع الحيرة ، وهو من العام بعد الخاص ، لأن عذاب القبر داخل تحت فتنة المات ، وفتنة الدجال داخلة تحت فتنة الحيا . وأخرج الحكيم الترمذي في نوادر الأصول عن سفيان الثوري أن الميت إذا سئل من ربك تراءى له الشيطان فيشير إلى نفسه : أنا ربك . فلماذا ورد سؤال التثبيت حين نسال . ثم أخرج بسند جيد إلى عمرو بن مرة : كانوا يستحبون إذا وضع الميت في القبر أن يقولوا : اللهم أعذه من الشيطان . وقد طولنا في هذا المعنى في شرحنا لآيات السيوطي المسماة بالتثبيت

(٢) قوله « مأموراً بها بعد التشهد » ، أقول : لقوله « إذا تشهد أحدكم فليستعذ » فإنه رتب الأمر على التشهد

كلها - أمور إيمانية غيبية ^(١) . ففكرها على الأنفس يجعلها ملكة لها ^(٢)
وفي لفظ مسلم أيضاً فائدة أخرى ، وهي تعليم الاستعاذة وصيقتها ^(٣) ، فانه قد
كان يمكن التعبير عنها بغير هذا اللفظ ، ولو عبر بغيره لحصل المقصود وامتل
الامر ^(٤) . ولكن الأولى قول ما أمر به الرسول ﷺ . وقد ذهب الظاهرية إلى
وجوب هذا الدعاء في هذا المحل ^(٥)

(١) قوله « إيمانية غيبية ، أقول : لأنه لا يستعيز منها إلا من صدق بها ، وهي
غيب كلها ، وكأنه ردد الأمر بين كونها كلها غيبية أو بعضها لتردده في فتنه الحيا فانها
قد تكون مشاهدة لوقوع المستعيز فيها أو مشاهدته حال من يقع فيها
(٢) قوله « ففكرها على الأنفس يجعلها ملكة لها » أقول : أى تكرر طلبها
في صلاة مع التصديق بها يصيرها ملكة للنفس . أى صفة مستقرة عندها ، وإنما قال
« على الأنفس ، دون أن يقول الألسن إشارة إلى أن العبارة لا عبرة بها ما لم تصدر
عن النفس وتصديقها بها

(٣) قوله « تعليم الاستعاذة وصيقتها ، أقول : هو عطف تفسيري ، واستفيد
تعليم الصيغة من قوله « فليقل ، إذ لو قال فليستعذلم يكن فيه تعليم للفظ الاستعاذة

(٤) قوله « ولو عبر بغيره لحصل المقصود الخ ، أقول : فيه تأمل ، إذ بعد
أمر الرسول بقول مخصوص لا يكون تمثيلاً محصلاً للمقصود إلا بإتيانه بلفظه ، ألا
ترى أنه لما علم بعض الصحابة الدعاء عند المنام وألقاه بلفظ وآمنت بنبيك ثم أملاه
عليه من لقنه فقال : وآمنت برسولك رد عليه صلى الله عليه وآله وسلم وقال : قل
وآمنت بنبيك اللفظ الذى لقنه ، اللهم إلا أن يكون الشارح المحقق أخذ هذا من
اختلاف لفظه صلى الله عليه وآله وسلم الذى كان يقوله حيث قال « من عذاب النار ،
ولفظه الذى أمر به حيث قال « من عذاب جهنم ، وأنه لو كان هذا اللفظ متعيناً لآتى
به صلى الله عليه وآله وسلم وكأنه استجوده حتى قال « ولكن الأولى ،

(٥) قوله « إلى وجوب هذا الدعاء في هذا المحل ، أقول : ظاهر الأمر معهم ،

وليعلم أن قوله عليه السلام « إذا تشهد أحدكم فليستعذ ، عام في التشهد الأول والآخر معاً ، وقد اشتهر بين الفقهاء استحباب التخفيف في التشهد الأول ^(١) وعدم استحباب الدعاء بعده ، حتى تسامح بعضهم في الصلاة على الآل فيه ^(٢) . ومن يكون إذا ورد تخصيصه بالآخر متمسكاً لهم ، من باب حمل المطلق على المقيد ، أو من باب حمل العام على الخاص . وفيه بحث أشرنا إليه فيما تقدم . والعموم الذي ذكرنا ^(٣) يقتضي الطلب بهذا الدعاء ^(٤) . فمن خصه فلا بد له من دليل راجح ^(٥) ، وإن كان نصاً فلا بد من صحته ^(٦) . والله أعلم

وسكوت الشارح عن الرد دليل أنه يختاره

(١) قوله « وقد اشتهر عن الفقهاء استحباب التخفيف ، أقول : وكأنه لم يرتض ما يروونه من أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان في التشهد الأوسط كأنما يقعد على الرضف وهي الحجارة المحماة ، وهو حديث أخرجه أحمد والترمذي عن ابن مسعود وقال حسن صحيح ، وتعقبه النووي بأنه منقطع وضعفه ابن دقيق العيد . انتهى من شرح المشكاة

(٢) قوله « حتى تسامح بعضهم في الصلاة على الآل فيه ، أقول : بل شاحح غيره في عدم الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم فيه ، وقال مالك : يصلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم في التشهد الأوسط وعلى آله ، والمشاحح هو الشافعي فإنه قال : تندب الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم في التشهد الأول دون آله

(٣) قوله « والعموم الذي ذكرناه ، أقول : العموم مستفاد من كلمة الشرط

(٤) قوله « يقتضي الطلب ، أقول : أى الطلب من الشارع لهذه الاستعادة في كل تشهد في الصلاة

(٥) قوله « فمن خصه فلا بد له من دليل راجح ، أقول : فإنه لا يخص العام إلا بذلك

(٦) قوله « وإن كان نصاً فلا بد له من صحته ، أقول : أى وإن كان المخصص لهذا العموم نصاً فلا بد من أن يكون صحيحاً ، وكأنه يريد ما شمل الحسن فإنه يخص به

١١٩ - الحديث الرابع : عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبي بكر الصديق رضي الله عنهم : أَنَّهُ قَالَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ : عَلَّمَنِي دُعَاءً أَذْعُو بِهِ فِي صَلَاتِي . قَالَ : قُلْ : اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا ^(١) . وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ . فَاعْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ ^(٢) . وَارْحَمْنِي ، إِنَّكَ أَنْتَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ،

هذا الحديث يقتضى الأمر بهذا الدعاء فى الصلاة من غير تعيين لمحلّه . ولو فعل فيها - حيث لا يكره الدعاء فى أى الأماكن كان - لجاز . ولعل الأولى أن يكون فى أحد موطنين : إما السجود ، وإما بعد التشهُّد . ^(٣)

(١) (الحديث الرابع) قال «كثيراً» أقول : يروى بالثلثة وهو أشهر ، وبالموحدة ، واختار النووى الجمع بينهما فيقول كثيراً كبيراً احتياطاً للتعبّد ومحافظة على ألفاظ الشارع ، وتبعه جماعة . وتعقب بأن الجمع بينهما لم يقله الشارع ، فالأولى أن يقال هذا تارة وهذا تارة . هذا ولا يخفى حسن هذا الترتيب فى هذا الدعاء فانه قدم نداء الرب واستعانتة ثم الاعتراف بالذنب بقوله «ظلمت نفسى» لأن الذنب ربما يكون مانعاً من الإحسان لا سيما مع الغفلة واللهو ، والاعتراف به أقرب إلى المحو ، ثم الإقرار بالتوحيد لله وحصر قضاء هذه الحاجة وهى غفران الذنب عليه بلا شريك ، فان الثناء على المستول وإلقاء أزمة المطلوب اليه وقصر الطلب عليه أقرب إلى الإجابة . وقد ورد فى الهدية «نعم الشئ» الهدية أمام الحاجة ، ثم السؤال لغفران الذنوب والرحمة التى لا يخرج منها شئ من أمور الدنيا والآخرة ، ثم الختم لهذا الدعاء بهذين الاسمين لزيادة الثناء والتضرع للمستول مع ما فيها من المناسبة

(٢) قوله «مغفرة من عندك» أقول : قال الطيبي : نكر المغفرة على أن المطلوب غفران عظيم لا يدرك كنهه ، ووصفه بكونه من عنده زيادة لذلك التعظيم ، لأن الذى يكون من عند الله لا يحيط به وصف

(٣) قوله «فى أحد الموطنين» أقول : وقيل الأولى الجمع بينهما فيدعى فى

فإنهما الموضعان اللذان أمرنا فيهما بالدعاء^(١) . قال عليه الصلاة والسلام : « وأما السجود فاجتهدوا فيه في الدعاء ، وقال في التشهد : وليتخير بعد ذلك من المسألة ما شاء ، ولعله يترجح كونه فيما بعد التشهد^(٢) ، لظهور العناية بتعليم دعاء مخصوص في هذا المحل

وقوله : « إنى ظلمت نفسي ظلماً كثيراً ، دليل على أن الإنسان لا يعزى من ذنب وتقصير ، كما قال عليه الصلاة والسلام : « استقيموا ، ولن تحصوا^(٣) » ، وفي

المحلين المذكورين ، قاله الفاكهاني رحمه الله

(١) قوله : « فأنهما الموضعان اللذان أمرنا فيهما بالدعاء ، أقول : أما محلات الدعاء في الصلوات التي ورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يدعو فيها فهي سبعة مواضع كما ذكره ابن القيم في زاد المعاد ، ويجمعها قولنا :

مواضع كانت في الصلاة لأحمد إذا ما دعا قد خصصوها بسبعة
عقيب افتتاح ثم بعد قراءة وحال ركوع واعتدال وسجدة
وبينهما بعد التشهد هذه مواضع تروى عن ثقات بصحة
ولكن الشارح المحقق ذكر ما أمر فيه بالدعاء وهما الموضعان المذكوران

(٢) قوله : « ولعله يترجح » ، أقول : هذا الترجيح معارض بالأمر بالدعاء في السجود ، ومؤكّد فيه بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : « فاجتهدوا » ، ويقول : « فقمنا فيه إجابة الدعاء » ، أخرجه مسلم ، وقوله : « أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد فأكثروا الدعاء » ، أخرجه مسلم ، والأحاديث بالأدعية الواردة عنه صلى الله عليه وآله وسلم في السجود كثيرة واسعة ، وحينئذ فلا حرج من الدعاء في الوطنين قاله الفاكهاني . وذكر ابن القيم في الهدى أن الموضع التي كان يدعو صلى الله عليه وآله وسلم فيها في الصلاة سبعة مواضع : الأول بعد تكبيرة الإحرام ، الثاني قبل الركوع بعد الفراغ من القراءة ، الثالث بعد الاعتدال من الركوع ، الرابع في حال الركوع ، الخامس في السجود ، السادس بين السجدين ، السابع بعد التشهد وقبل السلام . انتهى

(٣) قوله : « استقيموا ولن تحصوا » ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه أحمد وابن

الحديث « كل ابن آدم خطاء . وخير الخطائين التوابون »^(١) ، وربما أخذوا ذلك^(٢) من حيث الأمر بهذا القول مطلقاً من غير تقييد وتخصيص بحالة ، فلو كان ثمة حال لا يكون « فيها ظلم ولا تقصير » ، لما كان هذا الإخبار مطابقاً للواقع . فلا يؤمر به وقوله ﷺ « ولا يغفر الذنوب إلا أنت » ، إقرار بوحداية الباري تعالى ، واستجلاب لمغفرته بهذا الإقرار ، كما قال تعالى « علم أن له رباً يغفر الذنب ، ويأخذ بالذنب »^(٣) ، وقد وقع في هذا الحديث امثال لما أثني الله تعالى عليه^(٤)

ماجه والحاكم والبيهقي من حديث ثوبان رضى الله عنه صلى الله عليه وآله وسلم « استقيموا ولن تحصوا ، واعلموا أن خير أعمالكم الصلاة ، ولن يحافظ على الوضوء إلا مؤمن » ، وأخرجه ابن ماجه والطبراني عن ابن عمرو ، وأخرجه الطبراني أيضاً عن سلمة بن الأكوع

(١) قوله « وفي الحديث كل ابن آدم خطاء » ، أقول : هو حديث أخرجه أحمد والترمذي وابن ماجه والحاكم من حديث أنس بلفظه المذكور في الشرح

(٢) قوله « وربما أخذوا ذلك » ، أقول : أى كون الإنسان لا يخلو عن ذنب وتقصير ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر بهذا القول فى أى حال قيل به ، ولو فرضت حال لا يكون فيها ظلم ولا تقصير لما أطلق الأمر به صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : وفيه أن المطلق من حيث هو مطلق لا يلزمه الاستغراق فى الجهة التى ورد فيها ، بل هو طريقة العام ، وكأنه أخذه من قرينة المقام ، واستقراء أحوال ما مجبل عليه الأنام ، من ملابسة الخطايا والآثام ، التى لم يسلم منها حتى الأنبياء عليهم السلام

(٣) قوله « كما قال تعالى : علم أن له رباً يغفر الذنب » ، أقول : أخرجه الشيخان وغيرهما من حديث أبى هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « إن عبداً أصاب ذنباً فقال : يا رب إنى أذنبت ذنباً فاغفر لى ، فقال له ربه : علم عبدى أن له رباً يغفر الذنب ويأخذه بغفر له ، وفيه تكرار ذلك منه مراراً وأنه قال تعالى « قد غفرت لعبدى » الحديث

(٤) قوله « لما أثني الله تعالى عليه » ، أقول : أى على قائل هذا القول حيث جعله

في قوله ﴿آل عمران ١٣٥﴾ : والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ، ومن يغفر الذنوب إلا الله ^(١) ﴿

وقوله ﷺ : « ولا يغفر الذنوب إلا أنت ، كقوله تعالى ﴿ ومن يغفر الذنوب إلا الله ﴾ وقوله : « فاغفر لي مغفرة من عندك ، فيه وجهان . أحدهما : أن يكون إشارة إلى التوحيد المذكور ، كأنه قال : لا يفعل هذا إلا أنت ، فافعله أنت . والثاني - وهو الأحسن - أن يكون إشارة إلى طلب مغفرة متفضل بها من عند الله تعالى ، لا يقتضيها سبب من العبد ، من عمل حسن ولا غيره . فهي رحمة من عنده بهذا التفسير ، ليس للعبد فيها سبب . وهذا تبرؤ من الأسباب _____ باب ^(٢)

من صفات المتقين ، فانه عقب به قوله للمتقين ﴿ الذين ينفقون ﴾ - إلى قوله - والذين إذا فعلوا فاحشة ﴿ الآية . وفي هذا الحديث قد ذكر ظله لنفسه واستغفر لذنبه

(١) قوله ﴿ ومن يغفر الذنوب إلا الله ﴾ أقول : وإن كانت الآية في صورة الاستفهام لكنه استفهام إنكار ، معناه ولا يغفر ، ولذا جاء بكلمة الاستثناء

(٢) قوله وهذا تبرؤ من الأسباب ، أقول : أى على الوجه الأخير ، وليس المراد أن الأسباب لا أثر لها ، بل ما أمر بها تعالى إلا لربط مسبباتها كربط دخول الجنة على الإيمان والأعمال الصالحات ، وربط صيانة الدم والمال بكلمة التوحيد ، وما من شيء إلا ربط مسبه بسبب كربط المغفرة بالتوبة ، لكن مراد الشارح المحقق أنه ليس الطلب للمغفرة للدلال بالأعمال لأن الأعمال غير معلوم قبولها ولا سلامتها عما يعقبها مما يخل بها ويهضم جانب الاعتداد بها ، فالمغفرة من عنده فضلا ، فالكل من فضل الله تعالى ، جعل السبب وربط المسبب به وهداية العبد اليه كما قال ﴿ وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ﴾ ولذا قيل :

علقوا الفضل بأسباب التقى ما ترى الأسباب ما الأسباب فيها
ليس إلا الفضل فيها سبباً قف هنا إن شئت أو تزداد فيها

والإدلال بالأعمال والاعتقاد في كونها موجبة للثواب وجوباً عقلياً^(١). و«المغفرة»
الستر في لسان العرب. و«الرحمة» من الله تعالى عند المنزهين من الأصوليين عن
التشبيه^(٢)، إما نفس الأفعال التي يوصلها الله تعالى من الإناعام والإفضال إلى العبد،
وإما إرادة إيصال تلك الأفعال إلى العبد. فعلى الأول هي من صفات الفعل، وعلى
الثاني هي من صفات الذات

وقوله «إنك أنت الغفور الرحيم» صفتان ذكرتاهما للسلام على جهة المقابلة
لما قبله. فالغفور مقابل لقوله «اغفر لي» والرحيم مقابل لقوله «ارحمني» وقد وقعت
المقابلة هنا للأول بالأول، والثاني بالثاني. وقد يقع على خلاف ذلك^(٣)، بأن
يراعى القرب، فيجعل الأول للأخير. وذلك على حسب اختلاف المقاصد، وطلب
التفنن في الكلام. وما يحتاج إليه في علم التفسير: مناسبة مقاطع الآي لما قبلها^(٤)
والله أعلم

(١) قوله «وجوباً عقلياً» أقول: يشير إلى إبطال ما عليه المعتزلة من وجوب
الثواب عقلاً، وليس هذا محلاً للاستدلال على ذلك، ولا لتعيين الحق بمجرد دعوى
ليس عليها دليل بذلك، والأليق بهذا المقام ما حررناه في التبرؤ من الأسباب
والإدلال بالأعمال من عدم وثوق النفس بقبول صور الأعمال مع كثرة ما يعرض
لها من مفسداتها الموجبة لعدم قبولها، فالوقوف على هذا المقدار في هذا المحل أولى
وأبعد من نصب الدعوى بغير برهان. والله المستعان

(٢) قوله «والرحمة من الله عند المنزهين من الأصوليين» أقول: الحق في مثل
هذا إبقاء الصفات على حقائقها وظواهرها، وتفويض أمر التعلق في نسبتها إليه
وكيفيتها إلى من أحاط بكل شيء علماً. ولا حاجة إلى إقتراف سفسف من القول
بتخلص به مما يظن فيه إشكال من حيث قياس الذات المقدسة جل وعلا على حوادث
الكائنات التي تنزهت عن مماثلتها قائلين ﴿ليس كمنه شيء﴾

(٣) قوله «وقد يقع على خلاف ذلك» أقول: والأول يسمى لفأً ونشراً
مرتباً، والثاني لفأً ونشراً مشوشاً

(٤) قوله «وما يحتاج إليه في علم التفسير الخ» أقول: يشير إلى أن هذه المناسبة

١٢٠ - الحديث الخامس : عن عائشة رضى الله عنها قالت « ما صلى رسول الله ﷺ صلاة - بعد أن نزلت عليه (إذا جاء نصر الله والفتح) - إلا يقول فيها : سُبْحَانَكَ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ ^(١) ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ، وفي لفظ « كان رسول الله ﷺ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ : سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي ، »

المذكورة في خاتمة هذا الحديث لسابقته مما يحتاج إلى تتبع نظائره في مقاطع الآي وخواتمها ، وهى علم شريف ، وقد اعتنى به المفسرون وذكروا مسؤالات على ما خالف الظاهر وجاءت الخاتمة غير مطابقة ظاهراً لسابقه ، كما ذكروا في قوله تعالى حكاية عن المسيح عليه السلام (إن تعذبهم فإنهم عبادك ، وإن تغفر لهم فإنك أنت العزيز الحكيم) . فانه كان مقتضى الظاهر : فإنك أنت الغفور الرحيم ، وكما أورده أيضاً في قوله تعالى في قصة الخليل وسؤاله أن يريه الله كيف إحياء الموتى فقال تعالى (خذ أربعة من الطير - إلى قوله - ثم ادعهن يأتينك سعيًا ، واعلم ان الله عزيز حكيم) فانه كان مقتضى الظاهر : على كل شيء قدير . وذكروا في جواب الكل كلاماً نفيساً معروفاً في محله

(١) (الحديث الخامس) قال « وبحمدك » أقول : الواو إما للحال أو لعطف الجملة على الجملة سواء قلنا إضافة الحمد إلى الفاعل - والمراد من الحمد لازمه مجازاً وهو ما يوجب الحمد من التوفيق والهداية - ويكون من باب التعبير عن المسبب بالسبب ، فالسبب هو التوفيق والهداية . أو إلى المفعول ويكون معناه سبحت متلبساً بحمدى لك ، قال هذا الكرماني . وقيل الواو زائدة والباء متعلقة بسبحانك ، فيكون الكلام جملة واحدة . وقيل المراد سبح بلفظ حمدي لك ، لأن الحمد يتضمن التنزيه ، قال ابن الأثير : تسبيح الحمد أكمل من النسيح ، لأن فيه معنى التنزيه وزيادة ، والشارح قد أشار إلى بعض هذه المعاني

حديث عائشة فيه مبادرة الرسول ﷺ إلى امثال ما أمره الله تعالى به ،
وملازمته لذلك

وقوله « فسيح بحمد ربك »^(١) ، فيه وجهان . أحدهما : أن يكون المراد أن يسبح
بنفس الحمد لما يتضمنه الحمد من معنى التسبيح ، الذى هو التنزيه ، لاقتضاء الحمد نسبة
الأفعال المحمود عليها إلى الله تعالى وحده . وفى ذلك نفي الشراكة^(٢)

الوجه الثانى : أن يكون المراد : فسيح متلبساً بالحمد . فتكون الباء دالة على
الحال^(٣) . وهذا يترجح لأن النبي ﷺ قد سبىح وحمد بقوله « سبحانك وبحمدك » .
وعلى مقتضى الوجه الأول يكفى بالحمد فقط ، وكان تسبيح الرسول على هذا الوجه
دليلاً على ترجيح المعنى الثانى

وقوله « وبحمدك » ، قيل معناه : وبحمدك سبحت^(٤) . وهذا يحتمل أن يكون فيه

(١) قوله « وقوله فسيح بحمد ربك » ، أقول : أى فى الآية التى وقع فيها الأمر
بالتسبيح والحمد وإن لم تذكر هنا

(٢) قوله « وفى ذلك نفي الشراكة » ، أقول : استفادة نفي الشراكة من حيث إنه
أمر بالتسبيح بحمد ربه ، وحمد الله تعالى ورد بصيغة قصر الحمد فيها عليه فى قوله تعالى
(الحمد لله) فاقضى نفي الشراكة فى الأفعال المحمود عليها فأفاد الحمد التنزيه المستفاد من
التسبيح ، وعلى هذا فالأمور به قول الحمد لا غير ، والذى قاله صلى الله عليه وآله
وسلم هو الحمد والتسبيح ، وسيجعله الشارح مرجحاً للوجه الثانى

(٣) قوله « فتكون الباء دالة على الحال » ، أقول : أى مفيدة للتلبس الذى
استفيد أنه الحال حيث قال متلبساً ، وقد رجح هذا الوجه جمعه صلى الله عليه وآله
وسلم فى مقام امثال هذا الأمر بين الحمد والتسبيح إذ لو أريد الوجه الأول لكفى فى
الامثال إثباته بالحمد فقط

(٤) قوله « قيل معناه وبحمدك سبحت الخ » ، أقول : تقدم أن بحمدك صلة
سبح بحمد ربك أى أنه يتعلق متلبساً فليس متعلقه على التقديرين سبحت ، وكأنه أراد

حذف ، أى بسبب حمد الله سبحانه . ويكون المراد بالسبب هنا التوفيق والإعانة على التسبيح ، واعتقاد معناه . وهذا كما روى عن عائشة فى الصحيح ، بحمد الله لا بحمدك ، أى وقع هذا بسبب حمد الله ، أى بفضل وإحسانه وعطائه . فإن الفضل والإحسان سبب للحمد ، فيعبر عنهما بالحمد ^(١)

وقوله « اللهم اغفرلى » امثال لقوله تعالى ﴿ واستغفره ﴾ بعد امثال قوله ﴿ فسبح بحمد ربك ﴾ . وأما اللفظ الآخر : فإنه يقتضى الدعاء فى الركوع وإباحته . ولا يعارضه قوله عليه السلام « أما الركوع : فعظموا فيه الرب » ^(٢) ، وأما السجود

أن هذين التأويلين ذكرهما فى الآية وهذا التأويل فى الحديث ، والقول بأنه يتعلق الجار بسبب سبب . كما قاله الشارح - أمرين : أحدهما أن الباء سببية أى سبب بسبب حمد الله أى بتوفيقه وإعانتة على التسبيح سبب ، من باب :

والله لولا الله ما اهتدينا ولا تصدقنا ولا صلينا

ومنه قول عائشة فى حديث الإفك « بحمد الله لا بحمدك » أى نزلت برأتى من السماء بسبب حمد الله أى بفضل وإحسانه ، لا بحمدك أى لا بفضل وإحسانك

(١) قوله « فعبر عنهما بالحمد » أقول : من باب إطلاق المسبب على السبب مجازاً ، فقوله « فيه حذف » تسامح إذ مع الحمل على المجازية لا حذف ، أو كأنه يشير إلى أن فيه تأويلين أى من باب الحذف أو أنه مجاز

(٢) قوله « ولا يعارضه قوله عليه السلام : أما الركوع الخ » أقول : حديث عائشة هذا يعارض ظاهر هذا الحديث ، لأنه دعاء فى الركوع والمأمور فيه تعظيم الرب ، فأجاب بجوابين : الأول أن حديث عائشة أفاد جواز الدعاء فى الركوع وحديث « فعظموا فيه الرب » أفاد الأولوية فى الركوع قليلا لا كثيراً ، واعترضه الفقهاء قائلين هذا تعسف وإبطال لقول الفقهاء بالكراهة فى الركوع ، ولا جائز أن يريد الجواز مع الكراهة لأنه منزه عن فعل المكروه ، وادعاه أن يكون فى الركوع قليلا ممنوع سيما مع قول عائشة رضى الله عنها : كان يكثر أن يقول الدال على المداومة ، وتعقب بأن الشارح ذكر ما دل عليه الحديث ، وليس فيه منافاة صريحة لما ذكره

فاجتهدوا فيه بالدعاء ، فإنه يؤخذ من هذا الحديث الجواز . ومن ذلك الأولوية بتخصيص الركوع بالنعظيم . ويحتمل أن يكون السجود قد أمر فيه بتكثير الدعاء لإشارة قوله « فاجتهدوا » واحتمالها للكثرة . والذي وقع في الركوع من قوله « اغفر لى » ليس كثيراً . فليس فيه معارضة ما أمر به في السجود

وفي حديث عائشة الأول سؤال ، وهو أن لفظه « إذا » تقتضى الاستقبال وعدم حصول الشرط حينئذ ^(١) . وقول عائشة « ما صلى صلاة بعد أن نزلت عليه : إذا جاء نصر الله » يقتضى تعجيل هذا القول ، لقرب الصلاة الأولى التى هى عقيب نزول الآية من النزول . و « الفتح » أى فتح مكة . و « دخول الناس فى دين الله أفواجا » يحتاج إلى مدة أوسع من الوقت الذى بين نزول الآية والصلاة الأولى بعده

الفقهاء ، وأراد بمنع الكثرة عدم الزيادة على قوله « اللهم اغفر لى » فى الركوع الواحد ، وهو قليل بالنسبة إلى السجود المأمور فيه بالاجتهاد فى الدعاء المشعر بتكثيره ، ولم يرد أنه كان يقول ذلك فى بعض الصلوات دون بعض حتى يعترض بقول عائشة : كان يكثّر ، وأقول : لك أن تمنع قول الفقهاء إن الدعاء مكروه فى الركوع مسنداً له بدعائه فيه صلى الله عليه وآله وسلم ، فإن أراد إجماع الفقهاء عليه فهو مطالب بتصحيحه ، والدعاوى فيه كثيرة خالية عن البرهان منقوضة فى عدة موارد بوجود خلافات لجلة العلماء بحيث يترجح بها الجزم على عدم الوثوق بنقل الإجماع ، وقول الفاكهاني لا جائز أن يراد الجواز مع الكراهية مبين لما قاله الشارح من إفادة الحديث الأولوية ، فالظاهر عدم المنع من الدعاء فى الركوع كما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « وهو أن لفظ إذا يقتضى الاستقبال الخ » أقول : يريد أن الأمر بالتسبيح مرتب على حصول الشرط ، وهو مجيء نصر الله والفتح ، وعائشة رضى الله عنها قالت : إنه ما ترك هذا التسبيح الذى أمر به بعد نزول الآية ، ومعلوم أن عقب نزولها لم يكن قد حصل الشرط وإن مفروض أنه كان حاصلًا قبل نزولها فلا يقال فيه إذا جاء فإنه قد جاء ووقع ، وقد قالت يتأول القرآن أى يجعل قوله ذلك تأويلاً

وقول عائشة في بعض الروايات « يتأول القرآن ، قد يشعر بأنه يفعل ما أمر به فيه . فإن كان الفتح ودخول الناس في دين الله أفواجا حاصلًا عند نزول الآية ، فكيف يقال فيها « إذا جاء » ، وإن لم يكن حاصلًا فكيف يكون القول امتثالًا للأمر الوارد بذلك ، ولم يوجد شرط الأمر به ؟

وجوابه أن نختار أنه لم يكن حاصلًا على مقتضى اللفظ ^(١) . ويكون النبي ﷺ قد بادر إلى فعل المأمور به قبل وقوع الزمن الذي تعلق به الأمر فيه . إذ ذلك عبادة

للأمر المتوقف على حصول الشرط ، وحاصله أن مقتضى الأمر المرتب على الشرط أن لا يفعل المأمور به إلا بعد حصول شرطه وإلا لم يكن امتثالًا ، وقد حكمت عائشة أنه فعله عقب نزول الآية وهو قبل وقوع الشرط ، ثم قالت : انه يتأول القرآن ، ولا يتم أنه تأويل له إلا إذا حصل بما علق عليه

(١) قوله « وجوابه أن نختار أنه لم يكن حاصلًا إلخ ، أى يختار في الجواب أحد طرفي التردد وهو أن الفتح عند نزول الآية لم يكن حاصلًا كما يقتضيه لفظ إذا الدال على الاستقبال ، وفعله صلى الله عليه وآله وسلم لما أمر به مسارعة إلى ذلك لكونه طاعة وعبادة لا تختص بوقت ، فكان هذا القول منه عبادة تبرع صلى الله عليه وآله وسلم بها ، وليس امتثالًا لما أمر به ، فلما وقع الشرط كان فعله امتثالًا ، إلا أنه يرد عليه قول عائشة رضى الله عنها يتأول القرآن ، فإنها أخبرت بأن ذلك القول منه صلى الله عليه وآله وسلم كان تأويلًا لما أمر به ، فأجاب بأن مرادها أنه يفعل ما دل عليه لفظ القرآن من الطاعة المبتدأة تبرعًا ، ثم استمر فكان امتثالًا . قلت : ولا يخفى تسكفه ، وكان الأحسن أن يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم نزل ما سيقع مما أخبر الله تعالى أنه سيقع منزلة الواقع للقطع بوقوع ما علق به الأمر من باب ﴿ ونفخ في الصور ﴾ وأمثاله ، وهذا على تقدير أن الآية نزلت قبل الفتح ، وقال البرماوى : إن الذى عليه أئمة التفسير أن المراد بالفتح فتح مكة ، ونصر الله الانتصار على قريش ، وبدخول الناس في دين الله أفواجا أى زمرًا الإشارة إلى طوائف العرب وهم الذين دخلوا في دين الإسلام ، وأن الآية نزلت أيام التشريق في حجة الوداع انتهى .

وطاعة لا تختص بوقت معين . فاذا وقع الشرط كان الواقع من هذا القول - بعد وقوعه - واقعاً على حسب الامثال ، وقبل وقوع الشرط واقعاً على حسب التبرع . وليس في قول عائشة « يتأول القرآن ، ما يقتضى - ولا بد - أن يكون جميع قوله ﷺ واقعاً على جهة الامثال للأمور ، حتى يكون دالاً على وقوع الشرط ، بل مقتضاه أنه يفعل تأويل القرآن وما دل عليه لفظه فقط . وجاز أن يكون بعض هذا القول فعلاً لطاعة مبتدأة ، وبعضه امثالاً للأمر ^(١) . والله أعلم

* * *

باب الوتر ^(٢)

١٢١ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال

قلت : إذا تم هذا عاد الإشكال الآتى وهو الإتيان بإذا فى أمر قد انقضى وهى موضوعة للاستقبال ، وقد أخرج ابن جرير عن عطاء بن يسار : نزلت سورة ﴿ إذا جاء نصر الله والفتح ﴾ كلها بالمدينة . وأخرج ابن أبى شعبة وعبد بن حميد والبراء وأبو يعلى وابن مردويه والبيهقى فى الدلائل عن ابن عمر قال : نزلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم أوسط أيام التشريق بمنى وهى فى حجة الوداع . والاحاديث عن الصحابة تفيد أنها نزلت عليه هذه السورة بعد الفتح ، فبرد إشكال استعمال إذا للماضى الذى أشار اليه الشارح . وجوابه ما صرح به ابن هشام فى معنى اللبيب أن إذا تخرج عن الاستقبال فتجىء للماضى كما جاءت إذا للاستقبال وذلك كقوله ﴿ ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولوا ﴾ وقوله ﴿ وإذا رأوا تجارة أو لهواً انفضوا إليها ﴾ فيحمل الحديث على ذلك

(١) قوله « وجاز أن يكون بعض هذا القول فعلاً لطاعة مبتدأة ، أقول : هذا بعيد ، فإن ظاهر السياق أنه كله وقع امثالاً

(٢) (باب الوتر) فى القاموس : الوتر ويفتح ^(١) الفرد أو ما لم يشفع من العدد

(١) كذا ، ولعله بالكسر ويفتح

« سَأَلَ رَجُلٌ ^(١) النَّبِيَّ ﷺ - وَهُوَ عَلَى الْمَذْبَرِ - مَا تَرَى فِي صَلَاةِ اللَّيْلِ ؟
قَالَ : مَثْنَى ، مَثْنَى ^(٢) . فَإِذَا خَشِيَ أَحَدُكُمْ الصُّبْحَ صَلَّى وَاحِدَةً ، فَأَوْتَرَتْ
لَهُ مَا صَلَّى . وَإِنَّهُ كَانَ يَقُولُ ^(٣) : اجْمَلُوا آخِرَ صَلَاتِكُمْ بِاللَّيْلِ وَتَرَا ،
الكلام على هذا الحديث من وجوه :

أحدها : قوله ﷺ « صلاة الليل مثنى مثنى » ، أخذ به مالك رحمه الله في أنه لا يزداد في صلاة النفل على ركعتين . وهو ظاهر هذا اللفظ في صلاة الليل . وقد ورد حديث آخر ^(٤) « صلاة الليل والنهار مثنى مثنى » ، وإنما قلنا : إنه ظاهر اللفظ

(١) قال « رجل » ، أقول : وقع في معجم الطبراني أن السائل ابن عمر ، وتعقب ، ووقع عند المروزي أنه أعرابي

(٢) قال « مثنى مثنى » ، أقول : أى اثنين اثنين ، وهو غير منصرف لتكرر العدل فيه ، قال صاحب الكشف : وقيل للعدل والوصف ، وأما إعادة مثنى فللبالغة في التأكيد ، وزعم بعض الحنفية أن معنى مثنى أن يتشهد بين كل ركعتين ، ويرده تفسير ابن عمر راوى الحديث ، فعند مسلم أنه قال عقبه بن حريث : ما معنى مثنى مثنى ؟ قال : يسلم من كل ركعتين . وراوى الحديث أعلم بالمراد منه ، وتفسيره هو المتبادر إلى الفهم ، فإنه لا يقال في الرباعية مثلاً إنها مثنى

(٣) قال « وأنه كان يقول الخ » ، أقول : هو عطف على قوله « سأل رجل » ، فهو محكى بالقول عطف جملة على جملة ، فإن الهمزة مكسورة ، ويجوز فتحها بتقدير فعل نحو روى فيفتح مفعوله

(٤) قوله وقد ورد في حديث آخر ، أقول : أخرجه أصحاب السنن من حديث ابن عمر وصححه ابن خزيمة ، إلا أنه قد تعقبه أكثر الأئمة فأعلوها هذه الزيادة وهي قوله « والنهار » ، قالوا إن الحفاظ من أصحاب ابن عمر لم يذكروها عنه ، وحكم النسائي على راويها بأنه أخطأ فيها وهي من رواية علي الأزدي ، قال ابن معين من علي الأزدي حتى أقبل منه ؟

لأن المبتدأ محصور في الخبر^(١)، فيقتضى ذلك حصر صلاة الليل فيما هو مثنى . وذلك هو المقصود ، إذ هو يناقى الزيادة . فلو جازت الزيادة لما انحصرت صلاة الليل في المثنى . وهذا يعارضه ظاهر حديث عائشة الآتى^(٢) ، وقد أخذ به الشافعى^(٣) وأجاز الزيادة

(١) قوله : « لأن المبتدأ - وهو صلاة الليل - محصور في الخبر ، أقول : لأنه معروف بالإضافة وتعريفه يفيد قصره على الخبر بمعونة المقام

(٢) قوله : « ظاهر حديث عائشة الآتى ، أقول : فإن فيه أنه يوتر بخمس لا يجلس في شيء إلا في آخرها ، وجمع الجمهور بين الحديثين بأن حديث ابن عمر رضى الله عنهما للإرشاد إلى الأخف ، إذ السلام بين كل ركعتين أخف على المصلى من الأربع فافوقها لما فيه من الراحة غالباً وقضاء ما يعرض من أمر مهم ، وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم الفصل كما صح الوصل ، فالوصل في حديث عائشة الآتى وما في الصحيحين عن ابن عباس رضى الله عنهما أن الشعبي قال : سألت ابن عباس وعبد الله ابن عمر عن صلاة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالليل فقال : ثلاث عشرة^(١) ، منها ثمان ويوتر بثلاث ركعات ، والفصل بما أخرجه أبو داود وغيره من حديث عروة عن عائشة رضى الله عنها قالت : إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى ما بين أن يفرغ من العشاء إلى الفجر إحدى عشرة ركعة يسلم من كل ركعتين وإسناده على شرط الشيخين ، فيدل على جواز الأمرين الفصل والوصل ، من غير ترجيح لأحدهما على الآخر

(٣) قوله : « وقد أخذ به الشافعى ، أقول : أى بحديث عائشة رضى الله عنها الآتى ، فقال : يجوز الوصل من غير تعيين قدر ذلك . قلت : وهو توسع منه وتفريط فإن الصلاة كما تقدم أمر توقيفى لا يتجاوز ما ورد عن الشرع ، وهذا المقام أولى بالمنع من غيره لكن القياس فيه بالزيادة على ما ورد قياس في الأعداد ، وهو ممنوع كما قرره في الأصول ، فالظاهر في مثل هذا أن يقتصر في نافلة الوتر بخصوصها إلى سرد خمس أو سبع بحسب ما يصح به الدليل ، ولا يزداد على أربع في غيره من النوافل ، أما في

على ركعتين من غير حصر في العدد ، وذكر بعض مصنفى أصحابه شرطين في ذلك ، وحاصل قوله أنه متى تنفل بأزيد من ركعتين - شفعاً أو وترأ - فلا يزيد على تشهدين ^(١) . ثم إن كان المتنفل به شفعاً ، فلا يزيد بين التشهدين على ركعتين ^(٢) . وإن كان وترأ ، فلا يزيد بين التشهدين على ركعة . فعلى هذا إذا تنفل بعشر جلس بعد الثامنة . ولا يجلس بعد السابعة ، ولا بعد ما قبلها من الركعات . لأنه حينئذ يكون قد زاد على ركعتين بين التشهدين . فإذا تنفل بخمس - مثلاً - جلس بعد الرابعة ، وبعد الخامسة إن شاء ، أو بسبع فبعد السادسة والسابعة . وإن اقتصر على جلوس واحد في كل ذلك جاز . وإنما ألجأ إلى ذلك ^(٣) تشبيهه النوافل بالفرائض . والفريضة الوتر

النهار فلما ورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم « كان يصلى عند أن تزول الشمس أربعاً ثم أربعاً ثم أربعاً ، أخرجه الترمذى وغيره ، وأما الليل فالى حد ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم بلا زيادة ، وسيأتى له تحقيق في الحديث الثالث . وأما الفصل والوصل فقد اختلف السلف فيه في صلاة الليل أيهما أفضل ؟ قال الأثرم عن أحمد : الذى اختاره في صلاة الليل مثنى مثنى ، فان صلى بالنهار أربعاً فلا بأس ، وقال محمد بن نصر مثله ، قال : وقد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه أوتر بخمس لم يجلس إلا في آخرها إلى غير ذلك من الأحاديث . إلا أنا نختار أن يسلم من كل ركعتين لكونه أجاب به السائل

(١) قوله « فلا يزيد على تشهدين ، أقول : هذا أول الشرطين

(٢) قوله « فلا يزيد بين التشهدين على ركعتين الخ ، أقول : هذا ثانى الشرطين ، وهو قسمان : أولهما أنه إن تنفل بشفع فلا يزيد بعد التشهد الأول على ركعتين ، وثانيهما إن تنفل بوتر فلا يزيد بعد التشهد الأول على ركعة ، وقد أوضح ذلك بالمثال

(٣) قوله « وإنما ألجأ إلى ذلك ، أقول : أى ألجأ بعض مصنفى الشافعية إلى هذين الشرطين قياس النوافل على الفرائض ، وليس في الفرائض شفعية إلا وبعد التشهد الأول فيها ركعتان ، ولا وترية إلا وبعده ركعة . قلت : وكأنه يشترط هذا إذا

هى صلاة المغرب . وليس بين الشاهدين فيها أكثر من ركعة . والفرائض الشفع ليس بين الشاهدين فيها أكثر من ركعتين . ولم يتفق أصحاب الشافعى على هذا الذى ذكره

الوجه الثانى من الكلام على الحديث أنه كما يقتضى ظاهره عدم الزيادة على ركعتين ، فكذلك يقتضى عدم النقصان منهما . وقد اختلفوا فى التنفل بركعة فردة^(١) ، والمذكور فى مذهب الشافعى جوازه . وعن أبى حنيفة منعه ، والاستدلال به لهذا القول^(٢) كما تقدم ، وهو أولى من استدلال من استدل على ذلك بأنه لو كانت الركعة الفردة صلاة لما امتنع قصر صلاة الصبح والمغرب^(٣) ، فان ذلك ضعيف جداً

تشهد ، وإلا فانه لا يتعين عليه ذلك ، لثبوت أنه صلى الله عليه وآله وسلم أوتر بخمس لم يجلس إلا فى آخرها

(١) قوله « وقد اختلفوا فى التنفل بركعة » أقول : أى فيما عدا الوتر ، فان الحديث صريح أنه يوتر بهما

(٢) قوله « والاستدلال به لهذا القول » أقول : أى بهذا الحديث الذى فيه حصر صلاة الليل على مثنى مثنى ، فانه كما دل على عدم الزيادة على الاثنتين دل على عدم النقصان منهما

(٣) قوله « وهو أولى من الاستدلال على ذلك الخ » أقول : هو إشارة إلى استدلال الطحاوى للحنفية بهذا الدليل ، وإنما كان الاستدلال بالحديث أولى من هذا الاستدلال لأن الحديث قد أفاد بمفهومه ، وأما هذا فانه كلام لا دليل عليه ، فانه لا دليل على أنه لم يشرع قصر الفجر والمغرب إلا لكون الركعة الفردة ليست صلاة ، مع أنه لا يتم فى المغرب ، فانه يجوز أن يقصر منه ركعة ويبقى ركعتان ، فلذلك قال الشارح إنه استدلال ضعيف . هذا ولا يخفى أن حديث الباب فى صلاة الليل ، فلا يتم الاستدلال به على عدم النفل بركعة واحدة فى النهار ، وقد استدل بعض الشافعية لجواز النفل بركعة فردة بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « الصلاة خير موضوع » ، فمن شاء استكثر ومن شاء استقل ، صححه ابن حبان

الوجه الثالث : يقتضى الحديث تقديم الشفع على الوتر من قوله « صلاة الليل متى متى ، وقوله « توتر له ما صلى ، فلو أوتر بعد صلاة العشاء من غير شفع لم يكن آتياً بالسنة ^(١) ، وظاهر مذهب مالك أنه لا يوتر بركعة فردة هكذا من غير حاجة

الوجه الرابع : يفهم منه انتهاء وقت الوتر بطلوع الفجر من قوله « فاذا خشي أحدكم الصبح ^(٢) ، وفي مذهب الشافعي وجهان . أحدهما : أنه ينتهى بطلوع الفجر .

(١) قوله « لم يكن آتياً بالسنة ، أقول : فإن الاتيان بركعة لم يتقدمها شيء لا يسمى وتراً شرعياً ، لأن موضوعه أن يوتر ما قد صلى ، وقيل أن يقدم الشفع شرط في السكال لا في الصحة ، لما في حديث أبي أيوب مرفوعاً « الوتر حق ، فمن شاء أوتر بخمس ومن شاء بثلاث ومن شاء بواحدة ، أخرجه أبو داود والنسائي وصححه ابن حبان والحاكم ، وصح عن جماعة من الصحابة أنهم أوتروا بواحدة من غير تقدم نقل قبلها ذكرها بطرقها الحافظ في الفتح

(٢) قوله « من قوله فاذا خشي الصبح ، أقول : وأصرح منه ما رواه أبو داود والنسائي وصححه أبو عوانة وغيره من حديث ابن عمر ، وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « فاذا كان الفجر فقد ذهب كل صلاة الليل والوتر ، . وفي صحيح ابن خزيمة من حديث أبي سعيد مرفوعاً « من أدركه الصبح ولم يوتر فلا وتله ، ولكنه محمول على التعمد أو على أنه لا يقع أداء ، لما رواه الحاكم في المستدرک والبيهقي عن أبي هريرة مرفوعاً « إذا أصبح أحدكم ولم يوتر فليوتر ، ولما رواه أبو داود من حديث أبي سعيد مرفوعاً « من نسي الوتر أو نام فليصله إذا ذكره ، وحكى ابن المنذر عن جماعة من السلف أن الذي يخرج بالفجر وقته الاختيارى ويبقى وقت الضرورة إلى تمام صلاة الصبح ، وحكاها القرطبي عن مالك والشافعي وأحمد ، وتعقبه ابن تيمية بأن القضاء لا يثبت إلا بدليل ، وقد صح أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا غلبه عن وتره نوم أو وجع صلى من النهار ثلث عشرة ركعة ، أخرجه مسلم وغيره من حديث عائشة رضي الله عنها . قال ابن القيم : سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية يقول : في هذا دليل على أن الوتر يفوت بفوات محله ، فهو كتحية المسجد وصلاة الكسوف

والثاني : ينتهى بصلاة الصبح

والاستسقاء ، فالمراد به أن يكون آخر صلاة الليل وترأ ، كما أن المغرب آخر صلاة النهار . وحكى الحافظ ابن حجر عن محمد بن نصر أنه قال : لم نجد فى شيء من الأخبار أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى الوتر ولا أمر بقضائه ، ومن زعم أنه صلى الله عليه وآله وسلم - فى ليلة نومهم عن الصبح فى الوادى - قضى الوتر لم يصب . انتهى . وقيل : معنى قوله « إذا خشى أحدكم الصبح » أى وهو فى شفع فليصرف على وتر ، وهنا يبنى على أن الوتر لا يقتصر إلى نية . واعلم أنه استدل بقوله « صلى ركعة ، على أن فصل الوتر أفضل من وصله ، وتعقب بأنه ليس صريحاً فى الفصل ، فيحتمل أن يريد بقوله صلى ركعة واحدة أى مضافة إلى ركعتين مما مضى ، وأما الحنفية فقالوا : الإيتار بواحدة إنما يشرع لمن طرقة الفجر قبل أن يوتر فيكسنى بواحدة لقوله « إذا خشى الصبح » ، وتعقب بأنه مبنى على تعيين الوتر بثلاث ، ولا دليل عليه . واحتجت الحنفية على تعيين الوصل والاقتصار على ثلاث بأن الصحابة أجمعوا على أن الوتر بثلاث موصولة حسن جائز . واختلفوا فيما عداه ، فأخذنا بما أجمعوا عليه وتركنا ما اختلفوا فيه . وتعقب بما رواه أبو هريرة مرفوعاً وموقوفاً « لا توتروا بثلاث لتشبهوا بصلاة المغرب » ، وصححه الحاكم ، ونحوه من حديثه أيضاً مرفوعاً على شرط الشيخين ، وكذلك صحح الحاكم وابن حبان من طريق مقسم عن ابن عباس وعائشة رضى الله عنهم كراهية الوتر بثلاث ، وأخرجه النسائى أيضاً ، وبه نعرف أنه لا يتم ما ادعاه من إجماع الصحابة ، وقد عارض حديث النهى عن الإيتار بثلاث حديث عائشة عند الحاكم أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يوتر بثلاث لا يقعد إلا فى أخرهن ، وروى النسائى من حديث أبى بن كعب نحوه ولفظه « يوتر بسبع اسم ربك الأعلى وقل يا أيها الكافرون وقل هو الله أحد ، ولا يقعد إلا فى أخرهن » ، وهى فى عدة طرق أن السور الثلاث فى ثلاث ركعات ، والجمع بينه وبين حديث النهى أن يحمل النهى على صلاة الثلاث بتشهدين ، وقد فعله السلف فروى عن ابن عمر أنه كان ينهض فى الثانية من الوتر بالتكبير ، ومثله روى عن عمر وعن طلوس

الوجه الخامس : قد يستدل بصيغة الأمر ^(١) من يرى وجوب الوتر . فان كان يرى بوجوب الوتر كونه آخر صلاة الليل فاستدلال قريب ، ولا أعلم أحداً قال ذلك . وإن كان لا يرى بذلك ، فيحتاج أن يحمل الصيغة على الندب . ولا يستقيم الاستدلال بها على وجوب أصل الوتر عند من يمنع من استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز ، وإلا كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز في لفظة واحدة ، وهي صيغة الأمر

الوجه السادس : يقتضى الحديث أن يكون الوتر آخر صلاة الليل ^(٢) . فلو أوتر ثم أراد التنفل ، فهل يشفع وتره بركعة أخرى ^(٣) ثم يصلي ؟ فيه وجهان للشافعية وإن لم يشفعه بركعة ثم تنفل ، فهل يعيد الوتر أخيراً ؟ فيه قولان للمالكية . فيسكن كل واحد من الفريقين أن يستدل بالحديث بعد تقديم مقدمة لكل واحد منهما يحتاج إلى إثباتها . أما من قال إنه يشفع وتره ، فيقول : الحديث يقتضى أن يكون آخر صلاة

(١) قوله « بصيغة الأمر » أقول : أى بقوله « اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً » ، فانه ظاهر في إيجاب جعل آخر صلاة الليل وتراً ، وهذا هو الذى قال الشارح لا يعلم قائلًا به ، وإذا كان لا قائل بوجوب ذلك كان الأمر للندب ، ولا يكون دليلاً على إيجاب الوتر ، وإلا كان جمعاً بين الحقيقة والمجاز وليس بجائز

(٢) قوله « أن يكون الوتر آخر صلاة الليل » أقول : استشكل ذلك بما وقع عند مسلم من حديث عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي ركعتين بعد الوتر وهو جالس ، فقال بعض أهل العلم : إن الأمر بقوله « اجعلوا آخر صلاتكم وتراً » أمر لمن أوتر آخر الليل ، وأنه لا بأس بهما إذا لم يكن الإيتار آخر الليل . وذهب آخرون إلى أن الركعتين المذكورتين ركعتا الفجر يعمده قولها جالساً ، فسا أثر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يصليهما من قعود . وأجاب النووي بأنه صلى الله عليه وآله وسلم فعله ليبان جواز التنفل بعد الوتر ، وجواز التنفل جالساً

(٣) قوله « فهل يشفع وتره بركعة أخرى » أقول : أى يصلي ركعة واحدة لتضاف إلى وتره الأول فيصير شفعا

الليل وترأ . وذلك يتوقف على أن لا يكون قبله وتر ، لما جاء في الحديث ، لا وتران في ليلة ^(١) ، فلو لم عن ذلك أن يشفع الوتر الأول . فإنه إن لم يشفعه وأعاد الوتر لزم وتران في ليلة ، وإن لم يعد الوتر لم يكن آخر صلاة الليل وترأ ، وأما من قال : لا يشفع ولا يعيد الوتر فلأنه منع أن ينعطف حكم صلاة على أخرى بعد السلام ^(٢) والحديث ، وطول الفصل ، إن وقع ذلك . فإذا لم يجتمعا ^(٣) فالحقيقة أنهما وتران ، ولا وتران في ليلة ، فامتنع الشفع ^(٤) . وامتنع إعادة الوتر أخيراً ^(٥) ، ولم يبق إلا مخالفة ظاهر قوله عليه السلام ، اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترأ ^(٦) ، ولا يحتاج إلى الاعتذار عن قوله ﷺ ، لا وتران في ليلة ^(٧) . وهو محمول على الاستحباب ، كما أن

(١) قوله ، لا وتران في ليلة ، أقول : أخرجه النسائي وابن خزيمة وغيرهما من حديث طلق بن علي ، قال الحافظ ابن حجر : إنه حديث حسن

(٢) قوله ، أن ينعطف حكم صلاة على أخرى بعد السلام ، أقول : فلا تنعطف الركعة الفردة التي أتى بها على وتره فلا يصير بها شفعاً

(٣) قوله ، فإذا لم يجتمعا ، أقول : أي الركعة الفردة والوتر الذي قبلها ، ومعنى عدم اجتماعهما أنها لا تنعطف الركعة الفردة على الوتر الأول فلا يصير شفعاً بها ولا هي به فتكون هي وترأ وهو قبلها وتر ، وهو المحذور الذي نهى عنه ، لا وتران في ليلة ،

(٤) قوله ، فامتنع الشفع ، أقول : لأنها لم تنعطف الركعة على ما قبلها

(٥) قوله ، وامتنع إعادة الوتر أخيراً ، أقول : لأنه يكون مع الأول وتران في ليلة وهو المنهى عنه

(٦) قوله ، فلم يبق إلا مخالفة ظاهر قوله : اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترأ ، أقول : أي لم يبق لمن أراد التطوع في الليل بعد إيتائه إلا أن يتطوع شفعاً ويكون آخر صلاته بالليل غير وتر ، ويحمل الأمر على الاستحباب كما قاله الشارح

(٧) قوله ، ولا يحتاج إلى الاعتذار عن قوله : لا وتران في ليلة ، أقول : لأنه لم يخالف ذلك إنما خالف ، اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وترأ ،

الامر بأصل الوتر كذلك، وترك المستحب أولى من ارتكاب المكروه^(١)، وأما من قال بالإعادة فهو أيضاً مانع من شفع الوتر الأول^(٢) محافظة على قوله عليه السلام «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً»، ويحتاج إلى الاعتذار عن قوله «لا وتران في ليلة»، واعلم أنه ربما يحتاج في هذه المسألة إلى مقدمة أخرى. وهو أن التنفل بركعة فردة هل يشرع؟ فعليك بتأمله^(٣)

١٢٢ — الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها قالت «من كلَّ الليل^(٤) أوتر رسول الله ﷺ : من أول الليل، وأوسطه، وآخره.

(١) قوله «وترك المستحب أولى من ارتكاب المكروه»، أقول : فان جعل آخر صلاة الليل وتراً مستحب، والجمع بين الوترين في ليلة مكروه لأنه منهي عنه

(٢) قوله «وهو أيضاً مانع من شفع الوتر الأول»، أقول : القائلون بأنه لا يتم انعطاف الركعة الفردة على الشفع قبلها منهم من قال : لأنه لا يعيد الوتر وهو من مضى حكاية ذلك عنه، ومنهم من قال يعيد الوتر محافظة على أن يكون آخر صلاته بالليل وتراً إلا أنه قد خالف حديث «لا وتران في ليلة»، فيحتاج إلى الاعتذار عنه، ولم يشر الشارح إلى وجه عنده كما أشار إلى وجه عند من قال إنه لا يعيد الوتر بأنه حمل الأمر في قوله «اجعلوا آخر صلاتكم بالليل وتراً»، على الاستحباب، وإلى عدم الإعادة للوتر ذهب الأكثر فقالوا : من أوتر ثم أراد النفل يصلي شفعا ما أراد ولا ينقص وتره، وذلك عملاً بحديث «لا وتران»

(٣) قوله «إلى مقدمة أخرى وهي أن التنفل الخ»، أقول : لأنه يتوقف جعل الوتر الذي قد أوتره شفعا على صلاة ركعة فردة يضيفها إليه ليصير بها شفعا كما أشار إليه الشارح أولا، والتنفل بركعة فردة تقدم الكلام فيه

(٤) (الحديث الثاني) قال «من كلَّ الليل»، أى من كل جزء من أجزاء الليل، وهذا لفظ مسلم، وليس في البخارى لفظ «من»، بل لفظه «كل الليل»، وكذلك قولها

وَأَنْتَهَى وَتَرَهُ إِلَى السَّحَرِ^(١)،

اختلفوا في أن الأفضل تقديم الوتر في أول الليل ، أو تأخيرهُ إلى آخره ؟ على وجهين لأصحاب الشافعيؒ ، مع الاتفاق على جواز ذلك . وحديث عائشة يدل على الجواز في الأول والوسط والآخر ، ولعل ذلك كان بحسب اختلاف الحالات^(٢) ومطروه الحاجات . وقيل : بالفرق بين من يرجو أن يقوم في آخر الليل وبين من يخاف أن لا يقوم ، والأول : تأخيرهُ أفضل ، والثاني : تقديمهُ أفضل ، ولا شك أنا إذا نظرنا إلى آخر الليل من حيث هو كذلك كانت الصلاة فيه أفضل من أوله^(٣) ،

« من أول الليل وأوسطه وآخره ، هي من أفراد مسلم ، والمصنف تبع في عزوه الحديث للشيخين الحميدي ، وهو وهم ، فليس هذا من ألفاظ البخاري ، وإنما قدرناه بكل جزء . ولم نقل بكل ثلث كما قسمه إلى أول الليل وأوسطه وآخره إشارة إلى أن الأمر فيه تقريبي لا تحديدي كما يدل عليه قوله ﴿ قم الليل إلا قليلا ، نصفه أو انقص منه قليلا أوزد عليه ﴾

(١) قال « إلى السحر » ، أقول : ضبطه ابن أبي الصيف بالسدس الآخر ، قال أهل اللغة : الليل اثنا عشرة ساعة أولها الشفق وآخرها السحر

(٢) قوله « كان بحسب اختلاف الحالات » ، أقول : في فتح الباري حيث أوتر في أوله لعله كان وجماً ، وحيث أوتر في وسطه لعله كان مسافراً ، وأما وتره آخره - وكأنه كان غالب أحواله - فلما عرف من مواظبته على الصلاة في أكثر الليل في السحر

(٣) قوله « ولا شك أنا إذا نظرنا إلى آخر الليل إلخ » ، أقول : تأخير الصلاة إلى آخر الليل هو غالب أحواله وهديه المعروف المستمر عليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وورد فيه بخصوصه ما رواه جابر رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله ، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل ، فإن صلاة آخر الليل مشهودة » ،

لكن إذا عارض ذلك احتمال تفويت الأصل قدمناه على فوات الفضيلة . وهذه قاعدة قد وقع فيها خلاف ، ومن جملة صورها ما إذا كان عادم الماء يرجو وجوده في آخر الوقت ، فهل يقدم التيمم في أول الوقت إحرازاً للفضيلة المحققة أم يؤخره إحرازاً للوضوء ؟ فيه خلاف . والمختار في مذهب الشافعي أن التقديم أفضل . فعليك بالنظر في التنظير بين المسألتين ، والموازنة بين الصورتين ^(١)

* * *

١٢٣ - الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها قالت « كان رسول

(١) قوله « فعليك بالنظر في المسألتين والموازنة بين الصورتين » أقول : تحقيق وجه المشابهة في الحكمين فيما بين المسألتين هو اجتماعهما من حيث إن في التأخير مظنة الإتيان بالأفضل من الصلاة بالوضوء والصلاة آخر الليل ، وخوف فوات الأصل بتقديمهما للعدر المانع من عدم الماء أو استمرار النوم إلى خروج وقت الوتر ، ووجه افتراق الحكمين في المسألتين هو من حيث إن التأخير لصلاة الليل مطلقاً مع عدم ظن المانع أفضل ، وتقديم الصلاة مع عدم العذر أفضل ، فاختلف الحكمان بذلك فكان تعجيل الصلاة الفريضة في أول الوقت مرجحاً بالتيمم على ظن وجود الماء في آخره ، وعاليه ورد ما أخرجه أبو داود والحاكم والدارمي من حديث أبي سعيد أن رجلين تيمما في سفر ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم للذي لم يعد « أصبت السنة » . وورد على تأخير صلاة الليل حديث جابر المتقدم « من خاف أن لا يقوم من آخر الليل فليوتر أوله ، ومن طمع أن يقوم آخره فليوتر آخر الليل فان صلاة آخر الليل مشهودة ، فدار الحكم في المسألتين على ترجيح العمل بالأفضل من غير اعتبار ظن المانع ، وهو ترجيح لمصلحة الفضيلة المتيقنة من تقديم الصلاة على مصلحة تأخيرها بالوضوء المظنون عند وجود الماء ، ولم يكن ثمة فضيلة في صلاة الليل متيقنة يرجح بها كان الأفضل اعتبار الفضيلة المظنونة . هذا تحقيق المقام ، والله ولي التوفيق

الله ﷺ يُصَلِّي مِنَ اللَّيْلِ ^(١) ثَلَاثَ عَشْرَةَ رَكْعَةً . يُؤْتِرُ مِنْ ذَلِكَ بِخَمْسٍ ،
لَا يَجْلِسُ فِي شَيْءٍ إِلَّا فِي آخِرِهَا ^(٢) ،

هذا - كما قدمناه - يُتمسك به في جواز الزيادة على ركعتين في النوافل . وتأوله
بعض المالكية ^(٣) بتأويل لا يتبادر إلى الذهن ، وهو أن حمل ذلك على أن الجلوس
في محل القيام لم يكن إلا في آخر ركعة ، كأن الأربع كانت الصلاة فيها قياماً ،
والأخيرة كانت جلوساً في محل القيام ، وربما دل لفظه على تأويل أحاديث قدمها - هذا
منها - بأن السلام وقع بين كل ركعتين ^(٤) ، وهذا مخالف للفظ ، فإنه لا يقع السلام

(١) (الحديث الثالث) قال : كان يصلي من الليل ، أقول : أعلم أنها قد اختلفت
ألفاظ الرواة لهذا الحديث عن عائشة إلى ثمان روايات مختلفة أعدادها ، ففي بعضها
كان يصلي من الليل ثلاث عشرة ركعة منها الوتر وركعتا الفجر ، وفي بعضها ما زاد في
رمضان ولا غيره على إحدى عشرة ركعة يصلي أربعاً ثم أربعاً ثم ثلاثاً ، وفي لفظ
كانت صلاته عشر ركعات ويوتر بسجدة ، وفي لفظ كان يصلي سبع ركعات . إلى غير
ذلك . ولما اختلفت ألفاظه قال بعض العلماء إنه حديث مضطرب ، حكى ذلك ابن
عبد البر والقرطبي وغيرهما ، ورواه القرطبي بعد حكايته وقال : يحمل ذلك على أنه
فعله صلى الله عليه وآله وسلم كله في أوقات متعددة وأحوال مختلفة بحسب النشاط
وليبيان الجواز

(٢) قال : لا يجلس في شيء إلا في آخرها ، أقول : قال عبد الحق في الجمع بين
الصحيحين إن البخاري لم يخرج هذا اللفظ ، وأما الحميدي فجعله من المتفق عليه ،
والأول الصواب

(٣) قوله : تأوله بعض المالكية ، أقول : ليوافق حديث : صلاة الليل مثني
مثني ، كما سلف

(٤) قوله : بأن السلام وقع بين ركعتين ، أقول : فهي ثنائية ، وهذا في غاية
من البعد والتكلف ، لا يذهب إليه إلا متعسف كما أشار إليه الشارح

بين كل ركعتين إلا بعد الجلوس ، وذلك ينافيه قولها ، لا يجلس في شيء إلا في آخرها ،
وفي هذا نظر

واعلم أن محط النظر هو الموازنة بين الظاهر من قوله عليه السلام ، صلاة الليل
مثنى مثنى ، في دلالة على الحصر ، وبين دلالة هذا الفعل على الجواز ، والفعل يتطرق
إليه الخصوص (١) ، إلا أنه بعيد لا يصار إليه إلا بدليل . فبقى دلالة الفعل على
الجواز (٢) معارضة بدلالة اللفظ على الحصر . ودلالة الفعل على الجواز عندنا
أقوى . نعم يبقى نظر آخر ، وهو أن الأحاديث دلت على جواز أعداد مخصوصة (٣) ،

(١) قوله ، يتطرق إليه الخصوص ، أقول : أي انه قد يكون للعدر ، ولكن
الأصل عدمه كما قال الشارح إنه لا يصار إليه إلا بدليل

(٢) قوله ، فيبقى دلالة الفعل على الجواز ، أقول : أي إذا لم يقم على الخصوص
دليل فيبقى دلالة فعله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة موصولة معارضة بالحصر
المستفاد من قوله ، صلاة الليل مثنى ، ولكن دلالة الحصر مفهوم فدلالة الفعل أقوى
منها فيستفاد من منطوق ، صلاة الليل مثنى ، ومن فعله صلى الله عليه وآله وسلم للصلاة
موصولة جواز الأمرين .

(٣) قوله ، على أعداد مخصوصة ، أقول : قال المحاملي صلاته صلى الله عليه
وآله وسلم الوتر ستة أنواع : ركعة واحدة ، وثلاث ركعات مفصولة ، وخمس
ركعات لا يقعد إلا في آخرهن ويسلم ، وبسبع يقعد في السادسة ولا يسلم ثم يقوم
إلى السابعة فيتمها ، وتسع ركعات يتشهد في الثامنة ولا يتمها ثم يقوم إلى التاسعة فيتمها ،
وأحدى عشرة ركعة ويسلم من كل ركعتين ثم يأتي بواحدة . قال أبو محمد بن حزم
في المجلي وشرحه : الوتر وتهجد الليل ينقسم ثلاثة عشر وجهاً أيما فعل أجزأه ،
وأحبها إلينا وأفضلها أن يصلي ثنتي عشرة ركعة يسلم من كل ركعتين ثم يصلي واحدة
ويسلم . الثاني يصلي ثمان ركعات يسلم من كل ركعتين منها ثم يصلي خمساً متصلات
لا يجلس إلا في آخرهن . الثالث عشر ركعات يسلم من آخر كل ركعتين ثم يوتر
بواحدة . الرابع يصلي ثمانية يسلم من كل ركعتين ثم يوتر بواحدة . الخامس ثمان

فاذا جمعناها ونظرنا أكثرها ، فما زاد عليه - إذا قلنا بجوازه - كان قولاً بالجواز مع اقتضاء الدليل منعه ^(١) من غير معارضة الفعل له

فلتأمل أن يقول : يعمل بدليل المنع ^(٢) حيث لا معارض له من الفعل ، إلا أن

ركعات لا يجلس في شيء منهن جلوس تشهد إلا في آخرها ، فإذا جلس فيه وتشهد قام من غير سلام فأتى بركعة يجلس ويتشهد ويسلم . السادس ست ركعات يسلم في آخر كل ركعتين منها ويوتر بسابعة . السابع سبع ركعات لا يجلس ولا يتشهد إلا في آخر السادسة منهن ثم يقوم من غير تسليم فيأتي بالسابعة ثم يجلس ويتشهد ويسلم . الثامن سبع ركعات لا يجلس جلوس تشهد إلا في آخرها ، فإذا كان في آخرها جلس وتشهد وسلم . التاسع أربع ركعات يسلم من كل ركعتين ثم يوتر بواحدة . العاشر خمس ركعات متصلات لا يجلس ولا يتشهد إلا في آخرها . الحادي عشر أن يصلي ثلاث ركعات يجلس في آخر الثانية ويتشهد ويسلم ثم يأتي بواحدة ويتشهد ويسلم . الثاني عشر ثلاث ركعات يجلس في الثانية ثم يقوم من غير تسليم ويأتي بالثالثة ويقعد ويتشهد وسلم كصلاة المغرب وهو اختيار أبي حنيفة لحديث عائشة إنه كان صلى الله عليه وآله وسلم لا يسلم في ركعتي الوتر . الثالث عشر أن يأتي بركعة فقط وهو قول الشافعي لحديث ابن عباس رضي الله عنهما أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : الوتر ركعة من آخر الليل ، ومثله عن ابن عمر . ثم قال ابن حزم : هذا كل ما صح عندنا ولو صح عندنا زيادة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لقلنا بها . انتهى . وقد سرد أدلة الأقوال بأسانيدها ورأيناه يطول سردها فاكفينا بما أفادت وهو ما ذكره

(١) قوله « مع اقتضاء الدليل منعه » أقول : الدليل هو الاختصار على عدد

معين ، فنفس الاختصار اقتضى منع الزيادة على غاية ما اقتصر عليه

(٢) قوله « فيعمل بدليل المنع » أقول : فلا يجوز الزيادة على ما انتهى إليه

العدد الذي أتى به صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنه لم يعارضه فعل يدل على خلافه .
وحينئذ فلا تجوز الزيادة إلا أن يقوم لإجماع على جوازها كان يقوم دليل على أن الأعداد المخصوصة التي ثبت فعلها ملغاة عن اعتبارها ، وإذا كان الحكم الذي دل عليه

يصد عن ذلك إجماع ، أو يقوم دليل على أن الأعداد المخصوصة ملغاة عن الاعتبار .
ويكون الحكم الذى دل عليه الحديث مطلق الزيادة . فهنا يمكن أمران :

أحدهما أن نقول : مقادير العبادات يغلب عليها التعبد ، فلا يجوز أن المقصود
لا يتعلق بالعدد وأن المقصود مطلق الزيادة .

والثانى (١) أن يقول المانع : المخل هو الزيادة على مقدار الركعتين . وقد أُلغى
بهذه الأحاديث . ولا يقوى كثيراً . والله عز وجل أعلم

° ° °

باب الذكر عقيب الصلاة

١٢٤ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أن
رَفَعَ الصَّوْتِ بِالذِّكْرِ - حِينَ يَنْصَرِفُ النَّاسُ مِنَ الْمَكْتُوبَةِ - كَانَ عَلَى عَهْدِ
رَسولِ اللَّهِ ﷺ .

الحديث وهو جواز الزيادة على الركعتين مطلق الزيادة لا إلى غاية مخصوصة بعدد ، إلا
أن القول بالغاء الأعداد المخصوصة قد يرد عليه أن مقادير العبادات الأغلب أنها
تعبدية فلا تكون ملغاة ، بل مراده فلا يتم القول بجواز الزيادة مطلقاً

(١) قوله ، الثانى أن يكون المانع التخييل هو الزيادة الخ ، أقول : كما أفاده
حديث ، صلاة الليل مثنى مثنى ، وهذا المانع قد ألغى لثبوت الإتيان بخمس لا يجلس إلا
فى آخرهن وحينئذ فتجوز الزيادة المطلقة ، إذا عرفت هذا فقول الشارح « فهنا يمكن
أمران ، أى كل واحد منهما يؤيد جهة غير ما يؤيده غيره ، فالأول أيد اعتبار الأعداد
المخصوصة وأنها لا تجوز الزيادة ، والثانى أيد جواز الزيادة . وينبغى أن يكون الحكم
لهذا الأخير

(٢) (باب الذكر عقيب الصلاة - الحديث الأول) قال : كان على عهد رسول
الله ﷺ ، أقول : هذا عند البخارى يحكم له بالرفع خلافاً لمن شذ ومنع ذلك ، وقد
وافق البخارى مسلم والجمهور

قال ابن عباس: كُنْتُ أَعْلَمُ إِذَا انْصَرَفُوا بِذَلِكَ إِذَا سَمِعْتُهُ، ^(١)
وفي لفظ «ما كُنَّا نَعْرِفُ انْقِضَاءَ صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَّا
بِالتَّكْبِيرِ» ^(٢)

فيه دليل على جواز الجهر بالذكر عقب الصلاة، والتكبير بخصوصه من جملة
الذكر. قال الطبري: فيه الإبانة عن صحة فعل من كان يفعل ذلك من الأمراء، يكبر
بعد صلاته، ويكبر مَنْ خلفه. قال غيره ^(٣): ولم أجد من الفقهاء من قال هذا
إلا ما ذكره ابن حبيب في الواضحة: كانوا يستحبون التكبير في العساكر والبعوث ^(٤)
إثر صلاة الصبح والعشاء: تكبيراً عالياً، ثلاث مرات، وهو قديم من شأن الناس،
وعن مالك: أنه محدث ^(٥)

(١) قال: قال ابن عباس كنت أعلم، أقول: فيه إطلاق العلم على الأمر المستند
إلى الظن الغالب، وقوله «إذا انصرفوا، أي علم انصرافهم برفع الصوت» إذا
سمعته، أي الذكر

(٢) قال: «إلا بالتكبير»، أقول: هو أخص من قوله في أول الحديث بالذكر،
فيحتمل أن يكون هذا تفسيراً للعام، وأنه المراد بالذكر

(٣) قوله «قال غيره»، أقول: قال ابن بطل لم تقف على ذلك عن أحد من
السلف، وذكر بقية ما ذكره الشارح

(٤) قوله «في العساكر والبعوث»، أقول: جمع عسكر. في القاموس:
العساكر الجميع والكثير من كل شيء فارسي انتهى. والبعوث جمع بعث قال فيه أيضاً:
البعث - ويحرك - الجيش جمع بعوث. انتهى. فالعطف على هذا تفسيرى. ثم لا يخفى
أن كلام ابن عباس إخبار عن فعلهم في صلاته صلى الله عليه وآله وسلم في مسجده،
وليس بعسكر ولا بعث

(٥) قوله «وعن مالك»، أقول: رواه ابن بطل أيضاً ولفظه «وفي العتية عن

وقد يؤخذ منه ^(١) تأخير الصبيان في الموقف ، لقول ابن عباس « ما كنا نعرف
انقضاء صلاة رسول الله ﷺ إلا بالتكبير ، فلو كان متقدماً في الصف الأول لعلم
انقضاء الصلاة بسماع التسليم

وقد يؤخذ منه أنه لم يكن ثمة مسمع جهير الصوت يُبلغ التسليم بجهارة صوته ^(٢)

• • •

١٢٥ — الحديث الثاني : عن ورَّاد ^(٣) مولى المغيرة بن شعبة قال :

أُمِّلِي ^(٤) عَلَى الْمَغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ مِنْ كِتَابٍ إِلَى مُعَاوِيَةَ : أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ يَقُولُ

مالك أن ذلك محدث ، قال النووي : حمل الشافعي هذا الحديث على أنهم جهرُوا
وقتاً يسيراً لأجل تعليم صفة الذكر ، لا أنهم داوموا على الجهر به . واختار أن الإمام
والمأموم يخفيان الذكر إلا إن احتجج إلى التعليم

(١) قَوْلُهُ « وَقَدْ يُؤْخَذُ مِنْهُ ، أَقُولُ : وَقِيلَ الظَّاهِرُ أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ ابْنُ عَبَّاسٍ يَحْضُرُ
الْجَمَاعَةَ لِأَنَّهُ كَانَ صَغِيرًا يَمْنُ لَا يَؤَاطَبُ عَلَى ذَلِكَ وَلَا يُلْزَمُ بِهِ ، فَكَانَ يَعْرِفُ انْقِضَاءَ
الصَّلَاةِ بِمَا ذَكَرَهُ

(٢) قَوْلُهُ « بِجَهَارَةِ صَوْتِهِ ، أَقُولُ : فَيَسْمَعُ مِنْ بَعْدِهِ ، إِذْ لَوْ كَانَ لِعَلَمِ ابْنِ عَبَّاسٍ
انْقِضَاءَ الصَّلَاةِ بِسَمَاعِ صَوْتِهِ ، وَهَذَا بِنَاءٌ عَلَى حُضُورِ ابْنِ عَبَّاسٍ فِي
آخِرِ الصَّفُوفِ

(٣) (الْحَدِيثُ الثَّانِي) قَالَ « عَنْ وَرَّادٍ ، أَقُولُ : بِفَتْحِ الْوَاوِ وَالرَّاءِ الْمَهْمَلَةِ الثَّقِيلَةِ
وآخِرُهُ دَالٌ مَهْمَلَةٌ ، تَابِعِي

(٤) قَالَ « أُمِّلِي ، أَقُولُ : يَقَالُ أُمِّلِي يَمْلِي مِثْلَ أَعْطَى يَعْطَى وَأُمِّلَ مِثْلَ أَجَلَ -
يَجَلْ ، وَبِهِمَا وَرَدَ الْقُرْآنُ (فَهِيَ تَمْلِي عَلَيْهِ بَكْرَةً وَأَصِيلًا) ، (وَلَيَمْلِلُ الَّذِي
عَلَيْهِ الْحَقُّ)

في دُبُرِ^(١) كُلِّ صَلَاةٍ مَكْتُوبَةٍ^(٢) ، لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ^(٣) .
لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ^(٤) ، وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ^(٥) . اللَّهُمَّ لَا مَانِعَ لِمَا

(١) قال دبر ، بضم الدال المهملة وفتحها وإسكان الموحدة فيهما وبضمها مع ضم الدال وهي الرواية ، واقتصر ابن الجوزي عليها ، وهي لغة آخر الشيء ، والمراد ههنا عقيب السلام لما في بعض الروايات . كان إذا فرغ من الصلاة قال ، الخ
(٢) قال ، مكتوبة ، أقول : هذه تقيد الرواية المطلقة في الصحيح ، دبر كل صلاة ،

(٣) قال ، وحده لا شريك له ، أقول : ذكره بعد استفادته من الحصر أعنى قول لا إله إلا الله للتأكيد وتكثير الحسنة للذاكر . وقال ابن العربي : أمر به للإشارة إلى نفي الإعانة ، لأن العرب كانت تقول : لبيك لا شريك لك إلا شريكاً هو لك تملكه وما ملك

(٤) قال ، له الملك وله الحمد ، أقول : زاد الطبراني من رواية المغيرة بروايات ثقات كما قال الحافظ ، يحيى ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير - إلى - قدير ،

(٥) قال ، وهو على كل شيء قدير ، أقول : قال الفاكهاني الظاهر أن هذا المعموم غير مخصوص ، قال : وذهب بعضهم إلى أنه مخصوص من حيث أن القدرة لا تتعلق بالممكنات دون المستحيلات ، والتقدير وهو على كل شيء ممكن قدير^(١) قيل وهو غلط فإنه وقع الخلاف في الممكن المعدوم هل يطلق عليه شيء ، أو لا ، فما ظنك بالمستحيل ، وقد ذكر بعضهم أن عمومات القرآن التي لا يطرأها تخصيص أربع آيات ﴿ كل نفس ذائقة الموت ﴾ ، ﴿ وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها ﴾ ، ﴿ والله بكل شيء عليم ﴾ ، ﴿ والله على كل شيء قدير ﴾

(١) قلت : هذا من مبادئ مذهب المعتزلة ومن وافقهم ، ولذا يقولون إنه على ما شاء قدير فالقدرة لديهم متعلقة بالمشيئة ، ومذهب أهل السنة والجماعة أنه على كل شيء قدير حتى المستحيل إذا أراد إيجاداً فأنما يقول له كن فيكون

أَعْطَيْتَ^(١) وَلَا مُعْطَى لِمَا مَنَعْتَ^(٢) ، وَلَا يَنْفَعُ ذَا الْجَدِّ مِنْكَ الْجَدُّ . .^(٣) ثُمَّ
وَقَدْتُ بَعْدَ ذَلِكَ عَلَى مُعَاوِيَةَ فَسَمِعْتُهُ يَأْمُرُ النَّاسَ بِذَلِكَ

وفي لفظ «كَانَ يَنْهَى عَنْ قِيلَ وَقَالَ ، وَإِضَاعَةِ الْمَالِ ، وَكَثْرَةِ السُّؤَالِ .
وَكَانَ يَنْهَى عَنْ عُقُوقِ الْأُمَّهَاتِ ، وَوَأْدِ الْبَنَاتِ ، وَمَنْعِ وَهَاتِ ،

فيه دليل على استحباب هذا الذكر المخصوص عقيب الصلاة ، وذلك لما اشتمل
عليه من معاني التوحيد ، ونسبة الأفعال إلى الله تعالى ، والمنع والإعطاء ، وتمام
القدرة ، والثواب المرتب على الأذكار يرد كثيراً مع خفة الأذكار على اللسان

(١) قال «لما أعطيت ، أقول أى لما أردت إعطائه فان الواقع لا مانع له ،
ومانع ومعطى مبنيان على الفتح لأنهما مطولان بما تعلق بهما مجزياً مجزى المفرد

(٢) قال «ولا معطى لما منعت ، أقول : قال الحافظ اشترى على الألسنة في
الذكر المذكور زيادة ولا أراد لما قضيت ، وهي ثابتة في رواية ساقها الحافظ

(٣) قال «الجد ، أقول بفتح الجيم معناه الحظ كما قال الشارح ، وروى بكسرها
ومعناه الاجتهاد . وأنكر أبو عبيدة الكسري قائلًا : قد أمر الله تعالى بالجد والاجتهاد
في العمل فكيف لا ينفع ؟ ورد بأن المراد أن العبد لا يبلغ بعمله دخول الجنة بل
بفضل الله تعالى ، وقيل : يحتمل أن معناه لا ينفع الاجتهاد في طلب الدنيا ، وقيل
معناه الإسراع والهرب ، ولفظه من قوله منك الجد ، قال الخطابي : معناها البذل
مثلها في قوله :

فليت لنا من ما . زمزم شربة

وجزم به الزمخشري في الفائق وجوز أن تكون ابتداء متعلقة بينفع ، أو بالجد ،
والمعنى أن المجدود لا ينفعه منك الجد الذي يستحقه ، إنما ينفعه أن تمنحه منك التوفيق
واللطف . وقال الجوهري : من بمعنى عند ، أى عندك جده

وقلتها. وإنما كان ذلك باعتبار مدلولاتها، وأن كلها راجعة إلى الإيمان ^(١) الذي هو أشرف الأشياء، ود الجدد، الحظ

ومعنى لا ينفع ذا الجدد منك الجدد، لا ينفع ذا الحظ حظه، وإنما ينفعه العمل الصالح. ود الجدد، ههنا - وإن كان مطلقاً - فهو محمول على حظ الدنيا

وقوله «منك»، متعلق بـ«ينفع»، وينبغي أن يكون «ينفع»، متضمناً معنى «يمنع»، أو ما يقاربه. ولا يعود «منك»، إلى الجدد على الوجه الذي يقال فيه: حظي منك قليل أو كثير، بمعنى عنايتك بي، أو رعايتك لي. فإن ذلك نافع

وفي أمر معاوية بذلك المبادرة إلى امتثال السنن وإشاعتها ^(٢). وفيه جواز العمل بالمسكاتبة بالأحاديث ^(٣)، وإجرائها مجرى المسموع — وع ^(٤)،

(١) قوله «فانها كلها راجعة إلى الإيمان»: الخ أقول: وذلك لأن الدعاء كله فيه الإقرار بوجود الرب وقدرته على كل شيء وعليه بكل سر وعلانية ورحمته وحكمته، فلذا كان الدعاء مخ الإيمان، ولذا قال ﴿ادعوني أستجب لكم﴾ - إن الذين يستكبرون عن عبادتي ﴿فجعل ترك الدعاء استكباراً عن العبادة وسماها عبادة

(٢) قوله «وفي أمر معاوية بذلك المبادرة الخ»، أقول: ليس في فعله دليل، بل الدليل أمره ﷺ بالبلاغ الشاهد الغائب الثابت في الصحيح، ومن علم سنة قد صار كالشاهد فيبلغ من جهلها، فلو قال الشارح وفي أمر معاوية الامتثال لأمره ﷺ بالبلاغ كان أولى. ثم لا دليل في العبارة أنه بادر معاوية عقيب علمه، لأنه قال وراد: ثم وفدت بعد على معاوية فسمعت، فدل أنه تأخر أمر معاوية للناس بذلك عن بلوغ الخبر إليه، ويحتمل أنه كان تكرر أمرهم بذلك فأمرهم عند بلوغه إليه ثم ورد عليه وراد فسمعه يكرر ذلك إلا أنه احتمال بلا دليل

(٣) قوله «جواز العمل بالمسكاتبة بالأحاديث»، أقول لو لم يأت إلا هذا لما كان فيه دليل لأنه فعل صحابي أقره عليه صحابي، بل الدليل على المسكاتبة بالأحاديث كتبه ﷺ إلى الآفاق وقوله «اكتبوا لأبي شاء»، وقوله لابن عمرو «اكتب فما يخرج منه إلا حق»، مشيراً إلى فيه كما في البخاري وغيره

(٤) قوله «ولجرائها مجرى المسموع»، أقول: أي إجراء ما عرف من

والعمل بالخط في مثل ذلك ^(١) إذا أمن تغييره ، وفيه قبول خبر الواحد ^(٢) . وهو فرد من أفراد لا تحصى ، كما قررناه فيما تقدم

وقوله « عن قيل وقال ، الأشهر فيه » ————— بفتح اللام ^(٣)

الأحاديث بالكتابة إجراء ما عرف منها بالسماع في العمل بهما ، فإن معاوية عمل بالحديث والمغيرة كتبه اليه ، وفعلهما دليل ذلك . ولا يخفى صحة هذا المدعى من أدلة أخرى لا من هذا ، لما عرفت آنفاً ، ولأنه يحتمل أن معاوية كان قد سمع الحديث عنه عليه السلام أو عن صحابي آخر ، ثم رأيت الاحتمال نقله الحافظ قولاً لبعضهم وأن معاوية ما أراد بطلبه من المغيرة إلا الاستنبات ، ثم ظاهر عبارة المحقق مساواة المكتوب للسموع ، وليس كذلك فالسموع أقوى ، ولذا ارتحل جماعة من الصحابة لسماع الحديث من غيرهم كما ارتحل جابر بن عبد الله إلى عبد الله بن أنيس كما بوب له البخاري في كتاب العلم ، وكانت الرحلة للسماع سنة التابعين ومن بعدهم

(١) قوله « والعمل بالخط في مثل ذلك » أقول : قد أفاد هذا قوله جواز العمل بالمكتوبة ، إذ معناه العمل بالخط ومسألة العمل بالخط مسألة اتفاق عملا فإنها لم تنزل الأمة عاملة بالمكتوبات شرقاً وغرباً في جميع الأغراض ، وما أمر الله تعالى بالكتابة إلا ليعمل بها . نعم إذا حصل شك في الخط أورث تهمة توجب التوقف في العمل به والتبين للحقيقة . واعلم أن سبب الحديث ما أخرجه البخاري عن وراد أنه كتب معاوية إلى المغيرة اكتب لي بحديث سمعته عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي رواية له عنه : اكتب لي ما سمعت النبي صلى الله عليه وآله وسلم يقول خلف الصلاة ، وكان المغيرة إذ ذاك عاملاً لمعاوية على الكوفة

(٢) قوله « قبول خبر الواحد » أقول من حيث إن معاوية قبل خبر المغيرة ، ومن حيث إن أهل الشام قبلوا خبر معاوية ، والدليل على قبول الأحاد قد قرر في الأصول

(٣) قوله « الأشهر فيه » أي قيل - بفتح اللام الخ ، أقول : قال المحب الطبري فيهما أوجه ثلاثة : أنها مصدران كالقول ، تقول قال قيلاً وقالاً وقولاً ، وإنما كره

على سبيل الحكاية^(١) . وهذا النهى لا بد من تقييده بالكثرة^(٢) التي لا يؤمن معها وقوع الخطأ والخطأ ، والتسبب إلى وقوع المفاسد^(٣) من غير تعيين ، والإخبار بالأمور الباطلة ، وقد ثبت عن النبي ﷺ أنه قال : كفى بالمرء إثماً أن يحدث بكل ما سمع^(٤) ، وقال بعض السلف : لا يكون إماماً من أحدث بكل ما سمع وأما إضاعة المال ، فحقيقته المتفق عليها بذله في غير مصلحة دينية أو دنيوية .

لما يلزم عنه . ثانياً أراد به حكاية أقوال الناس والبحث عنها ليخبر بها ، تقول قال فلان كذا وقيل له كذا ، والنهى عنه إما للاستكثار منه أو لشيء مخصوص وهو ما يكرهه المحكي عنه . ثالثاً أن ذلك في حكاية الاختلاف في أمور الدين نحو قال فلان وفعل كذا انتهى . والشارح جنح الى حمله على الثاني

(١) قوله : على سبيل الحكاية ، أقول : وإلا فإنه قد صار اسماً لنقل أقاويل الناس ، وهو نقل من الأفعال ، وفيها قولان في العربية : إعرابها بالنظر إلى حالها الذي نقلت اليه ، وبنائها على الحكاية ، وقد روى الحديث بهما ولذا قال الأشهر

(٢) قوله : وهذا النهى لا بد من تقييده بالكثرة ، أقول : ودليل التقييد ما علم من الإجماع على وقوع نقل أقاويل الناس ، بل قد وقع في التنزيل من نقل مقالات الأمم وأنبيائهم ما لا يحصى كثرة ، وهي داخلة تحت قيل وقال . ثم انه لا بد من تقييد الكثرة بكونها لا يؤمن معها الخطأ وهو المنطق الفاسد ، والخطأ وهو خلاف الصواب ، فلو أمن ذلك جازت الكثرة منها . وقد وقع في السنة شيء كثير من أخبار بني إسرائيل ومقالاتهم

(٣) قوله : والتسبب إلى وقوع المفاسد ، الخ . أقول : وذلك كنقل الأراجيف والأخبار الموقعة في إغافة العباد وعموم المفاسد ، ومنه النيمة فإنها محرمة لما فيها من جلب الوحشة وإن كانت كلاماً صادقاً

(٤) قوله : وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : كفى بالمرء الخ ، أقول : أخرجه مسلم من حديث أبي هريرة وذلك أنه ليس كل ما سمعه مآذون له في الحديث به ، فقد يسمع النيمة والغيبة والكذب ونحوها ، وفيه الإذن له بالتحديث

وذلك ممنوع ، لأن الله تعالى جعل الأموال قياماً لمصالح العباد . وفي تذكيرها تفويت لتلك المصالح ، إما في حق مضيعها ، أو في حق غيره . وأما بذله وكثرة إنفاقه في تحصيل مصالح أخرى فلا يتمتع من حيث هو كثرة ^(١) . وقد قالوا : لا سرف في الخير ^(٢) . وأما إنفاقه في مصالح الدنيا وملاذ النفس - على وجه لا يليق بحال المنفق وقدز ماله - ففي كونه سفهاً خلاف . والمشهور أنه إسراف ^(٣) . وقال بعض الشافعية :

بعض ما سمع ، وقد يجب عليه كإبلاغ الشرائع ونحوها

(١) قوله « ولا يتمتع من حيث هو كثرة الخ » ، أقول : وقد يتمتع من جهة أخرى وهي حاجة نفقته كما قال تعالى ﴿ ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ وقصة صاحب البيضة المعروفة

(٢) قوله « وقد قالوا لا إسراف في الخير » ، أقول : كلمة مشهورة وفي الكشف : قيل الإسراف إنما هو الإنفاق في المعاصي ، فأما القرب فلا إسراف ، وسمع رجل رجلاً يقول : لا خير في الإسراف ، فقال : لا إسراف في الخير

(٣) قوله « والمشهور أنه إسراف » ، أقول : أصل البحث في إضاعة المال ، رسمها بأنها بذل في غير مصلحة دينية أو دنيوية ، فالإنفاق في ملاذ النفس ومصالح البدن لا يدخل تحت رسم الإضاعة . نعم الإسراف محرم أيضاً كتحريم الإضاعة ، والذي ينبغي تحقيق ماهية الإسراف ، فقال الحافظ ابن حجر : إنه ما أنفق في غير وجهه المأذون فيه شرعاً سواء كانت دينية أو دنيوية ، فمنع منه لأن الله تعالى جعل المال قياماً لمصالح العباد ، وفي تذكيره تفويت تلك المصالح إما في حق مفوتها وإما في حق غيره ، ويستثنى من ذلك كثرة إنفاقه في وجوه البر لتحصيل ثواب الآخرة ما لم يفوت حقاً آخر أولاً أهم منه . والحاصل في كثرة الإنفاق ثلاثة أوجه : الأول إنفاقه في الوجوه المذمومة شرعاً فلا شك في منعه . قلت : أما هذا فإنه ممنوع إنفاق القلبيل منه فضلاً عن الكثير ، فليس من محل النزاع إذ هو كثرة الإنفاق . ثم قال : والثاني إنفاقه في الوجوه المحمودة شرعاً ، فلا شك في كونه محموداً مطلقاً بالشرط المذكور . قلت يريد قصد تحصيل الثواب مع عدم تضييع حق شرعي أهم منه . قال : الثالث إنفاقه

ليس بسفه . لأنه تقوم به مصالح البدن وملاذه ، وهو غرض صحيح . وظاهر القرآن يمنع من ذلك . والأشهر في مثل هذا أنه مباح ^(١) ، أعنى إذا كان الإنفاق في غير معصية ، وقد نوزع فيه

في المباحات بالأصالة كملاذ النفس ، فهذا ينقسم إلى قسمين : أحدهما أن يكون على وجه يليق بحال المنفق بقدر ماله فهذا ليس بإسراف ، والثاني ما لا يليق به عرفاً وهو ينقسم أيضاً إلى قسمين : أحدهما أن يكون لدفع مفسدة إما ناجزة أو متوقعة ، فهذا ليس بإسراف . والثاني ما لا يكون من ذلك فالجمهور على أنه إسراف ، وذهب بعض الشافعية إلى أنه ليس بإسراف . قال : لأنه تقوم به مصلحة البدن ، وهو غرض صحيح ، وإذا كان في غير معصية فهو مباح له انتهى . وهذا هو الذي قال فيه الشارح : وظاهر القرآن منع من ذلك ، وكأنه يريد قوله ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا ﴾ الآية فمدح تعالى الذين نفقتهم قواماً ، وفسر د القوام ، في الكشف بقوله : يعنى ما تقام به الحاجة ، لا يفضل عنها ولا ينقص . ويحتمل أنه يريد ﴿ ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً ﴾ فن أنفق زيادة على دخله على وجه لا يليق بحاله فإنه يتقعد ملوماً عند الناس ، محسوراً في نفسه ، منقطعاً لا شيء عنده

(١) قوله والأشهر في مثل هذا أنه مباح ، أقول : كلام المحقق كالتدافع ، إذ حكم أولاً أن مثل هذا في المشهور إسراف ، ثم قال : والأشهر أنه مباح وفيه نزاع فينظر ، والذي جزم به القاضى حسين أنه حرام ، وتبعه الغزالي ، وجزم الرافعي في محل وصحح في محل آخر أنه ليس بتبذير ، وتبعه النووي . قال الحافظ : والذي يترجح أنه ليس مذموماً لذاته ولكنه يفضى غالباً إلى ارتكاب المحذور كسؤال الناس ، وما أدى إلى المحذور فإنه مخذور . وقال السبكي الكبير في الحلبيات : والضابط في إضاعة المال أن لا يكون لغرض ديني ولا دنيوي ، فإذا انتفيا حرم قطعاً ، وإن وجد أحدهما وجوداً له بال وكان الإنفاق بالحال ولا معصية فيه جاز قطعاً ، وبين الرتبين وسائط كثيرة لا تدخل تحت ضابط ، فعلى المفتي أن يرى فيما انتشر منها رأيه ، وأما ما لا ينتشر فقد يعرض له ، فالإنفاق في المعصية حرام كله ،

وأما كثرة السؤال ، ففيه وجهان : أحدهما أن يكون ذلك راجعاً إلى الأمور العلية . وقد كانوا يكرهون تكلف المسائل التي لا تدعو الحاجة إليها ^(١) . وقال النبي ﷺ : « أعظم الناس جرماً عند الله : من سأل عن شيء لم يحرم على المسلمين ، فحرم عليهم من أجل مسأله » ^(٢) ، وفي حديث اللعان ، لما سئل عن الرجل يجد مع امرأته رجلاً ، فكره رسول الله ﷺ المسائل وعابها ^(٣) ، وفي حديث معاوية « نهى عن الأغلو طات » ^(٤) ، وهي شدة المسائل وصعابها . وإنما كان ذلك مكروهاً لما يتضمن

ولا نظر إلى ما يحصل في مطلوبه من قضاء شهوة ولذة حسية ، وأما إنفاقه في الملاذ المباحة فهو موضع الخلاف ، وظاهر قوله تعالى ﴿ والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواماً ﴾ أن الزائد الذي لا يليق بحال المنفق إسراف ، قال : ومن بذل ما لا كثيراً في عرض يسير تافه عده العقلاء مضيعاً ، بخلاف عكسه . انتهى

(١) قوله « وقد كانوا يكرهون تكلف المسائل التي لا تدعو إليها الحاجة » أقول : فالتعبير بالكثرة عما لا حاجة إليه وفيه بعد ، والأنسب بقوله « إضاعة المال » وقوله « ومنع وهات » هو الوجه الثاني

(٢) قوله « وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعظم الناس جرماً عند الله » أقول : أخرجه الشيخان وأبو داود وابن المذر من حديث سعد بن أبي وقاص بلفظ « أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم فيحرم من أجل مسأله »

(٣) قوله « فكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم المسائل وعابها » أقول : الظاهر أنه ليس الكراهة منه ﷺ لذلك لأجل سؤال السائل عن الحكم فإنه لا بد من معرفته ، وإنما كرهه لأنه في أمر مستهجن قليل الوقوع والاطلاع عليه

(٤) قوله « وفي حديث معاوية الخ » أقول : أخرجه أبو داود ، قال الخطابي لم يصح ، في إسناده مجهول . وروى ابن الأثير في جامع الأصول له شاهداً عن أبي هريرة ، وفي البخاري عن أنس « نهينا عن التكلف » وهو يشهد لمعناه ، والنهي عن

كثير منه من التكلف في الدين والتشطع ، والرجم بالظن من غير ضرورة تدعو اليه ، مع عدم الأمن من العثار ، وخطأ الظن ، والأصل المنع من الحكم بالظن ، إلا حيث تدعو الضرورة اليه

الوجه الثاني : أن يكون ذلك راجعاً إلى سؤال المال ^(١) . وقد وردت أحاديث في تعظيم مسألة الناس ^(٢) ، ولا شك أن بعض سؤال الناس أموالهم ممنوع . وذلك حيث يكون الإعطاء بناء على ظاهر الحال ، ويكون الباطن خلافه ^(٣) ، أو

الأغلوطات نهى عن خاص ، لأنه إنما يورد للتعنت وتعيير المسئول ، وليس من ذلك السؤال عن الأحكام الدينية وإن كثرت ، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يقول « سلوني » . والغلوطات بفتح الغين جمع غلوطة كشاة حلوب وناقرة ركوب ، ثم يجعل اسماً بزيادة التاء فيقال غلوطة ، وهي المسألة التي يغالط بها العالم فيستزل بها ، وقيل الصواب بضم الغين ، والأصل فيها الأغلوطات فحذفت الهمزة وألقيت حركتها على الغين ، ومن رواها الأغلوطات فهو الأصل

(١) قوله « أن يكون راجعاً إلى سؤال المال » . أقول : هذا أقرب ، وبقرائنه أنسب

(٢) قوله « وقد وردت أحاديث في تعظيم مسألة الناس » ، أقول : قد عقد أئمة الحديث وحفاظ الإسلام باباً في ذلك ، وفي الترغيب والترهيب للحافظ المنذرى من ذلك الكثير الطيب

(٣) قوله « ويكون الباطن خلافه » ، أقول : أى باطن السائل خلافه ، أقول : أى باطن السائل خلاف ظاهره ، وقد أخرج أحمد وغيره « من سأل من غير فقر فانما يأكل الجر » ، وأخرجه الضياء وغيره ، وقد بين المقدار الذي لا يحل معه المسألة فروى ابن حبان وابن خزيمة وجماعة من الأئمة أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « من سأل شيئاً وعنده ما يغنيه فانما يستكثر من جمر جهنم » . قيل : يا رسول الله وما يغنيه ؟ قال : ما يغديه أو يعشيه ، ولا يقال فيحرم إعطاء الزكاة من له غداء أو عشاء ، لأننا نقول هذا الغنى في تحريم السؤال ، وأما حد الغنى في مصرف الزكاة

يكون السائل مخبراً عن أمر هو كاذب فيه ، وقد جاء في السنة ما يدل على اعتبار ظاهر الحال في هذا ، وهو ما روى ، أنه مات رجل من أهل الصفة وترك دينارين فقال النبي ﷺ : كَسَيْتَان ^(١) ، وإنما كان ذلك - والله أعلم - لأنهم كانوا فقراء مجردين ، يأخذون ويُصدق عليهم ، بناء على الفقر والعُدْم . وظهر أن معه هذين الدينارين ، على خلاف ظاهر حاله . والمنقول عن مذهب الشافعي جواز السؤال ^(٢) . فاذا قيل

فمروف في محله من أدلته ، وهو من لا تجب عليه الزكاة لظاهر حديث ، آخذها من أغنيائكم وأردمها إلى فقرائكم ، وقد حصر صلى الله عليه وآله وسلم من تحمل له المسألة في ثلاثة كما في حديث قبيصة الذي أخرجه مسلم وأبو داود وفيه أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : إن المسألة لا تحمل إلا لأحد ثلاثة : رجل تحمل حمالة فحلت له المسألة حتى يصيبها ثم يمسه ، ورجل أصابته جائحة اجتاحت ماله فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش - أو قال سداداً من عيش - ورجل أصابته فاقة حتى يقول ثلاثة من ذوى الحجي من قومه لقد أصابت فلاناً فاقة فحلت له المسألة حتى يصيب قواماً من عيش أو سداداً من عيش ، فما سواه من المسألة يا قبيصة سحت يأكلها صاحبها سحتاً .

(١) قوله : وهو ما روى أنه مات رجل ، أقول : أخرجه ابن أبي شيبة وأبو يعلى والطبراني من طريق شهر بن حوشب عن أبي أمامة بلفظ : أنه توفي رجل فوجد في مزره ديناران ، الحديث . ورواه ابن حبان في صحيحه

(٢) قوله : والمنقول عن مذهب الشافعي جواز السؤال ، أقول : قالوا لأنه طلب مباح فأشبهه العارية ، وحملوا الأحاديث الواردة على من سأل من الزكاة الواجبة من ليس من أهلها ، لكن قال النووي في شرح مسلم : اتفق العلماء على النهي عن السؤال من غير ضرورة ، قال : واختلف أصحابنا في سؤال القادر على الكسب على وجهين : أظهرهما التحريم لظاهر الأحاديث ، والثاني يجوز بشروط ثلاثة : أن لا يلح ولا يذل نفسه زيادة على ذل السؤال ، وأن لا يؤذى المسؤل . فان فقد شرط من ذلك حرم . قال الفاكهاني : يتعجب من قال بكرهية السؤال مطلقاً مع وجود ذلك في

بذلك فيبقى النظر في تخصيص المنع بالكثرة . فانه إن كانت الصورة تقتضى المنع ^(١) فالسؤال ممنوع كثيره وقليله . وإن لم تقتض المنع فينبغى حل هذا النهى على الكراهة للكثير من السؤال ^(٢) ، مع أنه لا يخلو السؤال من غير حاجة عن كراهة . فتكون الكراهة في الكثرة أشد . وتكون هى المخصوصة بالنهى

وتبين من هذا أن من يكره السؤال مطلقا - حيث لا يحرم - ينبغى أن يحمل قوله « كثرة السؤال » على الوجه الأول المتعلق بالمسائل الدينية ، أو يجعل النهى دالا على المرتبة الأشدية . من الكراهة

وتخصيص العقوق بالأمهات ^(٣) ، مع امتناعه في الآباء أيضاً ، لأجل شدة

محضر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم السلف الصالح من غير نكير ، والشارع لا يقر على مكروه . قال الحافظ ابن حجر عقبه : قلت لعل من كره مطلقاً أراد خلاف الأولى ، ولا يلزم من وقوعه أن يغير صفة ولا من تقريره أيضاً . وينبغى حمل أولئك على سؤال السداد وأن السائل منهم ما كان يسأل منهم إلا عند الحاجة الشديدة . وفى قوله من غير نكير نظر ، ففى الأحاديث الكثيرة الواردة فى السؤال كفاية فى إنكار ذلك

(تنبيه) : جميع ما سبق فيمن سأل لنفسه ، فأما إذا سأل لغيره فالذى يظهر أنه يختلف باختلاف الأحوال . انتهى

(١) قوله « فان كانت الصورة تقتضى المنع » أقول : أى صورة السؤال ، وذلك كمن يسأل تسكراً فانه محرم قليله وكثيره

(٢) قوله « وإن لم يقتض المنع فينبغى حل هذا النهى على الكراهة للكثير » أقول : وهذا هو أحد الشروط الثلاثة

(٣) قوله « وتخصيص العقوق بالأمهات » أقول : العقوق بضم العين مشتق من العق وهو القطع ، والمراد به صدور ما يتأذى به الوالد من ولده من قول أو فعل ، إلا فى شرك أو معصية ، ما لم يتعنن الوالد . وضبطه ابن عطية بوجوب طاعتها فى المباحات فعلاً وتركاً ، واستحبابها فى المندوبات وفرض الكفريات كذلك ، ومنه تقديمها

حقوقهن ، ورجحان الأمر ببرهن بالنسبة إلى الآباء . وهذا من باب تخصيص الشيء بالذكر لإظهار عظمه في المنع إن كان ممنوعاً ^(١) ، وشرفه إن كان مأموراً به . وقد يراعى في موضع آخر التنبيه بذكر الأدنى على الأعلى ^(٢) . فيخص الأدنى بالذكر ، وذلك بحسب اختلاف المقصود .

و « وأد البنات » ^(٣) عبارة عن دفنهن مع الحياة . وهذا التخصيص بالذكر ، لأنه

عند تعارض الأمرين كن دعت أمه ليرضها مثلاً بحيث يفوت عليه فعل واجب إن استمر عندها ، ويفوت ما قصدته من تأنيس لها وغير ذلك أنه لو تركها وفعله وكان مما يمكن تداركه مع فوات الفضيلة كالصلاة أول الوقت أو في جماعة . وقونه « الأمهات » جمع أمهة وهي لمن يعقل ، بخلاف الأم فانه أعم ^(١)

(١) قوله « في المنع إن كان ممنوعاً منه » أقول : كالمحرم « وشرفه إن كان مأموراً به » وهو نظير ما نذكر من ذكر الخاص بعد العام وعكسه

(٢) قوله « وقد يراعى في الذكر التنبيه بذكر الأدنى على الأعلى » أقول : هو دفع لما عساه أن يقال قد وجدنا في كلام العرب والكتاب والسنة أنه يؤتى بالأدنى تارة دون الأعلى ، فلا يطرد ما ذكر من النكسة أنها العظمة والشرف لما ذكر على غيره فقال قد يؤتى بالأدنى تارة لينبه أن الأعلى أولى منه بالحكم ، وذلك مثل ﴿ ولا تقل لها أف ﴾ فانه نبه به على أن النهى عن تحريم ضربهما أولى من التأنيف

(٣) قوله « وأد البنات » أقول : يسكون الهمزة هو - كما قال الشارح - دفنهن مع الحياة ، وهذا شيء كانت الجاهلية تفعله كراهة لمن ، ويقال : إن أول من فعل ذلك قيس بن عاصم التميمي ، وكان بعض أعدائه أغار عليه فأمر ابنته فاتخذها لنفسه ، ثم حصل بينهم صلح فخير ابنته فاختارت زوجها ، فألى قيس على نفسه أن لا تولد له بنت إلا دفنها حية ، فبعه العرب على ذلك . وكان من العرب فريق آخر يقتلون أولادهم مطلقاً ، إما نفاسة لما ينقص من ماله وإما من عدم ما ينفق عليه ، وقد ذكر الله أمرهم

كان هو الواقع في الجاهلية . فتوجه النهي إليه لأن الحكم مخصوص بالبنات
و« منع وهات »^(١) ، راجع إلى السؤال مع ضمنية النهي عن المنع^(٢) ، وهذا يحتمل
وجهين^(٣) . أحدهما : أن يكون المنع حيث يؤمر بالإعطاء ، وعن السؤال حيث يمنع
منه . فيكون كل واحد مخصوصاً بصورة غير صورة الآخر

والثاني أن يجتمعا في صورة واحدة ، ولا تعارض بينهما ، فيكون وظيفة الطالب
أن لا يسأل ، ووظيفة المعطى أن لا يمنع إن وقع السؤال . وهذا لا بد أن يستثنى منه
ما إذا كان المطلوب محرماً على الطالب . فإنه يمتنع على المعطى إعطاؤه^(٤) لكونه

في القرآن في عدة آيات . وكان لهم في الواد طريقان : أحدهما أن يأمر الرجل امرأته
إذا اقترب وضعها أن تطلق بجانب حفرة ، فإذا وضعت ولدأ أبقته ، وإذا وضعت
أنثى طرحها في الحفيرة . ومنهم من كان إذا صارت البنت سداسية قال لأمها طيبيها
وزينيها لأذهب بها إلى أقاربها ، ثم يتعدها في الصحراء حتى يأتي البئر فيقول لها
انظري فيها ويدفعها من خلفها

(١) قوله « ومنع وهات » أقول : وقع في البخاري في رواية « ومنعاً وهات » ،
بالتنوين ، وفي رواية بغير تنوين . وأما هات فبكسر المثناة فعل أمر بالإيتاء ،
قال الخليل : أصل هات أنت قلبت الألف هاء . والحاصل من النهي منع ما أمر
بإعطائه وطلب ما يستحق أخذه

(٢) قوله « راجع إلى السؤال مع ضمنية النهي عن المنع » أقول : يعني أن يكون
النهي عن السؤال مطلقاً كما مضى بسط القول فيه ، فيكون ذكر هنا مع ضده ثم
أعيد تأكيداً

(٣) قوله « يحتمل وجهين » . أقول : يتصور تقريره على وجهين ، وإلا فهو
شامل من حيث المعنى لهما

(٤) قوله « فانه يمتنع على المعطى إعطاؤه » أقول : كما يحرم على السائل طلبه ،
إلا أنه يشكل بحديث أبي سعيد الخدري قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وآله

معيناً على الإثم . ويحتمل أن يكون الحديث محمولا على الكثرة من السؤال .
والله أعلم

١٢٦ — الحديث الثالث : عن سُمَيٍّ ^(١) - مولى أبى بكر بن عبد الرحمن

وسلم يقسم ذهباً إذ أتاه رجل فقال : يا رسول الله أعطني ، فأعطاه . ثم قال : زدنى ،
فزاده (ثلاث مرات) ثم ولى مدبراً فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يأتينى
الرجل فيسألنى فأعطيته ثم يسألنى فأعطيته ، وقد جعل فى ثوبه ناراً إذا انقلب إلى أهله ،
رواه ابن حبان فى صحيحه ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى السائل ما هو محرم
عليه وإلا لما سماه صلى الله عليه وآله وسلم ناراً . والجواب ما أخرجه ابن حبان
فى صحيحه من حديث عمر بن الخطاب أنه دخل على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فقال : يا رسول الله رأيت فلاناً يشكر ، يذكر أنك أعطيته دينارين ، فقال رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم : لكن فلاناً قد أعطيته ما بين العشرة إلى المائة فما شكره .
وما بقوله : إن أحدكم ليخرج لحاجته يتأبطها وماهى إلا النار . قال قلت : يا رسول
الله لم تعطهم ؟ قال : يابون إلا أن يسألونى ويأبى الله لى البخل ، انتهى . فدل على أنه
صلى الله عليه وآله وسلم لا يرد سائلاً ، وقد بين لهم بهذا أنهم يسألونه ما هو نار لهم .
وكأنه كان يمكنهم وإن كانوا آثمين بما أخذوه مخافة عليهم من أن ينسبوه صلى الله
عليه وآله وسلم إلى البخل فيكون ذلك معصية أعظم ، ربما أدت إلى كراهة السائل
صلى الله عليه وآله وسلم فسكفر ، فأعطاؤه من باب ترجيح أخف المفسدين على
أعظمهما . وأما هو صلى الله عليه وآله وسلم فجاز له الإعطاء لأنه قد بين ما يجب
على السائل

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث الذكر عقيب الصلاة . قال : عن سُمَيٍّ ، .
أقول : بضم المهملة مصغراً وفتح الميم وتشديد التحتانية ، قرشى مخزومى تابعى ثقة .
وأبو صالح السمان بفتح المهملة وتشديد الميم اسمه ذكوان ، تابعى ثقة عالم . وأبو بكر بن
عبد الرحمن تابعى جليل ، ولم يذكر البخارى رجوعهم اليه صلى الله عليه وآله وسلم

ابن الحارث بن هشام - عن أبي صالح السمان عن أبي هريرة رضى الله عنه : أَنَّ
فُقَرَاءَ الْمُسْلِمِينَ أَتَوْا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ، فَقَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَدْ ذَهَبَ أَهْلُ
الدُّثُورِ بِالدرَجَاتِ الْعُلَى وَالذِّعِيمِ الْمُقِيمِ . قَالَ : وَمَا ذَاكَ ؟ قَالُوا : يُصَلُّونَ كَمَا
نُصَلِّي ، وَيَصُومُونَ كَمَا نَصُومُ ، وَيَتَصَدَّقُونَ وَلَا نَتَصَدَّقُ . وَيُعَذِّقُونَ وَلَا
نُعَذِّقُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَفَلَا أَعَلَّيْكُمْ شَيْئًا تُدْرِكُونَ بِهِ مَنْ سَبَقَكُمْ ،
وَتَسْبِقُونَ بِهِ مَنْ بَعْدَكُمْ . وَلَا يَكُونُ أَحَدٌ أَفْضَلَ مِنْكُمْ ^(١) ، إِلَّا مَنْ صَنَعَ
مِثْلَ مَا صَنَعْتُمْ ؟ قَالُوا : بَلَى ، يَا رَسُولَ اللَّهِ . قَالَ : تَسْبِحُونَ وَتُكَبِّرُونَ
وَتَحْمَدُونَ ذُبُرَ كُلِّ صَاحِبٍ ^(٢) ،

وقولهم : سمع إخواننا الخ ، قاله الحافظ ضياء الدين في أحكامه ، وقال الحافظ رشيد
الدين العطار : وقول مسلم في آخره : قال أبو صالح فرجع فقراء المهاجرين إلى
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، مرسل لم يسنده أبو صالح ، وقد أخرجه
البخارى في مواضع من كتابه ولم يذكر فيه هذه الزيادة من قول أبي صالح ، إلا أن
مسلم قد أخرجه من وجه آخر عن أبي صالح وفيه هذه الزيادة متصلة مع سائر
الحديث ، قال : إلا أنه أدرج في حديث أبي هريرة قول أبي صالح : ثم رجع فقراء
المهاجرين الخ ، قال : وقوله : فحدثت بعض أهلي ، خبر متصل

(١) قال : ولا يكون أحد أفضل منكم ، أقول : قيل عليه : هذا بظاهره يخالف
ما سبق ، إلا أن الإدراك ظاهره المساواة وهذا ظاهر الأفضلية . وأجيب بأن الإدراك
لا يلزم منه المساواة ، فقد يدرك ثم يفوق . وعلى هذا فيكون الذكر أفضل من
التقرب بالمال . واستشكل تفضيل الذكر على التقرب بالمال مع شدة المشقة في بذل
المال ، وأجيب بعدم لزوم كون الثواب على قدر المشقة في كل الأمور ، ألا ترى أن
كلمة الشهادة مع سهولتها فيها من الثواب ما لا يساويه كثير من العبادات الشاقة

(٢) قال : تسبحون الخ ، أقول : قيل الحكمة في هذا الترتيب في الذكر البداية بما

ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ مَرَّةً^(١). قَالَ أَبُو صَالِحٍ : فَرَجَعَ فَقَرَأَ الْمُهَاجِرِينَ ، فَقَالُوا :
سَمِعَ إِخْوَانُنَا أَهْلَ الْأَمْوَالِ بِمَا فَعَلْنَا ، فَفَعَلُوا مِثْلَهُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ :
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ ،

قَالَ سُمَيُّ : فَخَرَرْتُ بَعْضَ أَهْلِ هَذَا الْحَدِيثِ ، فَقَالَ : وَهَمَّتْ ، إِنَّمَا قَالَ
تَسْبِيحُ اللَّهِ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ ، وَتَحْمِيدُ اللَّهِ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ ، وَتُكْبِيرُ اللَّهِ ثَلَاثًا
وَوَثَلَاثِينَ . فَرَجَعْتُ إِلَى أَبِي صَالِحٍ ، فَقُلْتُ لَهُ ذَلِكَ . فَقَالَ : قُلْ : اللَّهُ أَكْبَرُ
وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ ، حَتَّى تَبْلُغَ مِنْ جَمِيعِ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ ،

يَتَضَمَّنُ نَفْيَ النَّقْاطِصِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى وَهُوَ التَّسْبِيحُ ، ثُمَّ الْإِثْبَاتُ بِمَا يَتَضَمَّنُ إِبْثَاتِ الْكَمَالِ
لَهُ وَهُوَ التَّحْمِيدُ ، إِذْ لَا يُلْزَمُ مِنْ نَفْيِ الْأَوَّلِ إِبْثَاتِ الثَّانِي وَاسْتِخْصَاصُهُ بِهِ . ثُمَّ الْإِثْبَاتُ
بِالتَّكْبِيرِ لِيَعْلَمَ أَنَّ ذَاتَهُ الشَّرِيفَةَ أَعْظَمُ مِنْ أَنْ تَدْرِكَهَا الْأَوْهَامُ وَتَعْرِفَهَا الْأَفْهَامُ . ثُمَّ
الْحَتْمُ يَكُونُ بِالتَّهْلِيلِ كَمَا دَلَّ عَلَيْهِ الْحَدِيثُ الْآخِرُ لِدَلَالَتِهِ عَلَى انْفِرَادِهِ بِجَمِيعِ ذَلِكَ

(١) قَالَ : ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ ، أَقُولُ : زِيدَ فِي بَعْضِ طَرَفِهِ تَفْسِيرُ هَذَا الْعَدَدِ بِلَفْظِ
« إِحْدَى عَشْرَةَ وَإِحْدَى عَشْرَةَ وَإِحْدَى عَشْرَةَ فَذَلِكَ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ » ، وَيَأْتِي أَنَّهُ
حَدِيثٌ ضَعِيفٌ ، قَالَ ابْنُ الْقَيْمِ فِي الْمُهْدَى النَّبَوِي : وَالَّذِي يَظْهَرُ فِي هَذِهِ الْعِلَّةِ أَنَّهُمَا مِنْ
تَصَرُّفِ بَعْضِ الرِّوَاةِ وَتَفْسِيرِهِ ، وَلِأَنَّ لَفْظَ الْحَدِيثِ « يَسْبُحُونَ وَيَحْمَدُونَ وَيُكْبِرُونَ »
دَبَّرَ كُلَّ صَلَاةٍ ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ ، وَإِنَّمَا مَرَادُهُ بِهَذَا أَنْ يَكُونَ الثَّلَاثُ وَالثَّلَاثُونَ مِنْ كُلِّ
وَاحِدَةٍ مِنَ كَلِمَاتِ التَّسْبِيحِ وَالتَّحْمِيدِ وَالتَّكْبِيرِ ، أَيْ يَقُولُ « سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَاللَّهُ
أَكْبَرُ » ، ثَلَاثًا وَثَلَاثِينَ لِأَنَّ رَاوِيَ الْحَدِيثِ قَدْ فَسَّرَهُ عَنْ أَبِي صَالِحٍ بِذَلِكَ ، قَالَ
أَبُو دَاوُدَ : سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَاللَّهُ أَكْبَرُ حَتَّى يَكُونَ مِنْهُمْ كُلُّهُمْ ثَلَاثٌ وَثَلَاثُونَ .
وَأَمَّا تَخْصِيصُهُ بِإِحْدَى عَشْرَةَ فَلَا نَظِيرَ لَهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْأَذْكَارِ . وَاعْلَمْ أَنَّهُ قَدْ اخْتَلَفَ
فِيمَنْ زَادَ عَلَى هَذِهِ الْأَعْدَادِ الْمَذْكُورَةِ هَلْ يَنَابُ بِمَا وَعَدَ أَمْ لَا ؟ فَالَّذِي أَقْبَى بِهِ شَيْخُ
الْإِسْلَامِ ابْنُ حَجَرٍ أَنَّ الثَّوَابَ الْمُرْتَبَّ عَلَى هَذَا الْعَدَدِ الْمَخْصُوصِ لَا يَحْصُلُ لِمَنْ زَادَ عَلَيْهِ

الحديث يتعلق بالمسألة المشهورة بالتفضيل بين الغنى الشاكر والفقير الصابر . وقد اشتهر فيها الخلاف . والفقراء ذكروا للرسول صلى الله عليه وسلم ما يقتضى تفضيل الأغنياء بسبب القربات المتعلقة بالمال ^(١) . وأقرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك . ولكن عليهم ما يقوم مقام تلك الزيادة . فلما قالها الأغنياء ساووهم فيها . وبقي معهم رجحان قربات الأموال . فقال عليه السلام : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، فظاهره القريب من النص : أنه فُضِّل الأغنياء بزيادة القربات المالية . وبعض الناس تأوّل قوله : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، بتأويل مستكره ^(٢) ، يخرج عنه ذكرناه

عن بعض العلماء لاحتمال أن يكون لذلك العدد حكمة وخاصة تفوت بمجاوزة ذلك العدد ومثله . قال غيره ونازع في ذلك الشيخ علاء الدين قائلًا إن الآتي بالأكثر قد طابق وزاد . وسبقه إلى ذلك الحافظ العراقي قائلًا بأن الزيادة كيف تكون مزيلة لذلك الثواب بعد حصوله . قيل : والأحسن أن يفصل وهو أن الذاكر يأتي للقدر المأمور به للامتنال وإذا زاد على ذلك حصل له الثواب المرتب على امتثاله وثواب ما زاد انتهى (١) قوله : بزيادة القربات المالية ، أقول : وبذلك يثبت تفضيل الغنى الشاكر

(٢) قوله : بتأويل مستكره ، أقول : قال إنه أراد صلى الله عليه وآله وسلم أنكم فضلتهم الأغنياء أو ساوئتموهم ، وإن لم يكن لكم قرب مالية ، وذلك فضل الله عليكم ، ذكره ابن حجر في الفتح المبين . ووجه الاستكراه هو ما أشار إليه الشارح من أنه يخرج عن الظاهر المتبادر ، قال الفقراء : بل هذا الحديث حجة لنا عليكم لا لكم علينا ، فإن معناه أنهم وإن كانوا قد ساووكم في الإيمان والإسلام والصلاة والصيام ثم فضلوكم بالانفاق في التكبير والتسبيح والتحميد ما يلحقكم بدرجتهم ، وقد ساوئتموهم بحسن النية أيضاً ، أى لو أمكنكم لأنفقتم مثلهم . وفي بعض ألفاظ هذا الحديث : إن أخذتم به سبقتم من قبلكم ولم يلحقكم من بعدكم ، وهذا يدل على أن الأغنياء لا يلحقونهم وإن قالوا مثل قولهم . وقوله : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، معناه أن فضله ليس مقصوراً عليكم دونهم . فكما آتاكم الله من فضله بالذكر كذلك يؤتيه إياهم إذا عملوا مثلكم ، وليس في هذا دليل أنهم أفضل منكم ، وإنما معناه أن فضل الله

من الظاهر . والذي يقتضيه الأصل أنهما إن تساويا - وحصل الرجحان بالعبادات المالية - أن يكون الغنى أفضل . ولا شك في ذلك . وإنما النظر إذا تساويا في أداء الواجب فقط وانفرد كل واحد بمصلحة ما هو فيه ، وإذا كانت المصالح متعاقبة ففي

الذي ساووكم فيه بذكره ينالونه مثلكم أيضاً ، وأتم أيها المحتجون علينا فهمتم من الفضل التخصيص فوضعتموه في غير موضعه ، وإنما معناه العموم والشمول ، وأن فضله عام شامل للأغنياء والفقراء فلا تذهبون به دونهم ، فإن في الحديث التفضيل لكم علينا ، قالوا : فيحتمل ذكر فضل الله يؤتيه من يشاء ثلاثة أمور : أحدها سبقهم لكم بالإِنفاق ، والثاني مساواتهم لكم في فضيلة الذكر فلم تحتصوا به دونهم ، والثالث سبقكم لهم إلى الجنة بنصف يوم . وهذا وإن لم يكن له ذكر في هذه الرواية فهو مذكور في بعض طرقه ، فقد أخرج البزار في مسنده من حديث ابن عمر قال : اشتكى فقراء المهاجرين إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما فضل به أغنيائهم فقالوا : يا رسول الله إخواننا صدقوا تصديقنا وآمنوا إيماننا وصاموا صيامنا ولهم أموال يتصدقون منها ويصلون الرحم وينفقونها في سبيل الله . فقال : إلا أخبركم بشيء إذا فعلتموه أدركتم مثل فضلهم ؟ قولوا : الله أكبر في دبر كل صلاة إحدى عشرة مرة ، والحمد لله مثل ذلك ، ولا إله إلا الله مثل ذلك ، وسبحان الله مثل ذلك تدركون مثل فضلهم . ففعلوا . فذكر ذلك للأغنياء ففعلوا مثل ذلك ، فرجع الفقراء إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكروا ذلك فقال : ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء . يا معشر الفقراء ألا أبشركم ، إن فقراء المسلمين يدخلون الجنة قبل أغنيائهم بنصف يوم خمسمائة عام . قال الأغنياء : الحديث أولا ضعيف ، وعلى تقدير صحته فلا ريب أن الذي يفيد هذا الحديث وقوله لهم ، ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، وهو ظاهر جداً في أنه ما لحقناكم به من الذكر وسبقناكم به من الإِنفاق الذي لم يكن لكم ، فأراد صلى الله عليه وآله وسلم لما انكسرت قلوب الفقراء جبر كسرهم بالبشارة لهم بالسبق إلى الجنة ، ولا يدل ذلك على علو درجتهم فيها كما قدمناه . قال الفقراء : قد ثبت في الحديث أن الفقير الصادق إذا نوى أن يعمل بعمله في ماله كعمل المنفق أن

ذلك نظر ، يرجع إلى تفسير الأفضل . فإن فسر بزيادة الثواب ، فالقياس يقتضي أن المصالح المتعدية أفضل من القاصرة (١) . وإن كان الأفضل بمعنى الأشرف بالنسبة إلى

أجرهما سواء : هذا بنيت ، وهذا بانفاقه ، في حديث « لا حسد إلا في اثنتين » ، ونحوه من « سأل الله الشهادة خالصاً من قلبه بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه » . وأجيب بالفرق ، وأن ما ناله المنفق من بذله المال والمجاهد من ألم القتل وملافة الأعداء لا ريب أنه أعظم أجراً وإن ساواهما من ذكر في مجرد الثواب

(١) قوله « أفضل من القاصرة » أقول : والغنى الشاكر تتعدى فواضله وتقع نفقائه إلى العباد ، بخلاف الفقير الصابر فصبره لا يتعدى نفعه إلا إليه . قيل عليه : قد وردت ظواهر تخالف ذلك وتقتضي تفضيل الذكر على الصدقة بالمال ، منها حديث أحمد والترمذي عنه صلى الله عليه وآله وسلم « ألا أنبئكم بخير أعمالكم وأزكاها عند مليككم وأرفعها في درجاتكم وخير لكم من إنفاق الذهب والفضة وخير لكم من أن تلقوا عدوكم فتضربوا أعناقهم ويضربوا أعناقكم ؟ قالوا : بلى يا رسول الله » قال : ذكر الله عز وجل ، . ومنها حديث الصحيحين « من قال : لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير ، في كل يوم مائة مرة كانت له عدل عشر رقاب وكتبت له مائة حسنة ومحبت عنه مائة سيئة وكتب له حرز من الشيطان يومه ذلك حتى يمسي ، ولم يأت أحد بأفضل مما جاء به إلا أحد عمل أكثر من ذلك » . ومنها حديث أحمد والترمذي « أي العباد أفضل عند الله يوم القيامة ؟ قال : إذا كرون الله كثيراً . قلت : يا رسول الله ، ومن الغازي في سبيل الله ؟ قال : لو ضرب بسيفه في الكفار والمشركين حتى ينكسر ويحتضب دماً لكان إذا كرون الله أفضل منه درجة » . ومنها حديث الطبراني « لو أن رجلاً في حجره دراهم يقسمها ، وآخر يذكر الله ، لكان الذاكر الله أفضل » وفي المعنى أحاديث كثيرة ، وقد ذكر منها ابن حجر الهيتمي في شرح الأربعين شطراً صالحاً . قلت : بل حديث الكتاب هذا دل على ذلك ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر لهم أن إتيانهم بهذا الذكر عقب الصلوات أفضل من إعتاق إخوانهم وتصدقهم

صفات النفس ، فالذى يحصل للنفس من التطهير للأخلاق ، والرياضة لسوء الطباع بسبب الفقر أشرف ^(١) . فيترجح الفقراء . ولهذا المعنى ذهب الجمهور من الصوفية

(١) « فالذى يحصل للنفس الخ ، أقول : قيل عليه : لك أن تمنع هذا التمييز بأن الغنى عنده أيضاً رياضة أى رياضة بالشكر وتطهير أخلاقه عن الشح والإمساك والتفاخر بالدنيا وجمعها وغير ذلك من آفات القبيحة التى لو تطرقت واحدة منها إلى الفقير لربما ذهبت طهارة أخلاقه وحلاوة أخلاقه ، فانه يمنع ما ذهب اليه جمهور الصوفية ويؤيده أن الصبر مع الفقر هو أوائل أحواله صلى الله عليه وآله وسلم والغنى مع الشكر آخرها ، وعادة الله الجارية مع رسله أنه لا يختم لهم إلا بأفضل الأحوال من المقامات ، فغنىه لأفضل خلقه بالغنى مع الشكر دليل أى دليل أنه أفضل من الصبر مع الشكر ، قاله ابن حجر فى شرح الأربعين . واعلم أن هذه المسألة كثر النزاع فيها بين الفقراء والأغنياء ، واحتجت كل طائفة على الأخرى ، وقد استوفينا ما قاله كل فريق وما رده على الآخرين فى كتابنا الذى اختصرناه وسميناه « السيف الباتر فى سنن الصابر والشاكر » ، وهو كتاب بديع ليس له نظير ألفناه فى مكة سنة ١١٣٥ ، اختصرناه فى الصبر والشكر من كتاب ابن القيم ، فنشير هنا إلى بعض أدلة الفريقين فنقول : قال المفضلون للفقير الصابر لنا أدلة : الأول قال الله تعالى ﴿ أولئك يجزون الغرفة بما صبروا ﴾ قال محمد بن على بن الحسين : الغرفة الجنة ، بما صبروا على الفقر فى الدنيا . قال الآخرون : ليس فى الآية لكم دليل ، فانها تتناول صبر الشاكر على طاعة الله ، وصبره عن عصيانه ، وصبر المبتلى بالفقر وغيره على بلائه . ولو دلت على الصبر على الفقر وحده لم تدل على رجحانه على الشكر ، فان القرآن كما دل على جزاء الصابرين دل على جزاء الشاكرين ، كما قال تعالى ﴿ وسنجزي الشاكرين ﴾ وإذا نص على جزاء الصابرين بالغرفة لم يدل على عدم جزاء الشاكرين الغرفة بشكرهم . الثانى أنه روى أنس عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : اللهم أحبنى مسكيناً وأميتى مسكيناً واحشرنى فى زمرة المساكين يوم القيامة . فقالت عائشة : ولم يارسول الله ؟ قال إنهم يدخلون الجنة قبل الأغنياء بأربعين خريفاً . . وأجيب عنه بأمرين : أحدهما

إلى ترجيح الفقير الصابر ، لأن مدار الطريق على تهذيب النفس ورياضتها . وذلك مع

أن في إسناده ثابت بن محمد الكوفي عن الحارث بن النعمان ، والحارث هذا قال فيه البخارى : منكر الحديث . ولم يحسن الترمذى هذا بل قال : انه غريب . وثانيهما لو صح فانه لا دليل فيه ، لأن المراد بالمسكنة مسكنة القلب وهى انكساره وخشوعه وتواضعه لله تعالى ، وهذه هى المسكنة التى يحبها الله تعالى ، وهى لا تنافى الغنى ولا يشترط فيها الفقر ، لا أنه أريد مسكنة الفقر . قلت : ولا يخفى أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الحديث : فان الأغنياء ، الخ دال على أنه أريد بالمسكنة المعنى الأخير . الثالث قالوا ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من رواية جماعة من الصحابة - أبو برزة الأسلمى وأبو هريرة وعبد الله بن عمر وجابر بن عبد الله - أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : يدخل فقراء المسلمين الجنة قبل الأغنياء بأربعين خريفاً ، حتى يتمنى أغنياء المسلمين أنهم كانوا فقراء ، وأجيب بأنه لا يدل على علو درجة الفقراء على الأغنياء إنما يدل على سبقهم إلى الجنة لعدم ما يحاسبون عليه ، ولا ريب أن الغنى الشاكر متأخر دخوله للحساب ، ولا يلزم من تأخر دخوله نزول درجته فى الجنة عن درجة الفقير . قيل عليه : تمنى الأغنياء لو أنهم كانوا فقراء دال على فضيلة الفقراء عليهم سبقاً ودرجة . وأجيب بأنها إن صحت هذه اللفظة من الحديث فانه كان يتمنى القاضى العادل أنه لم يقض بين اثنين فى تمرة ، لما يرى من شدة الأمر ، فنزلة الفقر والحول منزلة السلامة ، ومنزلة الغنى والولاية منزلة الغنيمة أو العطب . الرابع : قالوا لم يذكر الله المال إلا على وجوه : أحدها الذم نحو ﴿ كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى - ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض ﴾ وثانيها أن يذكره على وجه الابتلاء به كما قال ﴿ إنما أموالكم وأولادكم فتنة ﴾ وأخبر فى سورة الفجر أنه يتلى العبد بالغنى كما يتلى بالفقر . وثالثها إخباره أن الأموال والأولاد لا تقرب إلى الله فقال ﴿ وما أموالكم ولا أولادكم بالتى تقربكم عندنا زلفى ﴾ والآيات فى ذم الغنى والمال كثيرة . وأجيب عنه بأنه مذموم مع عدم الشكر ، لا معه فانه لا يذم . الخامس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : اللهم اجعل رزق آل محمد قوتاً ، أخرجه الشيخان .

الفقر أكثر منه مع الغنى ، فكان أفضل بمعنى الأشرف

وعرضت عليه مفاتيح كنوز الدنيا فقال : بل أجوع يوماً وأشبع يوماً ، فإذا جعت تضرعت اليك وذكرك ، وإذا شبعتم حمدتك وشكرتك . . وهذا بعض أدلة من فضل الفقير الصابر ، وقد بسطنا لهم تسعة أدلة في المختصر المذكور . قال من فضل الغنى الشاكر : لنا أدلة واسعة وكلبات للخير جامعة : الأول أن الله تعالى أثنى على أعمال في كتابه لا تتم إلا للأغنياء ، كالزكاة ، والإنفاق في وجوه البر ، والجهاد في سبيل الله بالمال ، وتجهيز الغزاة ، ورعاية المحاييج ، وفك الرقاب ، والإطعام في المسغبة . وأين يقع صبر الفقير من فرحة المضطر الملهوف والمشرف على الهلاك إذا أعانه الغنى ونصره على فقره ، وأين يقع صبره من نفع الغنى بماله في نصرة دين الله وإعلاء كلمته وكسر أعدائه ، وأين يقع صبر أهل الصفة من إنفاق عثمان تلك النفقات في سبيل الله التي قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ما ضر عثمان ما فعل بعد اليوم ، قالوا : والأغنياء الشاكرون سبب لطاعة الفقراء الصابرين لمواساتهم إياهم بالصدقة عليهم والإحسان إليهم ورعايتهم على طاعتهم ، فلم نصيب وافر من أجور الفقراء زيادة على أجورهم بالإنفاق وطاعتهم التي تخصهم ، كما يفيد ما أخرجه ابن خزيمة من حديث سلمان مرفوعاً : إن من فطر صائماً كان مغفرة لذنوبه وعتق رقبته من النار ، وكان له مثل أجره من غير أن ينقص من أجره شيء . فقد حاز الغنى الشاكر بضيافة هذا مثل أجر الفقير الذي فطره . قالوا : فضائل الصدقة معلومة وفوائدها لا تحصى وهي ثمرة من ثمرات الغنى الشاكر ، والأدلة لهذا الفريق كثيرة سقناها في محلها ، ولكن سر المسألة كما قاله ابن القيم أن طريق الفقر والتقليل طريق السلامة مع الصبر ، وطريق الغنى والسعة في الغالب طريق العطب والهلاك ، فإن اتقى الله في ماله وأنفق في وجوهه وليس مقصوداً على الزكاة بل من حتمه إشباع الجائع وكسوة العارى وإغاثة الملهوف ورعاية المحتاج والمضطر فطريقه طريق الغنيمة ، وهي فوق السلامة . فمثل صاحب الفقر مثل مريض حبس بمرضه عن أغراضه فهو يثاب على حسن صبره على حبسه ، وأما الغنى فخطره عظيم في كسبه وجمعه وصرفه ، فإذا سلم كسبه وأخذ من وجهه

وقوله : ذهب أهل الدثور ^(١) ، الدثر : هو المال الكثير

وقوله : تدركون به من سبقكم ، يحتمل أن يراد به سبق المعنوى ، وهو سبق
فى الفضيلة . وقوله : من بعدكم ، أى من بعدكم فى الفضيلة ممن لا يعمل هذا العمل .
ويحتمل أن يراد القبلية الزمانية ، والبعدية الزمانية . ولعل الأول أقرب إلى السياق ،
فإن سؤالهم كان عن أمر الفضيلة ، وتقدم الأغنياء فيها

وقوله : لا يكون أحد أفضل منكم ، يدل على ترجيح هذه الأذكار على فضيلة
المال ، وعلى أن تلك الفضيلة للأغنياء مشروطة بأن لا يفعلوا هذا الفعل الذى أمر به
الفقراء . وفى تلك الرواية تعليم كيفية هذا الذكر . وقد كان يمكن أن يكون فرادى
- أى كل كلمة على حدة - ولو فعل ذلك جاز ، وحصل به المقصود . ولكن بين فى
هذه الرواية أن يكون مجموعاً ، ويكون العدد للجملة . وإذا كان كذلك يحصل فى كل
فرد هذا العدد عدد (٢)

وصرفه فى حقه كان أنفع له ، فالفقير كالمتعبد المنقطع عن الناس ، والغنى كالمفتى والمعلم
والجاهد . واعلم أن هذه الأبحاث - فى أفضل الأعمال والأشخاص - إنما هى باعتبار
ما يظنه الناظر فى الأدلة والأوصاف ، وإلا فإن مواقع الأعمال ومقاديرها وتفاصيلها
لا يعلمها إلا الله سبحانه ، كما قال صلى الله عليه وآله وسلم : سبق درهم مائة ألف درهم .
قالوا : يا رسول الله وكيف سبق درهم مائة ألف ؟ قال : رجل كان له درهمان فأخذ
أحدهما فتصدق به ، وآخر له مال كثير فأخذ من عرض ماله مائة ألف فتصدق بها ،
رواه النسائي . فدل أن عطية المقل للقليل تساوى عطية المكثر للكثير . وقال
القرطبي : للعلماء فى هذه المسألة خمسة أقوال ثالثها الأفضل الكفاف ، رابعها يختلف
 باختلاف الأشخاص ، خامسها التوقف

(١) قوله : الدثور ، أقول : جمع دثر بفتح فسكون

(٢) قوله : يحصل فى كل فرد هذا العدد ، أقول : لا تفاوت بين الروابيتين فى
العدد ، إلا أن قوله ثلاثاً وثلاثين يحتمل أن يكون المجموع للجميع ، فإذا وزع كان

والله أعلم

لكل واحد إحدى عشرة ، وهذا الذى فهمه سهيل بن أبى صالح كما رواه مسلم ، لكن لم يتابع سهيلاً على ذلك أحد ، قال الحافظ ابن حجر : بل لم أر فى شيء من طرق الحديث كلها التصريح بإحدى عشرة إحدى عشرة إلا فى حديث ابن عمر عند البزار ، وإسناده ضعيف . وإلا ظهر أن المراد أن المجموع لكل فرد ، فعلى هذا ففيه تنازع ثلاثة أفعال فى ظرف ومصدر ، والتقدير يسبحون خلف كل صلاة ثلاثاً وثلاثين ويحمدون كذلك ويكبرون كذلك . قلت : وقوله « ومصدر » يريد أن قوله ثلاثاً وثلاثين صفة لمصدر محذوف ، أى تسبيحاً ثلاثاً ومثله نظائره . قال : ورواية أبى صالح تفيد أن العدد للجميع ، لكن يقول ذلك مجموعاً وهو اختيار أبى صالح ، لكن الروايات الثابتة عن غيره الأفراد ، قال عياض : وهو أولى ، ورجح بعضهم الجمع للإتيان فيه بواو العطف ، والذى يظهر أن كلامنا من الأمرين حسن إلا أن الأفراد يتميز بأمر آخر ، وهو أن الأفراد محتاج إلى العدد ، وله بكل حركة سواء كان بأصابعه ثواب لا يحصل نصاب الجميع منه إلا الثلث . انتهى . واعلم أن فى رواية البخارى ويكبر أربعاً وثلاثين وعند أبى داود ويختم المائة بلا إله إلا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد الخ ، وكذا لمسلم فى رواية ، قال النووى : ينبغى أن يجمع بين الروايتين بأن يكبر أربعاً وثلاثين ويقول معها لا إله إلا الله وحده لا شريك له الخ ، وقال غيره : بل يجمع بأن يختم مرة بزيادة تكبيرة ومرة بزيادة لا إله إلا الله على وفق ما وردت به الأحاديث

فائدة : وقع فى البخارى فى كتاب الدعوات « تسبحون عشراً وتحمدون عشراً وتكبرون عشراً » ، ووقع عند أحمد من حديث على وعند النسائى من حديث سعد بن أبى وقاص وعن عبد الله بن عمر وعن أم سلمة عند البزار وعن أم مالك الأنصارية عند الطبرانى ، وجمع البغوى فى شرح السنة بين هذا الاختلاف باحتمال أن يكون ذلك صدر فى أوقات متعددة أولها عشراً عشراً ثم إحدى عشرة إحدى عشرة ثم ثلاثاً وثلاثين ، ويحتمل أن ذلك على سبيل التخيير أو يفترق بافتراق الأحوال ،

١٢٧ - الحديث الرابع ^(١) : عن عائشة رضى الله عنها « أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى فِي خَيْصَةِ لَهَا أَعْلَامٌ » ^(٢) . فَنَظَرَ إِلَى أَعْلَامِهَا نَظْرَةً . فَلَمَّا انْصَرَفَ قَالَ : اذْهَبُوا بِخَيْصَتِي هَذِهِ إِلَى أَبِي جَهْمٍ ^(٣) ، وَاتَّبَعُونِي بِأَنْبِجَانِيَةِ أَبِي جَهْمٍ . فَإِنَّهَا أَلْهَنِي أَنْفًا عَنْ صَلَاتِي ،

وقد جاء في حديث زيد بن ثابت وابن عمر أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرهم أن يقولوا كل ذكر منها خمساً وعشرين ويزيدوا لا إله إلا الله خمساً وعشرين فيحصل لهم من الجميع مائة ، أخرجه النسائي وابن خزيمة وابن حبان

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث الذكر عقيب الصلاة ، قيل إنه لا يظهر وجه مناسبة لإيراد المصنف له في هذا الباب . أجاب البرماوى بأن الذكر نوعان : لسانى وقلبى ، فلما بين المؤلف ما ورد باللسان عقيب الصلاة ذكر أنه ينبغي أن المصلى يكون له ذكر بالقلب إلى أن تنتضى الصلاة بحيث لا يشغله عنها شيء .

(٢) قوله « خيصة » ، أقول : بالحاء المعجمة ^(١) والصاد المهملة بينهما ميم مكسورة ثم تحتية ساكنة فسرهما المصنف بما ذكر ، وفسرهما الجوهرى بكساء من خز أو صوف بعل أسود وتبعه ابن الأثير

(٣) قوله « إلى أبي جهم » ، أقول : هو حذيفة بن عامر القرشى العدوى الصحابى الجليل أحد عظماء قريش ، أسلم عام الفتح ، وهو الذى قال فيه النبى صلى الله عليه وآله وسلم « أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه » ، وهو غير أبي جهم بالتصغير الذى مضى فى باب المرور بين يدي المصلى ، وإنما خصه النبى صلى الله عليه وآله وسلم بذلك لأنه كان أهداها للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما فى الموطأ عن عائشة « أهدى أبو جهم إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم خيصة لها علم يشهد فيها الصلاة » ، فلما انصرف قال : ردتى هذه الخيصة إلى أبي جهم . قال ابن بطلان : إنما طلبه ثوباً غير ما

(١) فى الأصل « خيصة » . . . بالحاء المهملة ، والتصحيح من كتب اللغة

« الخيصة ، كساء مر بّع له أعلام . و « الإنبجانية ، كساء غليظ
فيه دليل على جواز لباس الثوب ذى العلم . ودليل على أن اشتغال الفكر يسيراً
غير قادح في الصلاة ^(١) »

وفيه دليل على طلب الخشوع في الصلاة ، والإقبال عليها ، ونفى ما يقتضى شغل
الخاطر بغيرها

وفيه دليل على مبادرة الرسول ﷺ إلى مصالح الصلاة ، ونفى ما يخذش فيها ،
حيث أخرج الخيصة ، واستبدل بها غيرها بما لا يشغل . فهذا مأخوذ من قوله « فنظر
إليها نظرة »

وبعثه إلى أبي جهم بالخيصة لا يلزم منه أن يستعملها في الصلاة ^(٢) ، كما جاء في
حالة عطارد ^(٣) ، وقوله عليه السلام لعمر « إني لم أكسكها لتلبسها » . وقد استنبط

ليعلم أنه لم يردّ هديته استخفافاً به . وفيه أن الواهب إذا ردت عليه هديته من غير أن
يكون هو الراجع فيها فلا كراهة

(١) قوله « على أن اشتغال الفكر قليلاً غير قادح في الصلاة » أقول : كذا قاله
جماعة ، وتعقب بأن الرواية التي علقها البخاري بلفظ « أخاف أن تفتني » وعند مالك
« فكادت » فظهر أنه لم يحصل من ذلك شيء .

(٢) قوله « لا يلزم منه أن يستعملها في الصلاة » أقول : جواب عما يقال كيف
يرسل بها لأبي جهم مع أنها ألهمت سيد الخلائق ، فكيف لا تلهي أبا جهم ؟ وقيل من
الاجوبة : إن أبا جهم كان أعمى ، ورد بأنه لم يذكر ذلك أحد في ترجمته

(٣) قوله « كما في حالة عطارد » أقول : هو إشارة إلى حديث أخرجه البخاري
حاصله أن عمر رأى حالة كساها بعض الملوك عطارد ، فرآها عمر تباع ، فذكر له صلى الله
عليه وآله وسلم أن يشتريها يتجمل بها للوفود وغيرهم وكانت حريراً ، فقال النبي صلى
الله عليه وآله وسلم « إنما يلبسها من لا خلاق له في الآخرة » ثم إنه جاء له صلى الله
عليه وآله وسلم حالة مثلها فبعث بها إلى عمر ، فجاء عمر فذكر له أنه قال فيها ما قال ،

الفقهاء من هذا كراهة كل ما يشغل عن الصلاة من الأصباغ والنقوش والصنائع المستطرفة ^(١) ، فإن الحكم يعم بعموم علته ، والعلة : الاشتغال عن الصلاة . وزاد بعض المالكية في هذا كراهة غرس الأشجار في المساجد

و ، الانبجانية ^(٢) ، يقال بفتح الهمزة وكسرهما ، وكذلك في الباء ، وكذلك الياء تخفف وتشدد . وقيل : إنها الكساء من غير علم ، فإن كان فيه علم فهو خميصة

فقال صلى الله عليه وآله وسلم : لم أبعث بها اليك لتلبسها ، ، فكساها عمر أخاه مشركا

(١) قوله : والنقوش من الصنائع ، أقول : ومنه تزويق حيطان المساجد ومحاريبها ، وقد بنى عمر مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال للعمار : إياك أن تحمر أو تصفر قفتن . وأول من فتح تزيين المساجد ونقشها عثمان بن عفان لما بنى المسجد النبوى في خلافته ، ثم تبعه الوليد بن عبد الملك فأنه بنى جامع دمشق ، قال العلامة ابن كثير في تاريخه : إن سقوفه كانت كلها مذهبه وجداراته مذهبة ملونة مصور فيها جميع بلاد الدنيا بحيث إن الإنسان إذا أراد أن يتفرج في إقليم أو بلد وجده في الجامع مصورا كهيئته فلا يسافر اليه ولا يتعن اليه فقد وجده من قرب ، ومكة والمدينة من فوق المحراب والبلاد كلها شرقا وغربا ، كل إقليم في مكان لائق به ومصور فيه كل شجرة مشمرة وغير مشمرة على شكلها في وطنها وبلدها ، وباقي الجدران بالفصوص الملونة ، وأرضه كلها بالفصوص بحيث إنه لم يكن في الدنيا أحسن منه ، لا قصور الملوك ولا غيرها ، إلا أنه احترق في سنة إحدى وستين وأربعمائة في ليلة النصف من شعبان ، وكان سببه أن غلمان الفاطميين والعباسيين اختصموا ، فألقيت النار بدار الملك وهي الخضراء ، المتاخمة للجامع من جهة القبلة فاحترقت وسرى الحريق إلى الجامع فسقطت سقوفه وتناثرت فصوصه الملونة وتبدل الحال الكامل بضده

(٢) قوله : والانبجانية ، أقول : قال ابن قتيبة : إنما هي منبجانية بالميم نسبة منبج بلد معروف بالشام ، ومن قال بهمزة فقد غير ، ونقل ذلك الأعمى ، وقال أبو

وفيه دليل على قبول الهدية من الأصحاب ، والإرسال إليهم والطلب لها ممن يظن
به السرور بذلك أو المسامحة .

باب الجمع بين الصلاتين في السفر^(١)

١٢٨ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال

« كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْمَعُ فِي السَّفَرِ بَيْنَ صَلَاةِ الظُّهْرِ وَالْعَصْرِ ، إِذَا كَانَ
عَلَى ظَهْرِ سَيْرٍ ^(٢) ، وَيَجْمَعُ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ ،

حاتم السجستاني نحوه وأنها مما تخطئ فيه العامة . وتعقبه أبو موسى المدني وقال : إنه
نسبة إلى موضع يقال له أنبجان . وتعقبه غيره أيضاً بأن قياس النسبة إليه منبجى بغير
همزة والإتيان بالميم والأصل عدم الإبدال انتهى . وقال صاحب الجوهرة : منبج
موضع أعجمى تكلمت به العرب ونسبوا إليه الثياب المنبجانية . وقال الجوهري : إذا
نسبت إلى منبج فتحت الباء فقلت كساء منبجاني أخرجوه مخرج منظر انتهى . قال
الهيثمي : أقول يقال : لهى بالسكسر إذا غفل ، ولهى بالفتح . ووقع في بعض طرقه
« شغلتنى ، وهما بمعنى واحد

(١) (باب الجمع بين الصلاتين في السفر) لم يذكر المصنف فيه إلا حديثاً
واحداً أقول : وهذا الحديث أخرجه البخارى تعليقاً لم يسنده ، إلا أنه علقه بصيغة
الجزم فقال « وقال إبراهيم بن طهمان عن حسين المعلم عن يحيى بن كثير عن عكرمة
عن ابن عباس ، فذكره . والبخارى لم يدرك إبراهيم بن طهمان ، وقد وصله
البيهقى من طريق محمد بن عبدوس عن أحمد بن حفص النيسابورى عن أبيه عن
إبراهيم بن طهمان بلغظه ، فعلى المؤلف مواخذة في ذكره لهذا الحديث لأنه ليس
على شرطه

(٢) قوله « على ظهر سير ، أقول : بالإضافة . ووقع في رواية في البخارى على

هذا اللفظ في هذا الحديث ليس في كتاب مسلم . وإنما هو في كتاب البخارى ^(١) .
وأما رواية ابن عباس في الجمع بين الصلاتين في الجملة ^(٢) من غير اعتبار لفظ بعينه
فتفق عليه . ولم يختلف الفقهاء في جواز الجمع في الجملة ، لكن أبا حنيفة يخصه بالجمع
بعرفة ومزدلفة ، وتكون العلة فيه النسك ، لا السفر . ولهذا يقال : لا يجوز الجمع
عنده بعذر السفر ^(٣) ، وأهل هذا المذهب يؤولون الأحاديث التي وردت بالجمع ^(٤)

ظهر يسير بالتونين ، ويسير بلفظ المضارع من سار ، قال الطيبي : الظهر في قوله
« ظهر يسير » تأكيد لقوله « الصدقة عن ظهر غنى » ، ولفظ الظهر يقع في مثل هذا
اتساعاً للكلام وتأكيذاً كأن السير كان مستنداً إلى ظهر قوى من المطر مثلاً . وقال
الكرمانى لفظ الظهر مقحم ثم ذكر قريباً من هذا . وقال بعضهم : جعل للسير ظهراً
لأن الراكب ما دام سائراً فكأنه راكب ظهر . وقال البرماوى : هذا فيه مجاز ، وهو
على حذف مضاف أى على ظهر دابة تسير ، وإما بتنزيل السير منزلة سار على ظهرها
لما بينهما من الملازمة . انتهى

(١) قوله « وإنما هو في كتاب البخارى » أقول : قد قدمنا لك آنفاً أن
البخارى إنما ذكره تعليقا

(٢) قوله « في جواز الجمع في الجملة » أقول : أى بين الظهر والعصر بعرفة وبين
المغرب والعشاء بالمزدلفة . هذا الذى لا خلاف في جوازه ، وقال الليث : يختص
جواز الجمع بمن جد في السير ، وهو من المشهور عن مالك . وقيل : يختص بالسائر
دون النازل وهو قول ابن حبيب . وقيل يختص بمن له عذر ، حكى عن الأوزاعى .
وقيل يجوز جمع التأخير دون التقديم ، وهو يروى عن مالك وأحمد ، واختاره
ابن حزم

(٣) قوله « لا يجوز الجمع عنده لعذر السفر » أقول : قال بمثل قول أبى حنيفة
الحسن والنخعى وصاحباه ، وقال بجوازه في السفر جمهور العلماء من السلف والخلف
لثبوت الأحاديث بذلك ، وحكاها ابن المنذر عن سعد ابن أبى وقاص وأسامة بن زيد
وابن عمر وابن عباس ، وعن جماعة من التابعين

(٤) قوله « الأحاديث التي وردت بالجمع » أقول : أى في السفر ، فمن الأحاديث

على أن المراد تأخير الصلاة الأولى إلى آخر وقتها ، وتقديم الثانية في أول وقتها ^(١) .
وقد قسم بعض الفقهاء الجمع إلى جمع مقارنة وجمع مواصلة ^(٢) . وأراد بجمع المقارنة

في ذلك رواية الإسماعيلي من حديث أنس صلى الله عليه وآله وسلم ، كان إذا كان في سفر فزالت الشمس صلى الظهر والعصر جميعاً ثم ارتحل ، وأخرجه الحاكم في الأربعين وفيه ، فان زاعت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ركب ، وأخرج البيهقي رجال ثقات عن ابن عباس أنه كان إذا نزل منزلاً في السفر فأعجبه أقام فيه حتى يجمع بين الظهر والعصر ثم يرتحل ، إذا لم يتهياً له المنزل جد في السير فسار حتى ينزل فيجمع بين الظهر والعصر ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إنه مشكوك في رفعه ، والمحفوظ أنه موقوف . وقد استدل به على اختصاص الجمع بمن جد به السير ، لكن وقع في الموطأ أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخر الصلاة في غزوة تبوك ، ثم خرج فصلي الظهر والعصر جميعاً ، ثم دخل ، ثم خرج فصلي المغرب والعشاء . قال الشافعي في الأم : قوله دخل ثم خرج لا يكون إلا وهو نازل ، فللسافر أن يجمع نازلاً ومسافراً . وقال ابن عبد البر : في هذا أوضح دليل على الرد على من قال لا يجمع إلا من جد به السير ، وهو قاطع للاتباس . انتهى

(١) قوله : على أن المراد تأخير الصلاة الأولى إلى آخر وقتها وتقديم الثانية في أول وقتها ، أقول : وهذا هو الجمع الصوري ، وهو الذي أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم المستحاضة أن تفعله إن قويت عليه . وتعقب هذا وغيره بأن الجمع رخصة ، فلو كان على ما ذكره لكان أعظم ضيقاً من الإتيان بكل صلاة في وقتها ، لأن أوائل الأوقات وأواخرها لا تدركه أكثر الخاصة فضلاً عن العامة . انتهى . قلت وهو غير صحيح ، فأوضح الأوقات وأوقات الصلاة أناطها الله بالمرئيات المعيون من طلوع الفجر وزوال الشمس ومضيق مثليه من الزوال وتواري قرص الشمس وغروب الشفق ، فهل أوضح من هذه العلامات لمن كان له عينان ؟

(٢) قوله : وقد قسم بعض الفقهاء الجمع إلى الخ ، أقول : هذه قسمة بلا دليل ، فكيف يرد بها ما سلف من التأويل

أن يكون الشيطان في وقت واحد، كالأكل والقيام مثلاً، فانهما يقعان في وقت واحد. وأراد بجمع المواصلة أن يقع أحدهما عقب الآخر، وقصد لإبطال تأويل أصحاب أبي حنيفة بما ذكرناه، لأن جمع المقارنة لا يمكن في الصلاتين، إذ لا يقعان في حالة واحدة، وأبطل جمع المواصلة أيضاً. وقصد بذلك لإبطال التأويل المذكور إذ لم يتنزل على شئ من القسمين

وعندى أنه لا يبعد أن يتنزل على الثاني ^(١)، إذا وقع التحرى في الوقت. أو وقعت المساحة بالزمن اليسير بين الصلاتين إذا وقع فاصلاً. لكن بعض الروايات في الأحاديث لا يحتمل لفظها هذا التأويل، إلا على بعد كبير، أو لا يحتمل أصلاً. فأما ما لا يحتمل، فإذا كان صحيحاً في سنده، فيقطع العذر ^(٢). وأما ما يبعد تأويله ^(٣) فيحتاج إلى أن يكون الدليل المعارض أقوى من العمل بظاهره.

(١) قوله «لا يبعد أن يتنزل على الثاني» أقول: هو كما قال، إلا أنه لاجابة إلى ذلك، إذ الحق عدم الاحتياج إلى التأويل لقيام الدليل في أنه جمع حقيقي في وقت إحداها، ولذا قال الشارح المحقق: إن بعض روايات أحاديث الجمع لا يحتمل لفظها التأويل بالجمع الصوري، وقد قدمنا لك ألفاظ أحاديث الجمع وفيها كان إذا زاغت الشمس قبل أن يرتحل صلى الظهر والعصر ثم ارتحل، فانه يبعد أن يراد بها إذا زاغت انتظر إلى وقت الظهر فيصليه ثم العصر في أول وقته

(٢) قوله «فيقطع العذر» أقول: أى عذر الخفية بالتأويل المذكور، إذ الفرض أنه لا يحتمله، وأنه صحيح فلا عذر عنده حيثئذ، ومنه ما أخرجه الشافعي في مسنده من حديث ابن عباس أنه قال: ألا أخبركم عن صلاته صلى عليه وآله وسلم في السفر؟ كان إذا زالت الشمس في منزله جمع بين الظهر والعصر في الزوال، فإذا سافر قيل أن تزول الشمس آخر الظهر حتى يجمع بينها وبين العصر في وقت العصر، قال كريب: وأحسبه - أى ابن عباس - قال في المغرب والعشاء كذلك. وفيه ابن يحيى وقد وثقه كثيرون، وهذا نص في الجمع الحقيقي لا يدخله التأويل

(٣) قوله «وأما ما يبعد تأويلها» أقول: أى من الأحاديث الصحيحة الدالة

وهذا الحديث الذى فى الكتاب ليس يبعد تأويله كل البعد^(١) بما ذكر من التأويل : وأما ظاهره فإن ثبت أن الجمع حقيقة لا يتناول صورة التأويل فالحجة قائمة به ، حتى يكون الدليل المعارض له أقوى مع ذلك التأويل من هذا الظاهر والحديث يدل على الجمع إذا كان على ظهر سير^(٢) . ولولا ورود غيره من الأحاديث بالجمع فى غير هذه الحالة لكان الدليل يقتضى امتناع الجمع فى غيرها^(٣) . لأن الأصل عدم جواز الجمع^(٤) ، ووجوب إيقاع الصلاة فى وقتها المحدود لها ،

على الجمع الحقيقى ، ويبعد تأويلها بالحل على الصورى ، فإنه يحتاج إلى أن يكون ما عارضه من الأدلة الدالة على التوقيت سفرأ وحضرأ أقوى من العمل بظاهر الأدلة الدالة على الجمع الحقيقى فى السفر . واعلم أن الدالة على التوقيت أدلة قوية فعلية وقولية قد سقناها فى رسالتنا المسماة اليواقيت فى المواقيت ، ولكنه خصص منها السفر بأدلة وجمع عرفة ومزدلفة ، وقد أوضحنا ذلك هناك . والخفية أبقوا عموم أدلة التوقيت على أصلها وجعلوا الجمع فيها نسكا ، وتناولوا الجمع فى السفر بالصورى ، والظاهر من الأدلة جوازه فى السفر

(١) قوله : وهذا الحديث الذى فى الكتاب ، أقول : أى حديث ابن عباس الذى ذكره صاحب العمدة ، ليس يبعد تأويله كل البعد ، وذلك لأن لفظة : يجمع ، تحتل الأمرين الحقيقى والصورى ، إلا أنها ظاهرة فى الجمع الحقيقى ، لأن الجمع ظاهر فيه فلا يحمل على الصورى إلا بدليل أقوى من هذا الظاهر ، ولا دليل إلا عموم أدلة التوقيت كما عرفت

(٢) قوله : على ظهر سير ، أقول : قد قدمنا تفسير معناه ، وقدما قول من اعتبر ذلك فى جواز الجمع

(٣) قوله : ولولا ورود غيره من الأحاديث بالجمع ، أقول : قدمنا حديث جمعه صلى الله عليه وآله وسلم بتبوك ، وقول الشافعى وغيره إنه ظاهر فى جمعه من غير جدية السير

(٤) قوله : لأن الأصل عدم جواز الجمع ، أقول : وبهذا الأصل أخذ الحنفية ولم يخرجوا عنه

وجواز الجمع بهذا الحديث قد علق بصفة مناسبة للاعتبار^(١) فلم يكن يجوز إلغاؤها .
لكن إذا صح الجمع في حالة النزول فالعمل به أولى ، لقيام دلائل آخر على الجواز في
غير هذه الصورة ، أعنى السير ، وقيام ذلك الدليل^(٢) يدل على إلغاء اعتبار هذا
الوصف^(٣) . ولا يمكن أن يعارض ذلك الدليل^(٤) بالمفهوم من هذا الحديث . لأن
دلالة ذلك المنطوق على الجواز في تلك الصورة بخصوصها أرجح

وقوله ، وكذلك المغرب والعشاء ، يريد في طريق الجمع ، وظاهره اعتبار الوصف
الذى ذكره فيهما ، وهو كونه على ظهر سير . وقد دل الحديث على الجمع بين الظهر
والعصر ، وبين المغرب والعشاء . ولا خلاف أن الجمع ممتنع بين الصبح وغيرها^(٥) ،
وبين العصر والمغرب ، كما لا خلاف في جواز الجمع بين الظهر والعصر بعرفة ، وبين
المغرب والعشاء بمزدلفة

(١) قوله ، قد علق بصورة مناسبة للاعتبار ، أقول : وهى كونه صلى الله عليه
وآله وسلم على ظهر سفر

(٢) قوله ، وقيام ذلك الدليل ، أقول : أى الدليل على جواز الجمع في حالة
النزول ، وهى الحالة المقاتلة ليكون على ظهر سير وجدّ به السير

(٣) قوله ، يدل على إلغاء اعتبار هذا الوصف ، أقول : أى الذى وقع به
التقييد في حديث ابن عباس وهو كونه على ظهر سير ، فإن جمعه صلى الله عليه وآله
وسلم حال نزوله دال على إلغاء ما قيد به حديث ابن عباس ، ويحمل التقييد به على
الأغلب فلا مفهوم عند من أثبتة

(٤) قوله ، ولا يمكن أن يعارض ذلك الدليل ، أقول : أى لا يقوى مفهوم
التقييد على مقاومة دليل الجمع حالة النزول ، لأنه منطوق وذلك مفهوم وهو مقدم عليه

(٥) قوله ، ممتنع بين الصبح وغيرها ، أقول : وجه الاتفاق البقاء على الأصل
من التوقيت ، ولم يأت ما يخصه بخلاف المغرب والعشاء والظهر والعصر ، فوقع
الجمع بينهما اتفاقاً في عرفة ومزدلفة في السفر على الخلاف

ومن هنا ينشأ^(١) نظر القائسين في مسألة الجمع . فأصحاب أبي حنيفة يقيسون الجمع المختلف فيه^(٢) على الجمع الممتنع اتفاقاً ، ويحتاجون إلى إلغاء الوصف الفارق بين محل النزاع ومحل الإجماع . وهو الاشتراك الواقع بين الظهر والعصر ، وبين المغرب والعشاء ، إما مطلقاً أو في حالة العذر . وغيرهم^(٣) يقيس الجواز في محل النزاع على الجواز في محل الإجماع . ويحتاج إلى إلغاء الوصف الفارق ، وهو إقامة النسك

(١) قوله : ومن ها هنا ينشأ ، أقول : أى من جهة أن الجمع ممتنع بين الصبح وغيرها ، ومن جهة جوازه بين الظهر والعصر في عرفة مثلاً

(٢) قوله : الجمع المختلف فيه ، أقول : وهو الجمع في السفر على الجمع الممتنع اتفاقاً وهو الجمع بين الفجر والظهر مثلاً ، ولكنه لا يقع القياس إلا بعد إقامة دليل على إلغاء الوصف الفارق بين المتفق عليه وهو صورة جمع الفجر مع الظهر ومحل الإجماع بالنسبة إلى الجمع في الجبل كالمجمع في عرفة ومزدلفة فإنه محل إجماع أى وقوعه وإن اختلفت عند الفريقين علته ، فقوله : وهو الاشتراك الواقع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء ، فإنه قد أقر كل فريق بذلك على خلاف في علته . وقوله : إما مطلقاً ، أى حضراً وسفراً لعذر أو غيره كما تذهب إليه طائفة من أهل المذاهب ، أو في حال العذر ، كما يقوله من أجازوه في السفر دون الحضر أو للنسك دون غيره

(٣) قوله : وغيرهم ، أقول : أى غير الحنفية . يقيس الجواز ، في جمع الصلاتين في وقت إحداها ، على الجواز في موضع الإجماع ، وهو الجمع في عرفة ومزدلفة وإن اختلفت علته ، فلذا قال : ويحتاجون إلى إلغاء الوصف الفارق ، وهو كون الجمع لأجل النسك لا لأجل السفر ، والملحقون بجمع السفر بجمع عرفة ومزدلفة ألغوا كونه نسكاً وجعلوا العلة مطلق العذر ، والخصم لا يساعدهم على ذلك فلا يقوم القياس عليه حجة ، فليس الرجوع إلا إلى النصوص

(فائدة) : اختلفوا في جواز الجمع لعذر المرض وللمقيم ، فمنعه الجمهور وهو مذهب الشافعى ، وجوزه عطاء والحسن وهو مذهب أحمد ، وقال البغوى في شرح السنة : وهو قول مالك وأحمد وإسحق ، وقال به جماعة من الشافعية منهم الخطابى

باب قصر الصلاة في السفر^(١)

١٢٩ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال

« صَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ . فَكَانَ لَا يَزِيدُ فِي السَّفَرِ عَلَى رَكْعَتَيْنِ ، وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ كَذَلِكَ ،

هذا هو لفظ رواية البخارى في الحديث . ولفظ رواية مسلم « أكثر وأزيد »^(٢) ،

فليعلم ذلك

والقاضي حسين والمتولى والرويانى واختاره النووى فى شرح مسلم وقواه بعض المتأخرين لأجل المشقة - واختلفوا أيضاً فى جواز الجمع لعذر المطر فجوزه مطلقاً جماعة وهو مذهب أحمد لكنه خصه بالمغرب والعشاء ، وقيده الجمهور بجمع التقديم ، واختلفوا أيضاً فى الجمع فى الحضر للحاجة من غير اتخاذه عادة فجوزه جماعة منهم ابن سيرين وأصهب من المالكية والقفال الكبير من الشافعية وحكاه عن أبى إسحق المروزى واختاره ابن المنذر وحكاه عن جماعة من أصحاب الحديث ، وهو ظاهر كلام ابن عباس ، كذا سرد هذه الأقوال الحليمى فى شرح العمدة غير مربوطة بدليل يقاومه الأصل الأصيل

(١) (باب قصر الصلاة فى السفر) المراد به هنا رد الفريضة الرباعية إلى اثنتين يقال قصر بتخفيف الصاد قال تعالى ﴿ فليس عليكم جناح أن تقصروا من الصلاة ﴾ ويجوز قصر بالتثقيب ، وحكى الواحدى فى وسيطه أقصر يقال قصرت الصلاة قصراً وقصرها تقصيراً وأقصر بها إقصاراً ، ونقل ابن المنذر الإجماع على أنه لا قصر فى المغرب والفجر ، قال النووى : ذهب الجمهور إلى أنه يجوز القصر فى كل سفر مباح ، وعن بعض السلف أنه يشترط الخوف ، وبعضهم كونه سفر حج أو عمرة أو جهاد ، وعن بعضهم كونه سفر طاعة ، وعن آخرين كل سفر فى طاعة أو غيرها . قلت : وهو ظاهر الأدلة

(٢) قوله « أكثر وأزيد ، أقول : قال عبد الحق فى الجمع بين الصحيحين :

وفي الحديث دليل على المواظبة على القصر . وهو دليل على رجحان ذلك .

روى مسلم عن حفص بن عاصم قال : صحبت ابن عمر في طريق مكة فصلى بنا الظهر ركعتين ، ثم أقبل وأقبلنا معه حتى جاء رحله وجلس وجلسنا معه ، فحانت منه التفاتة نحو حيث صلى فرأى ناساً قياماً ، قال : ما يصنع هؤلاء ؟ قلت : يسبحون . قال : لو كنت مسبحاً لأتممت صلاتي ، صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في السفر فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله ، وصحبت عمر^(١) فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله وصحبت عثمان فلم يزد علي ركعتين حتى قبضه الله ، وقد قال الله تعالى ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ قال عبد الحق : خرج البخاري من قوله ، صحبت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ ، والصحيح أن عثمان أتم في آخر أمره علي ما يأتي بعد إن شاء الله تعالى . واعلم أن مسافة القصر لم يأت في تحديدها ومقدارها دليل ناهض ، واختلفت أقوال العلماء فيها ، فحكى ابن المنذر وغيره فيها نحواً من عشرين قولاً ولا حاجة إلى سردها ، والبحث لغوي يتعين ما يسمى سفرأ لغة ، وللإختلاف فيه لغة اختلف العلماء في مقدار المسافة في ذلك ، وجاء عن السلف ما يشعر بأن نحو الميل يعد سفرأ ، فعن أبي حنيفة ثلاثة أيام وهو أكثر ما قيل وعليه كثير من الزيدية ، وأقل ما قيل عن الظاهرية إنه لا يقصر في أقل من ميل ، وبين هذين القولين عدة أقوال ، ورأى مالك لأهل مكة خاصة القصر إلى منى فما فوقها وهو أربعة أميال ، وحجته أن حارثة بن وهب قال : صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بمنى ركعتين ، ولو لم يجز لأهل مكة لقال وأتممنا نحن . وقال ابن حزم مقررأ للمذهب الظاهرية : إن من خرج من بيوت مصره أو قريته أو موضع سكناه فشى ميلاً صلى ركعتين ، وإن مشى أقل من ذلك صلى أربعاً . قال : ولا يجوز لنا أن نوقع اسم سفر وحكم سفر إلا على من ساء من هو حجة في اللغة سفرأ ، ولم نجد ذلك في أقل من ميل وقد روينا الميل عن ابن عمر فقال : لو خرجت ميلاً لقصرت الصلاة ، فأوقعنا اسم السفر وحكمه قصرأ وفطرأ على الميل ، إذ لم نجد عرياً ولا شرعياً عالماً أوقع

(١) لعله سقط من النسخ ذكر أبي بكر رضي الله عنه

وما زاد (١) مشكوك فيه ، فيترك . وقد خرج قول للشافعي أن الإتمام أفضل (٢) ، قياساً على قوله إن الصيام أفضل (٣) . والصحيح أن القصر أفضل (٤) ، أما أولاً فلبواظبة الرسول ﷺ . وأما ثانياً فلقيام الفارق (٥) بين القصر والصوم : فإن الأول يبرىء الذمة من الواجب بخلاف الثاني . وكان ابن عمر رضى الله عنهما لا يرى التنفل في السفر . وقال : لو كنت متنفلاً لأتممت ،

أرجح لما داوم صلى الله عليه وآله وسلم عليه

(١) قوله « وما زاد ، أقول : أى على الرجحان - وهو الوجوب - فشكوك فيه ، بل الأصح الرجحان عدم الوجوب فلا يعمل بالشك ، فلذا قال : فيترك »
(٢) قوله « وقد خرج للشافعي أن الإتمام أفضل ، أقول : الذى فى المنهاج للنووى لفظه : والقصر أفضل من الإتمام على المشهور إذا بلغ ثلاث مراحل خروجاً بخلاف من يوجب القصر ، قال شارحه : ولأنه المأثور من فعله صلى الله عليه وآله وسلم وأبى بكر وعمر وعثمان ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم « إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه » ، أخرجه ابن حبان وصححه . . وفى صحيح مسلم أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال فى القصر : « صدقة تصدق الله بها عليكم ، فاقبلوا صدقته » انتهى

(٣) قوله « قياساً على قوله إن الصوم أفضل » ، أقول : فى المنهاج وشرحه أيضاً : والصوم أفضل من الإفطار إن لم يتضرر به ، لقوله تعالى ﴿ وأن تصوموا خير لكم ﴾ ولما فيه من براءة الذمة والمحافظة على فضيلة الوقت ، وهو الأكثر من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم . انتهى

(٤) قوله « إن القصر أفضل » . أقول : قد تقدم له رجحانه بمواظبته ، وهو دليل الأفضلية

(٥) قوله « فلقيام الفارق » ، أقول : هذا رد للقياس الذى خرجوا أنه للشافعي ما نسب إليه ، والفارق أن القصر تبرأ به الذمة اتفاقاً ، بخلاف الصوم فإن الظاهرية لا تقول ببراءة الذمة فى السفر بل فرضه الإتيان به فى أيام آخر

فقوله « لا يزيد » ، يحتمل أن يريد لا يزيد في عدد ركعات الفرض . ويحتمل أن يريد لا يزيد نقلاً . وحمله على الثاني أولى ^(١) . لأنه وردت أحاديث عن ابن عمر يقتضى سياقها أنه أراد ذلك . ويمكن أن يراد العموم ، فدخل فيه هذا - أعنى النافلة في السفر - تبعاً لا قصداً

وذكره لآبى بكر وعمر وعثمان - مع أن الحجة قائمة بفعل الرسول ﷺ - ليعين - والله أعلم - أن ذلك كان معمولاً به عند الأئمة ، لم يتطرق إليه نسخ ، ولا معارض راجح ^(٢) . وقد فعل ذلك مالك رحمه الله في موطنه لتقويته بالعمل ^(٣)

* * *

باب الجمعة ^(٤)

(١) قوله « وحمله على الثاني أولى » ، أقول : أى أنه لا يزيد نقلاً إذ مراده بقوله « لو كنت مسبجاً لاتممت » ، يعنى أنه لو كان مخيراً بين الإتمام وصلاة الراتبة لكان الإتمام أحب إليه ، لكنه فهم من القصر التخفيف ، فلذلك كان لا يصلى الراتبة ولا يتم

(٢) قوله « كان معمولاً عند الأئمة لم يتطرق إليه نسخ ولا معارض » ، أقول : إلا أن فى ذكره لعثمان إشكالا ، لأنه كان فى آخر أمره يتم فى السفر ، فإنه أتم بمكة . وقد ذكرت اعذار كثيرة عن وجه إتمامه ذكرها الحافظ ابن حجر فى فتح البارى ، وتعقب كثيراً منها ، وذكرها ابن القيم فى الهدى النبوى ، قيل فيحمل ذكر ابن عمر لعثمان هنا على أنه أراد الغالب أو المراد أنه كان لا يفعل ذلك فى أول أمره ولا فى آخره أو إنه كان يتم إذا كان نازلاً ، وأما إذا كان مسافراً فيقصر

(٣) قوله « وقد فعل ذلك مالك فى موطأه » ، أقول : أى أنه يأتى بذكر الخلفاء

بعد إتيانه بالنص تقوية ودفعاً لما يتوهم من نسخ أو معارض راجح

(٤) (باب الجمعة) أقول : بضم الميم وفتحها وإسكانها حكاهن الفراء والواحدي

وغيرهما ، وحكى الزجاج الكسر أيضاً . قلت : ويكون من باب الدتل ، والضم أشهرها وبه

١٣٠ - الح - حديث الأول (١) :

قرأ السبعة ، والإسكان وبه قرأ الأعمش . وقال الفراء : الفتح لغة بني عقيل ولو قرئ به كان صواباً ، وهو بمعنى الفاعل فإنه يجمع الناس ، كما يقال رجل همزة ولمزة وضحكة للكثيرين من ذلك ، وهو بالإسكان مبنى للفعول أى اليوم والمجموع فيه . وأورد سؤال وهو ما وجه الإتيان بالتاء وهو صفة لليوم ؟ وأجيب بأنها للبالغة لا للتأنيث ، وقيل هى صفة للساعة قاله الكرماني . واختلف في تسمية اليوم بها فقيل لاجتماع الناس فيه وبه جزم ابن حزم وعليه اقتصر النووي . قلت : وفيه أن الاجتماع فيه لم يكن إلا في هذه الأمة وتسميته قبل ذلك قطعاً ، إلا أن يقال لما علم الله أن يكون يوم اجتماع في هذه الأمة سمي به ، إلا أنه جزم ابن حزم بأنه إسلامي ولم يسم قبل الإسلام إلا العروبة ، والأحسن ما روى عن ابن عباس أنه سمي به لأن خلق آدم جمع فيه أخرجه أحمد وغيره وإن كان سنده ضعيفاً فله شاهد مرفوع ضعيف عند أحمد وموقوف قوى عند ابن أبي حاتم . قال في فتح الباري : إنه أصح الأقوال . واتفقوا أنه كان يسمى في الجاهلية العروبة بفتح العين وضم الراء المهملتين وسكون الواو وبعدها موحدة مفتوحة . وأما فضل الجمعة فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم : خير يوم طلعت عليه الشمس يوم الجمعة ، متفق عليه ، وظاهره أنه خير الأيام مطلقاً ، وأول جمعة جمعها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعد قدمه المدينة بأربعة أيام في بني سالم بن عوف فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قدم المدينة يوم الاثنين وبقي في قباء إلى يوم الجمعة ثم ارتحل منها فأدركه الزوال وهو في دار سالم بن عوف فصلى بين قباء والمدينة الجمعة هنالك في واد يقال له رانونا بالراء المهملة ونونين ، فكانت أول جمعة صلاها بعد الهجرة وأول جمعة مطلقاً . وقيل إنها فرضت بمكة . وروى أبو داود وابن حبان بسند حسن أن أول من جمع بالناس أسعد ابن زرارة في نقيع الخضعات من حرة بني بياضة ، والمشهور أنها فرضت في المدينة بالآية في سورة الجمعة وهى مدينة اتفقا

(١) قوله (الحديث الأول) اعلم أنه ذكر الفاكهاني للحديث سبباً ، وهو أن

عن سهل بن سعد الساعدي^(١) قال «رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَامَ فَكَبَّرَ^(٢) وَكَبَّرَ النَّاسُ وَرَأَاهُ، وَهُوَ عَلَى الْمِنْبَرِ. ثُمَّ رَفَعَ فَزَلَّ الْقَهْقَرَى^(٣)، حَتَّى

نَفَرُوا تَمَارُوا مِنْ أَى عَوْدٍ؟ فَقَالَ سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ: مِنْ طَرَفِ الْغَابَةِ، وَلَقَدْ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ... فَذَكَرَهُ. وَتَبِعَهُ ابْنُ الْمَلِّقِ وَالْبَرِمَاوِيُّ وَقَالَ: هُوَ الْمَحْفُوظُ، قُلْتُ: وَهُوَ فِي الْبُخَارِيِّ، وَالْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَحْمَدُ وَالشَّيْخَانُ وَأَبُو دَاوُدَ وَالنَّسَائِيُّ وَابْنُ مَاجَةَ وَالْإِسْمَاعِيلِيُّ وَأَبُو عَوَانَةَ وَالْبَرَقَانِيُّ وَأَبُو نَعِيمٍ وَابْنُ أَبِي

(١) قَوْلُهُ «سَهْلُ بْنُ سَعْدٍ، أَقُولُ: هُوَ أَبُو الْعَبَّاسِ وَقِيلَ أَبُو يَحْيَى، صَحَابِي جَلِيلٌ، كَانَ اسْمُهُ حِزْنَأَ فَسَمَّاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سَهْلًا. رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ وَسَمِعَ مِنْهُ وَشَهِدَ قَضَاءَهُ بَيْنَ الْمُتَلَاعِنِينَ، وَتَوَفَّى صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ مَعَهُ، أَرْسَلَ الْحِجَابَ إِلَيْهِ فِي سَنَةِ أَرْبَعٍ وَسَبْعِينَ وَقَالَ: مَا مَنَعَكَ مِنْ نَصْرِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عُثْمَانَ بْنِ عَفَّانٍ؟ قَالَ: قَدْ فَعَلْتُ. قَالَ: كَذَبْتَ. وَأَمْرٌ يَحْتَمُّ فِي عُنُقِهِ، خَتَمَ أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ أَيْضًا وَخَتَمَ جَابِرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ فِي يَدِهِ بِذَلِكَ أَنْ يَحْتَنِبَهُمُ النَّاسُ وَلَا يَسْمَعُوا مِنْهُمْ، حَتَّى وَرَدَ عَلَيْهِ كِتَابُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ بِفِكَ الْخَتَمِ عَنْهُمْ

(٢) قَالَ «قَامَ فَكَبَّرَ، أَقُولُ: جَزَمَ فِي الْفَتْحِ، أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ قَامَ عَلَى الدَّرَجَةِ الْعُلْيَا مِنَ الْمِنْبَرِ، وَقَوْلُهُ «فَكَبَّرَ، أَى تَكْبِيرَةَ الْإِحْرَامِ، وَكَبَّرَ النَّاسُ وَرَأَاهُ، أَى فِي الْمَسْجِدِ. وَقَوْلُهُ «ثُمَّ رَفَعَ، قَدْ طَوَى ثُمَّ رَكَعَ وَهُوَ عَلَى الدَّرَجِ أَى رَأْسِهِ مِنْ رُكُوعِهِ. وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَمْ يَذْكُرِ الْقِرَاءَةَ بَعْدَ التَّكْبِيرِ فِي هَذِهِ الرَّوَايَةِ وَلَا الرُّكُوعَ، وَبَيْنَ ذَلِكَ فِي رَوَايَةِ سَفْيَانَ عَنْ أَبِي حَازِمٍ وَلَفْظُهُ «كَبَّرَ فَقَرَأَ وَرَكَعَ ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ،

(٣) قَالَ «الْقَهْقَرَى، بِالْقَصْرِ الْمَشَى إِلَى خَلْفٍ، وَأَصْلُهُ مَصْدَرٌ قَهْقَرٌ يَقْهَرُ، فَإِنَّهُ لَمْ يَسْمَعْ لَهُ فَعَلَ، فَهُوَ مِنَ الْمَصَادِرِ الَّتِي تَنْصَبُ بِفَعْلٍ مُوَافِقٍ فِي الْمَعْنَى كَرَجَعَ وَالْوَجْهَ فِي رَجُوعِهِ الْقَهْقَرَى الْمَحَافِظَةُ عَلَى اسْتِقْبَالِ الْقِبْلَةِ وَعَدَمِ اسْتِدْبَارِهَا

سَجَدَ فِي أَصْلِ الْمِنْبَرِ^(١) ، ثُمَّ عَادَ حَتَّى فَرَغَ مِنْ آخِرِ صَلَاتِهِ^(٢) . ثُمَّ أَقْبَلَ عَلَى النَّاسِ ، فَقَالَ : أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّمَا صَنَعْتُ هَذَا لِتَأْتُمُوا بِي ، وَلِتَعْلَمُوا^(٣) صَلَاتِي ،

وَفِي لَفْظِ « صَلَّى عَلَيْهَا » ثُمَّ كَبَّرَ عَلَيْهَا . ثُمَّ رَكَعَ وَهُوَ عَلَيْهَا ، فَنَزَلَ الْقَهْقَرَى ،

« أَبُو الْعَبَّاسِ ، سَهْلُ بْنُ سَعْدِ بْنِ مَالِكِ السَّاعِدِيِّ الْأَنْصَارِيُّ . وَبَنُو سَاعِدَةَ مِنَ الْأَنْصَارِ . مُتَّفَقٌ عَلَى إِخْرَاجِ حَدِيثِهِ . مَاتَ سَنَةَ إِحْدَى وَتِسْعِينَ^(٤) ، وَهُوَ ابْنُ مِائَةِ سَنَةٍ^(٥) ، وَهُوَ آخِرُ مَنْ مَاتَ بِالْمَدِينَةِ مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

(١) قَالَ « فِي أَصْلِ الْمِنْبَرِ » . أَقُولُ : أَيْ عَلَى الْأَرْضِ إِلَى جَنْبِ الدَّرَجَةِ السُّفْلَى مِنْهُ

(٢) قَالَ « ثُمَّ عَادَ حَتَّى فَرَغَ مِنْ آخِرِ صَلَاتِهِ » ، أَقُولُ : هَذَا مِنْ أَفْرَادِ مُسْلِمٍ وَلَيْسَ عِنْدَ الْبُخَارِيِّ كَمَا قَالَ الزُّرْكَانِيُّ ، قُلْتُ : وَلَمْ أَرَهُمْ ذَكَرُوا أَيْ صَلَاةَ هَذِهِ الَّتِي صَلَّاهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ عَلَى الْمِنْبَرِ ، إِلَّا أَنَّ فِي الْفَتْحِ فِي قَوَائِدِ الْحَدِيثِ أَنَّ فِيهِ اسْتِحْبَابَ الْإِفْتِتَاحِ بِالصَّلَاةِ فِي كُلِّ شَيْءٍ . حَدَّثَ إِمَامًا شُكْرًا وَإِمَامًا تَبَرُّكًا انْتَهَى . وَزَعَمَ الْحَلَبِيُّ فِي شَرْحِهِ أَنَّهَا صَلَاةُ الْجُمُعَةِ ، وَكَلَامُ ابْنِ حَجَرٍ يَشْعُرُ أَنَّهَا نَافِلَةٌ

(٣) قَالَ « وَلِتَعْلَمُوا » ، بِكسر اللام وفتح المثناة وتشديد اللام أَيْ لِتَعْلَمُوا وَعَرَفَ مِنْهُ أَنَّ الْحِكْمَةَ فِي صَلَاتِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ فِي أَعْلَى الْمِنْبَرِ لِيَرَاهُ مَنْ قَدْ تَخَنَّى عَلَيْهِ رُؤْيَاهُ ، إِذَا صَلَّى ، وَيَسْتَفَادُ مِنْهُ أَنَّ مَنْ فَعَلَ شَيْئًا يَخَالِفُ الْعَادَةَ أَنَّهُ يَبِينُ حِكْمَتَهُ لِأَصْحَابِهِ

(٤) قَوْلُهُ « سَنَةَ إِحْدَى وَتِسْعِينَ » ، أَقُولُ : وَقِيلَ سَنَةُ ثَمَانٍ وَثَمَانِينَ وَلَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ سَنَةً

(٥) قَوْلُهُ « وَهُوَ ابْنُ مِائَةِ سَنَةٍ » ، أَقُولُ : وَتَعَقَّبَ بِأَنَّهَا تَكُونُ سَنَةً عَلَى هَذَا سَنًا

فقالوا إن قصد التكبر بطلت صلاته ^(١) . ومن أراد أن يحيز هذا الارتفاع من غير قصد التعليم فاللفظ لا يتناوله ^(٢) . والقياس لا يستقيم ^(٣) ، لانفراد الأصل بوصف تقتضى المناسبة اعتباره

وفيه دليل على جواز العمل اليسير في الصلاة ^(٤) ، لكن فيه إشكال ^(٥) على من

بالقامة ، ويكون حديث الباب أجاز ذلك لقصد التعليم لا غير . وأما تعليل من علل التقييد بفوق القامة إن كان فوقها لم يستقبل المؤتم هوى إمامه فرأى محض

(١) قوله : « إن قصد التكبر بطلت صلاته » أقول : قصد التكبر معصية مستقلة لا تبطل بها الصلاة كقصد الرياء لا تبطل به الصلاة

(٢) قوله : « فاللفظ لا يتناوله » أقول : أى لفظ إخباره صلى الله عليه وآله وسلم بفعله وبوجهه ، إذ هو خاص بما علل به ، فاللفظ - من حيث هو - خاص فلا يشمل غيره ، ولا يتوهم أن هذا خلاف ما قلناه من أن الأصل الجواز ، ولا حصر في الحديث

(٣) قوله : « والقياس لا يستقيم » أقول : كأنه جواب ما يقال إذا كان اللفظ لا يتناول غير المنصوص عليه فالقياس مدرك شرعى ، فأجاب أنه لا يتم ، إذ لا بد من اشتراك الأصل والفرع في الوصف أى العلة الجامعة ، ولا يتم هنا فانه وصف ينفرد به الأصل ، فالحكم الارتفاع والعلة قصد التعليم فلا يتعدى إلى ارتفاع لغير قصده

(٤) قوله : « على جواز العمل اليسير في الصلاة » أقول : وهو رجوعه صلى الله عليه وآله وسلم القهقرى ثم عوده إلى المنبر ، فالمراد العمل عمداً لا سهواً ، فقد تقدم البحث وتحقيقه للشارح في باب سجود السهو

(٥) قوله : « فيه إشكال » أقول : الإشكال على من حدد بالثلاث الخطوات لأعلى الحديث ، إلا أن يكون قد ينهض دليل التحديد بها فهذا يعارضه فينتجه الإشكال على الحديث

حدد الكثير من العمل بثلاث خطوات . فإن منبر النبي ﷺ كان ثلاث درجات .
والصلاة كانت على العليا ^(١) . ومن ضرورة ذلك أن يقع ما أوقعه من الفعل على
الأرض ^(٢) ، بعد ثلاث خطوات فأكثر ، وأقله ثلاث خطوات ^(٣) . والذي يعتد
به عن هذا أن يُدعى عدم التوالى بين الخطوات . فإن التوالى شرط فى الإبطال ، أو
ينازع فى كون قيام هذه الصلاة فوق الدرجة العليا ^(٤)
وفيه دليل على جواز إقامة الصلاة أو الجماعة لغرض التعليم ^(٥) ،

(١) قوله : « والصلاة كانت على العليا » أقول : هكذا جزم الشارح وتبعه على
الجزم به الحافظ فى الفتح ، وكأن مستنده أنه لا يتم رؤية من بعد عنه صلى الله عليه
 وآله وسلم إلا بذلك ، وقد أراد تعليم كل من خلفه أو بأنه لا يتسع للقيام إلا
تلك الدرجة

(٢) قوله : « ما أوقعه من الفعل على الأرض » أقول : وهو سجوده عليها ، وكأنه
صلى الله عليه وآله وسلم إنما رجع القهقرى وسجد على الأرض لعدم اتساع ما قام
عليه للسجود

(٣) قوله : « وأقله ثلاث » أقول : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم ينزل من العليا
إلى الثانية ثم منها إلى الثالثة ثم منها إلى الأرض فلا بد من خطوة فى الأرض يتباعد بها
عن آخر درجة من المنبر ليتسع سجوده فأقلها أربع ، تقدم الكلام فى شرح حديث
أبى قتادة فى قصة حمله صلى الله عليه وآله وسلم أمامة بنت أبى العاص ، والتفرقة بين
قليل الفعل وكثيره لا توافق الأحاديث ، ولا ينضبط القليل إلا بدليل

(٤) قوله : « أو يتنازع فى كون قيام الصلاة فوق الدرجة العليا » أقول : أى لتبلغ
الخطوات ثلاثاً . قال ابن الملقن فى شرحه لهذا الحديث : هنا فى هذا الجواب نظر ، ولم
يبين وجهه ، ولكنه جزم فى شرحه على البخارى أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما مشى
خطوتين ، ولا أدرى كيف ساغ له ذلك الجزم ، وسبقه إلى الجزم به الخطابى ، وقال
ابن المنير : كان مراقبتين انتهى . والذي أجمهم إلى هذا تأويل الأحاديث لتوافق المذهب
(٥) قوله : « لغرض التعليم » أقول : لا ينافى الإخلاص والخشوع ، بل هو

كما صرح به في لفظ الحديث . والرواية الأخيرة^(١) قد توهم أنه نزل في الركوع^(٢) . وربما يقوى هذا باقتضاء الفاء للتعقيب ظاهراً ، لكن الرواية الأولى تبين أن النزول كان بعد القيام من الركوع . والمصير إلى الأولى أوجب ، لأنها نص^(٣) . ودلالة الفاء على التعقيب ظاهرة^(٤) . والله أعلم

زيادة عبادة إلى عبادة . والذي يظهر لي أن إمامة الصلاة في الجماعة إن صح أنها فريضة الجماعة فهي شكر وتبرك كما سلف عن الحافظ ابن حجر ، وإن ما كان لغرض التعليم هو فعل وأكثرها فوق المنبر والإشارة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم إنما صنعت هذا ، غاية إلى فعلها على المنبر لأنه الذي يحتاج إلى بيان وجهه لمخالفة العادة كما تقدمت الإشارة إليه

(١) قوله « والرواية الأخيرة ، أقول : التي لفظها « صلى عليها ثم كبر عليها » ، والضمير لأعواد المنبر وللدرجة ، ومراده بالصلاة عليها أى أتى بأكثر أفعال الصلاة عليها . ثم رأيت البرماوى قال : ان الضمير عائد على غير مذكور وهو الدرجة الثانية للعلم بها . انتهى . وقوله « ثم كبر » تفصيل لذلك

(٢) قوله « قد توهم أنه نزل في الركوع » ، أقول : وذلك أنه قال « وركع ثم نزل » أو « فنزل » ، ولم يذكر رفعه من الركوع كما ذكره في الأولى ، ومراده بالفاء هي التي في لفظ « فنزل » ، وهو أحد اللفظين ، واللفظ الآخر « ثم نزل » ، والرواية الأولى كما قال الشارح تبين أن النزول كان بعد القيام من الرفع من الركوع لقوله « ثم رفع » ،

(٣) قوله « لأنها نص » ، أقول : سيما مع ضم رواية سفيان إليها فإنها فصلت بجمليها

(٤) قوله « ودلالة الفاء على التعقيب ظاهرة » . أقول : تعقبه ابن الملقن في شرحه وقال : إن الرواية الأولى هي التي توهم ذلك ، بخلاف الأخيرة فإن الأولى بالفاء والثانية بـ « ثم » ، فهذا من سبق القلم . انتهى . قلت وقال الحلبي في شرح العمدة : إن نسخ الكتب مختلفة ، يريد ما أشرنا إليه من أنه روى في الآخرة « فنزل » ، بالفاء وبـ « ثم » ولا يخفى أن الأولى لا إبهام فيها أصلاً لأنه قال « ثم رفع أى رأسه من الركوع فنزل أى للسجود » ، وكيف وقد قال الحلبي إنه وقع في بعض النسخ « ثم ركع بالكاف » ،

١٣١ - الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، أن رسول الله ﷺ قال « مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ الْجُمُعَةُ ^(١) فَلْيَغْتَسِلْ » ،
الحديث صريح في الأمر بالغسل للجمعة ^(٢) . وظاهر الأمر الوجوب ^(٣) .

ودليل أنه أراد رفعه رأسه من الركوع ما قدمناه في رواية سفيان عن أبي حازم ولفظه « وركع ثم رفع رأسه » . نعم ومن لم يعرف رواية سفيان كيف يتوهم ركوعه صلى الله عليه وآله وسلم على الأرض مع قوله في الرواية الأولى « ثم رفع » ، فعلى أى شيء يحمل الرفع ؟ وكأنه يحمل على رفع اليدين عند تكبيره للركوع ولكنه لا يرفعهما إلا عند هويه للركوع ، وهذا لم يقع عند الواهم الهوى إلا وهو على الأرض ، أو يحمله على أنه كان ابتداء الركوع على المنبر ثم نزل راکعاً ، وفي هذا غاية من البعد فلا وجه لتعقب ابن الملقن للشارح وأنه لا عذر لمن تعقبه

(الحديث الثاني) من أحاديث أبواب الجمعة

(١) قال « مَنْ جَاءَ مِنْكُمْ الْجُمُعَةُ » ، أقول : المراد بها الصلاة اتفاقاً كما سلف أنه كان يسمى ذلك اليوم العروبة فسمى الجمعة ، ولفظ « مَنْ » ، شرطية تعم الذكور والإناث والأحرار والعبيد ، وبين شمولها للنساء لفظ عند ابن خزيمة وابن حبان وأبي عوانة « ومن أتى الجمعة من الرجال والنساء فليغتسل » ، ومفهوم الشرط أن من لم يأتها فلا غسل عليه ، وقد صرح به لفظ الحديث عند ابن خزيمة « ومن لم يأتها فليس عليه غسل » ، إلا أنه قال البزار : أخشى أن يكون عثمان بن واقد - أى أحد رواة - وهم فيه

(٢) قوله « صريح في الأمر بالغسل » ، أقول : لاتفاق النحاة والأصوليين على أن لام الأمر صريحة فيه

(٣) قوله « وظاهر الأمر الوجوب » ، أقول : لفظ ظاهر يقابل التأويل الذى حمله عليه الجمهور وأخرجوه عن ظاهره ، والأصل حمل اللفظ على ظاهره ولا يخرج عنه إلا لدليل

وقد جاء مصرحاً به بلفظ الوجوب ^(١) في حديث آخر ^(٢) . فقال بعض الناس بالوجوب ^(٣) ، بناء على الظاهر ^(٤) . وخالف الأكثرون ، فقالوا بالاستحباب ^(٥) . وهم يحتاجون إلى الاعتذار عن مخالفة هذا الظاهر . فأولوا صيغة الأمر على الندب ، وصيغة الوجوب ————— بـ على التأكيد ^(٦) ، كما يقال : حقل واجب على .

(١) قوله « وقد جاء مصرحاً بلفظ الوجوب » أقول : أى جاء . فى الحديث ، فالضمير فى جاء للحديث الذى تقدم ذكره ، وإن كان المراد به فى الأول معنا هو حديث الباب . والمراد بالضمير عوده إلى غير المذكور ، فقد أعيد الضمير إليه باعتبار صلاحية لفظه للجنس فىكون من الاستخدام باعتبار صلاحية اللفظ المعين للجنس ، وقد [عنى] الشارح إرادة ذلك بقوله « فى حديث آخر » ، لتوهم عود الضمير إلى المذكور باعتبار تعيينه . ويحتمل أن الضمير فى جاء للوجوب فىكون معناه وقد جاء الوجوب : مصرحاً بالوجوب فىكون وضع الظاهر موضع المظهر كان نكتة زيادة الإيضاح . والأحسن أن يقال : وقد جاء الوجوب مصرحاً به أى بلفظه

(٢) قوله « فى حديث آخر » أقول : أخرجه البخارى بلفظ « غسل الجمعة واجب على كل محتلم » ، وأخرجه غيره

(٣) قوله « بعض الناس بالوجوب » . أقول : قال به أهل الظاهر ، وحكاه ابن حزم عن عمر وجمع من الصحابة ومن بعدهم ، وهى إحدى الروايتين عن أحمد ، وحكاه ابن المنذر عن مالك ، وأنكره أصحابه كما يشير إليه الشارح

(٤) قوله « بناء على الظاهر » . أقول : أى ظاهر الأمر ، وعلى التصريح بالإيجاب أيضاً

(٥) قوله « قالوا بالاستحباب » أقول : ذهب جمهور العلماء من السلف والخلف وفقهاء الأمصار إلى أنه سنة متأكدة . وقال ابن عبد البر : أجمع علماء المسلمين قديماً وحديثاً على أن غسل الجمعة ليس بفرض واجب ، وقال القاضى عياض إنه المعروف من مذهب مالك وأصحابه

(٦) قوله « فأولوا صيغة الأمر على الندب والوجوب على التأكيد » . أقول : لما

وهذا التأويل الثاني أضعف من الأول^(١) . وإنما يصار إليه إذا كان المعارض راجحاً في الدلالة على هذا الظاهر^(٢) . وأقوى ما عارضوا به حديث « من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ، ومن اغتسل فالفصل أفضل ، ولا يقاوم سنده سند هذه الأحاديث^(٣) ،

رجح لهم القول بالاستحباب لدليلهم الآتي احتاجوا إلى إخراج الظاهر عن ظاهرية بتأويله بخلافه فقالوا : صيغة الأمر وإن كانت ظاهرة في الوجوب لكن تؤولها على أنه أمر ندب لا وجوب ، وانفك الوجوب وإن كان صريحاً فيه إلا أنه قد أتى في كلام العرب وعرفهم للتأكيد فنحمله عليه ، فيكون المراد أن غسل الجمعة مأمور به أمر مؤكد (١) قوله « وهذا التأويل الثاني ، . أقول : أى حملهم الوجوب على التأكيد أضعف من تأويلهم صيغة الإيجاب على الندب ، وذلك لكثرة ورود صيغته له حتى قيل إنه حقيقة فيه بخلاف الوجوب فلم يأت في غير معناه

(٢) قوله « وإنما يصار إليه إذا كان المعارض راجحاً في الدلالة على هذا الظاهر ، أقول : لا يصار إلى التأويل الأضعف إلا إذا كان الدليل المعارض الموجب للتأويل راجح الدلالة والسند ، فإن رجحانه يسوغ قبول التأويل الضعيف ، ولا تتم معرفة رجحان ما عارض هذا الظاهر إلا بمعرفة ومعرفة رجحانه ، فأشار الشارح إلى ذكر أقوى ما عارضوا به من الأدلة بقوله « وأقوى ما عارضوا به ، أى هذا الظاهر من الإيجاب » حديث « من توضأ يوم الجمعة فيها ونعمت ، ومن اغتسل فالفصل أفضل ، وهو حديث أخرجه أحمد وأصحاب السنن وابن خزيمة من حديث الحسن عن سمرة وحسنه الترمذى ، ووجه الدلالة من قوله « فالفصل أفضل ، فانه يقتضى اشتراك الفصل والوضوء في أصل الفضل ، فيستلزم إجزاء الوضوء .

(٣) قوله « ولا يقاوم سنده سند هذه الأحاديث ، أقول : وذلك أن له علتين إحداها أنه عنعن الحسن ، والآخرى أنه اختلف عليه فيه ، وذلك أن من الحفاظ من لا يثبت سماع الحسن من سمرة ، ومنهم من يثبت له سماع حديث العقيقة لا غير ، وقد أخرج ابن ماجه هذا الحديث من حديث أنس ، والطبرانى من حديث عبد الرحمن بن سمرة ،

وإن كان المشهور من سنده صحيحاً على مذهب بعض أصحاب الحديث^(١) . وربما احتل أيضاً تأويلاً مستكراً بعيداً^(٢) ، كبعد تأويل لفظ «الوجوب» على التأكيد . وأما غير هذا الحديث من المعارضات المذكورة^(٣) لما ذكرناه من دلائل

والبزار من حديث أبي سعيد ، وابن عدى من حديث جابر ، وكلها ضعيفة

(١) قوله « وإن كان المشهور من سنده صحيحاً على مذهب بعض أصحاب الحديث » أقول : يريد به رواية الحسن عن سمرة التي أخرجها أصحاب السنن فإنه قال الحافظ في الفتح : لهذا الحديث طرق أقواها وأشهرها رواية الحسن عن سمرة انتهى . ومراد الشارح ببعض أصحاب الحديث الحاكم أبا عبد الله فإن أهل الحديث قالوا بعد الحسن من الأحاديث صحيحاً إلا أنه وإن كان صحيحاً فما أخرجه الشيخان أصح كما عرف ، وإذا عرفت هذا فلا يتم رجحان المعارض لأحاديث الوجوب حتى يقبل التأويل الضعيف لها ، إذ لا يقبل إلا مع رجحان المعارض ، ولا رجحان فتبقى أدلة الوجوب على ظاهرها

(٢) قوله « ربما احتل تأويلاً مستكراً بعيداً » أقول : عطف على قوله « وصيغة الوجوب على التأكيد » أي وربما احتل حديث غسل الجمعة وأحب تأويلاً بعيداً وهو تأويل الوجوب بحمله على السقوط فيكون معنى الحديث ساقطاً على كل محتمل ، وهذا ذكره ابن دحية عن القدوري من الحنفية فقال : معنى أوجب ساقط ، وعلى بمعنى عن انتهى . وقال الشارح : أنه مستكره بعيد ، ولو صانه الشارح لم يقل إنه تأويل ساقط ، أما البعد فلأن الشارح لم يأت ببيان الأحكام التي تثبت على العباد بأى الأحكام الخمسة ، وكون غسل الجمعة ساقطاً لا يحتاج إلى بيان ، إذ هو على الأصل في أن الأصل عدم ثبوت حكم . وأما الاستكراه فلأن لفظ الوجوب في كلام الشارع لم يكن يأتي في هذا المعنى

(٣) قوله « وأما غير هذا الحديث من المعارضات » أقول : لما قال آنفاً « وأقوى ما عارضوا به الخ » أشار إلى غير الأقوى من الأدلة المعارضة لدليل الوجوب التي ذكرها إلا كثرون ، واكتفى الشارح بأنها غير مقاومة لأدلة الوجوب ولا

الوجوب فلا تقوى دلالة على عدم الوجوب ، كقوة دلائل الوجوب عليه .

تقوى على ذلك ، ولنذكرها : فأحدها حديث أبي سعيد عند البخارى وغيره ولفظه « أشهد على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : الغسل يوم الجمعة واجب على كل مسلم ، وأن يستن ، وأن يمس طيباً إن وجد ، قال القرطبي : ظاهره وجوب الاستن والطيب لذكرهما بالعطف ، والتقدير الغسل واجب والاستن والطيب ، وليس بواجبين اتفاقاً ، فدل على أن الغسل ليس بواجب إذ لا يصح تشريك ما ليس بواجب مع الواجب بلفظ واحد ، وقد سبقه إلى ذلك الطبري والطحاوى ، وتعبق أنه إذا أريد بالواجب الفرض لا ينفع دفعه بعطف ما ليس بواجب عليه ، لأن لقائل أن يقول خرج ما عداه بالدليل وبقي غيره على الأصل . على أن دعوى الإجماع في الطيب مردودة ، فقد روى سفيان عن أبي هريرة أنه كان يوجب الطيب يوم الجمعة وإسناده صحيح ، وكذا قال بوجوبه بعض أهل الظاهر . وثانيها حديث أبي هريرة مرفوعاً « من توضأ فأحسن الوضوء ثم أتى الجمعة فاستمع وأنصت غفر له ، أخرجه مسلم ، قال القرطبي ذكر الوضوء وما معه مرتباً عليه الثواب المقتضى للصحة يدل على أن الوضوء كاف ، وأجيب بأنه ليس فيه نفي الغسل ، وقد ورد من وجه آخر في الصحيحين بلفظ « من اغتسل » فيحتمل أن يكون ذكر الوضوء لمن تقدم غسله على الذهاب فاحتاج إلى إعادة الوضوء . وهذا يدل على أنه لا ينقض الغسل إلا ما يوجبه . وثالثها حديث ابن عباس أنه « سئل عن غسل الجمعة أواجب هو ؟ قال : لا ، ولكنه أظهر لمن اغتسل ، ومن لم يغتسل فليس بواجب عليه ، وسأخبركم : عند بدء الغسل كان الناس يهود يلبسون الصوف ويعملون ، وكان مسجدهم ضيقاً . قال ابن عباس : ثم جاء الله بالخير فلبسوا غير الصوف وكفوا العمل^(١) ووسع المسجد ، أخرجه أبو داود والطحاوى وإسناده حسن . وأجيب بأن الوارد فيه^(٢) مرفوعاً بصيغة

(١) قوله وكفوا العمل ، أى صار لهم خدم يكفونهم العمل ، وذلك لكثرة الخدم

الذين يسبون في الجهاد في سبيل الله

(٢) أى في لفظ حديث ابن عباس (من هاشم الأصل)

وقد نص مالك على الوجوب^(١)، فحمله المخالفون - ممن لم يمارس مذهبه - على ظاهره .

الامر الدالة على الوجوب ، وأما نفي الوجوب فهو موقوف لأنه من استنباط ابن عباس ، وفي الاستنباط نظر ، لأنه لا يلزم من زوال السبب زوال المسبب كما في الرمل . ورابعها حديث طاوس : قلت لابن عباس زعموا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال اغتسلوا يوم الجمعة واغسلوا رؤوسكم إلا أن تكونوا جنباً ، الحديث ، قال ابن حبان بعد إخراجہ : فيه أن غسل الجمعة يحجز عنه غسل الجنابة ، وأن غسل الجمعة ليس بفرض إذ لو كان فرضاً لم يحجز عنه غيره انتهى . وأجيب بأن هذه الزيادة ، إلا أن تكونوا جنباً ، تفرد بها ابن إسحاق عن الزهري ، وقد رواه شعيب عن الزهري بلفظ : وإن لم تكونوا جنباً ، وهو المحفوظ عن الزهري ، وخامسها حديث ابن عمر في البخاري أن عمر بن الخطاب بينما هو قائم في الخطبة يوم الجمعة إذ جاء رجل من المهاجرين الأولين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم - وهو عثمان - فناداه عمر : أية ساعة هذه ؟ فقال : إني شغلت فلم أنقلب إلى أهلي حتى سمعت التاذين ، فلم أزد أن توضأت . فقال : والوضوء أيضاً ؟ وقد علمت أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمر بالغسل . . الحديث . استدلوا بأن ترك عثمان الاغتسال وعدم أمر عمر له بالخروج للغسل دل على أنهما علما أن الأمر بالغسل غير واجب ، قال الحافظ ابن حجر : وعلى هذا الجواب عول أكثر المصنفين في هذه المسألة كابن خزيمة والطبري والطحاوي وابن حبان وابن عبد البر وهلم جرا ، وزاد بعضهم أن من حضر من الصحابة وافقوهما على ذلك . وأجيب بما قاله إسحق بن راهويه أن قصة عمر وعثمان تدل على وجوب الغسل لا على عدم وجوبه من جهة أن عمر ترك الخطبة واشتغل بمعاينة عثمان وتوبيخ مثله على رموس الناس ، فلو كان ترك الغسل مباحاً لما فعل عمر ذلك ، وإنما لم يرجع عثمان للغسل لضيق الوقت إذ لو فعل لفاتته الجمعة أو لكونه كان اغتسل انتهى . وأشار بذلك إلى ما في صحيح مسلم عن عمر أن عثمان لم يكن يمضي عليه يوم حتى يفيض عليه الماء . قالوا وإنما لم يعتذر لعمر بذلك كما اعتذر من التأخر لأنه لم يتصل غسله بذهابه إلى الجمعة كما هو الأفضل انتهى . فهذه الأعذار التي اعتذر بها الجمهور ، ولا يخفى ما فيها

(١) قوله ، ونص مالك على الوجوب ، الخ . . أقول : قال الحافظ في الفتح إن

وحكى عنه أنه يرى الوجوب ، ولم ير ذلك أصحابه على ظاهره
وفي الحديث دليل على تعليق الأمر بالغسل بالمجيء إلى الجمعة . والمراد إرادة
المجيء ، وقصد الشروع فيه ^(١) . وقال مالك به ^(٢) . واشترط الاتصال بين الغسل
والرواح ، وغيره لا يشترط ذلك

ولقد أبعد الظاهري إبعاداً يكاد يكون مجزوماً بطلانه ، حيث لم يشترط تقدم
الغسل على إقامة صلاة الجمعة ، حتى لو اغتسل قبل الغروب كفى عنده ، تعلقاً بإضافة
الغسل إلى الـ_____وم في بعض الروايات ^(٣)

الرواية عن مالك بذلك في التمهيد ، وفيه أيضاً من طريق أشهب عن مالك أنه سئل عنه
فقال حسن وليس بواجب انتهى . قلت : فكأن الذين مارسوا مذهبه عرفوا أنه لم
يرد بالوجوب إلا التأكيد . ولك أن تقول : له قولان في المسألة

(١) قوله : والمراد إرادة المجيء وقصد الشروع ، أقول : لما كان ظاهر
الحديث أن الغسل يعقب المجيء . وأشار الشارح المحقق إلى المعنى المراد
بقوله : والمراد إرادة المجيء ، فهو مجاز مرسل من إطلاق المسبب على السبب ، ومنه
قوله تعالى ﴿ إذا ناجيت الرسول ﴾ ، الآية ، فإن المراد إذا أردتم المناجاة بلا خلاف ،
وقد جاء بلفظ الحقيقة صريحاً في رواية الليث عن نافع عند مسلم ولفظه : إذا أراد
أحدكم الجمعة فليغتسل ،

(٢) قوله : وقال مالك به ، أقول : ودليله الحديث هذا ، إلا أنه قد يقال إن
الحديث لا دليل فيه على اشتراط الاتصال بين الغسل والرواح ، إذا أرادته قد
تكون مقدمة ولو من أول النهار ، وكأنه لذلك خالفه الأكثرون ، إلا أنه قد قيل :
اتصال الغسل بالذهاب في الصلاة أفضل

(٣) قوله : تعلقاً بإضافة الغسل إلى اليوم في بعض الروايات ، أقول : وهو فيما
أخرجه الستة إلا الترمذي بلفظ : غسل يوم الجمعة واجب على كل محتلم . . واعلم أن
الجمعة اسم للصلاة في يوم الجمعة حقيقة لما قدمناه في شرح أول حديث ، ثم أطلق على
اليوم مجازاً ثم صار له حقيقة عرفية وإلا فاسمه العروبة ، فقوله غسل الجمعة محمول

وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الروائح الكريهة ^(١) . ويفهم منه أن المقصود عدم تأذى الحاضرين ، وذلك لا يتأتى بعد إقامة الجمعة . وكذلك أقول : لو قدمه بحيث لا يحصل هذا المقصود لم يعتد به ^(٢) . والمعنى إذا كان معلوماً كالنص قطعاً ، أو ظناً مقارباً للقطع ^(٣) ، فاتباعه وتعليق الحكم به أولى من اتباع مجرد اللفظ .

على الحقيقة الأصلية وهي الصلاة ، ولو فرض أنه يحتمل الأمرين فقد عين المراد به عدة أحاديث ، منها الحديث المتفق عليه ، من اغتسل الجمعة ثم راح ، فإنه صريح في تقديم الغسل على الرواح . ومنها حديث ابن عمر مرفوعاً ، من أتى الجمعة فليغتسل ، متفق عليه ولفظه في البخارى ، إذا جاء أحدكم الجمعة ، وهو صريح بتوقيت الغسل بوقت الإتيان الذى إنما يكون للصلاة لا لليوم ، لأن اليوم لا يؤتى اليه ، إنما يأتى هو على الناس

(١) قوله ، وقد تبين من بعض الأحاديث أن الغسل لإزالة الرائحة الكريهة ، أقول : هو ما أخرجه أبو عوانة من رواية إسماعيل بن أمية عن نافع عن ابن عمر ، كان الناس يغدون في أعمالهم ، فإذا كانت الجمعة جاءوا وعليهم ثياب متغيرة ، فشكوا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ، من جاء منكم الجمعة فليغتسل ، وأخرجه ابن أصبغ فهو سبب حديث الباب ، وتقدم حديث ابن عباس في سبب الغسل أيضاً ، حديث عائشة عند البخارى وغيره ، وفيه أنه كان يصيبهم الغبار والعرق ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم ، لو أنكم تطهروا ،

(٢) قوله ، بحيث لا يحصل هذا المقصود ، أقول : وهو زوال الرائحة الكريهة ، فإن اغتسل أول النهار ثم استمر في عمله الذى به يتغير ريحه لم يعتد بهذا الغسل ولا يعد من عمله آتياً بما أمر به

(٣) قوله ، والمعنى إذا كان معلوماً كالنص قطعاً ، أو ظناً مقارباً للقطع ، أقول : المراد من المعنى هنا هو علة الحكم الذى لأجلها كانت شرعية ، وقد كانت شرعية الغسل هنا لإزالة الرائحة الكريهة التى تؤذى أهل المسجد المجتمعين لصلاة الجمعة ، فتعليق الحكم بها أولى من تعليقه بمجرد اللفظ ، وهو الذى يفيد كونه لليوم ، إذ من المعلوم قطعاً

وقد كنا قررنا في مثل هذا قاعدة ^(١) ، وهي انقسام الأحكام إلى أقسام ، منها : أن يكون أصل المعنى معقولا ، وتفصيله يحتمل التعبد . فإذا وقع مثل هذا فهو محل نظر

ومما يبطل مذهب الظاهري ^(٢) أن الأحاديث التي عُلق فيها الأمر بالإتيان أو المجيء قد دلت على توجه الأمر إلى هذه الحالة . والأحاديث التي تدل على تعليق الأمر باليوم لا يتناول تعليقه بهذه الحالة . فهو إذا تمسك بتلك أبطل دلالة هذه الأحاديث على تعليق الأمر بهذه الحالة . وليس له ذلك . ونحن إذا قلنا بتعليقه بهذه الحالة فقد عملنا بهذه الأحاديث من غير إبطال لما استدل به

بالادلة السابقة أن هذا المعنى ملاحظ مقصود للشارع فلا يهجر ، وغايته أن يجمع بينه وبين ما عارضه أن ذلك مطلق وهذا مقيد ، فيحمل المقيد عليه ، فيرجعان إلى شيء واحد

(١) قوله « وقد كنا قد قررنا في مثل هذا قاعدة ، أقول : تقدم للشارح في شرح الحديث السادس من أول الكتاب في غسل الإناء من ولوغ الكلب أنه إذا كان أصل المعنى معقولا قلنا به ، وإذا وقع ما لا يعقل معناه في التفاصيل لم ينقض لأجله التأصيل إلى آخر كلامه هنالك . وقد حققناه هنالك . ولا يخفى أن معقولية المعنى هنا قد حصلت في الحكم ، وليس هنا تفاصيل تخالف ذلك ، فليس هذا هنا محل نظر ، إنما هو محل نظر في ما سلف من التيسيع في غسل الإناء من ولوغ الكلب

(٢) قوله « ومما يبطل مذهب الظاهري الخ » ، أقول : قد عرفت يعني ^(١) كلام المحقق هذا بما قدمناه قريبا ، وقد عكس رأى بعض الظاهرية بعض المالكية فيما ذهب إليه من أنه يجزى عن الاغتسال للجمعة التطيب ، لأن المقصود النظافة ، وعن بعضهم أنه لا يشترط المطلق بل يجزى بماء الورد ونحوه نقله ابن العربي المالكي ، ثم قال : وهؤلاء داروا مع المعنى وأغفلوا المحافظة على التعبد بالمعنى ، والجمع بين التعبد والمعنى متعين . انتهى

١٣٢ - الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « جاء رجل^(١) والنبي ﷺ يخطب الناس يوم الجمعة . فقال : صَلَّيْتَ^(٢) يا فلان^(٣) ؟ قال : لا . قال : قُمْ فَارْكَعْ رَكَعَتَيْنِ ،
وفي رواية « فَصَلْ رَكَعَتَيْنِ »

اختلف الفقهاء فيمن دخل المسجد والإمام يخطب هل يركع ركعتي التحية حيثئذ أم لا ؟ فذهب الشافعي وأحمد وأكثر أصحاب الحديث إلى أنه يركع ، لهذا الحديث ، وغيره مما هو أصرح منه وهو قوله ﷺ « إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب فليركع ركعتين ، وليتجوز فيهما^(٤) »

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب الجمعة « قال جاء رجل ، أقول : هو سليك بمهمله ولام وكاف مصغراً كما وقع التصريح به عند مسلم وغيره ، وهم أبو حاتم بما رواه الطبراني من أنه النعمان بن قوطل بقافين

(٢) قال « صَلَّيْتَ » . أقول : في رواية بحذف همزة الاستفهام ، وفي أخرى بائباتها ، وكلاهما في الصحيح ، والمراد بالصلاة هنا تحية المسجد لرواية مسلم ، والقول بأنه أراد سنة الجمعة رده المحققون وجزم الشارح بأنها تحية المسجد كما يأتي

(٣) قال « يا فلان » ، أقول : هو من الأسماء التي لا تثني ولا تجمع ولا تستعمل إلا نكرة ويكنى بها عن الأعلام ، وهذا يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم خاطبه به ، ويحتمل أنه خاطبه باسمه فكنى به عنه الراوى للنسيان أو غيره ، وهذا الأقرب لوقوعه عند مسلم في أحد طرقه « يا سليك قم فاركع ركعتين »

(٤) قوله « وهو قوله : إذا جاء أحدكم الخ » ، أقول : أخرجه مسلم في آخر سياقه لحديث سليك ، وقوله « فليتجوز فيهما » فسرّه في النهاية بالتخفيف في الصلاة والمسايرة بها وبفعلها والتجوز فيهما حال الخطبة

وذهب مالك وأبو حنيفة^(١) إلى أنه لا يركعها ، لوجوب الاشتغال بالاستماع^(٢) .
واستدل على ذلك بقوله يَرْكَعُ ، إذا قلت لصاحبك والإمام يخطب يوم الجمعة : أنصت
فقد لغوت ، ، قالوا : فإذا منع من هذه الكلمة - مع كونها أمراً بمعروف ونهياً عن
منكر في زمن يسير - فلأن يمنع من الركعتين - مع كونهما مسنوتين في زمن طويل -
أولى . ومن قال بهذا القول يحتاج إلى الاعتذار عن هذا الحديث الذي ذكره
المصنف ، والحديث الذي ذكرناه

وقد ذكروا فيه اعتذارات^(٣) ، في بعضها ضعف^(٤) . ومن مشهورها : أن هذا
مخصوص بهذا الرجل المعين ، وهو سليك الغطفاني - على ما ورد مصرحاً به في رواية
أخرى^(٥) . وإنما خص بذلك - على ما أشاروا إليه - لأنه كان فقيراً . فأريد قيامه

(١) قوله : وذهب مالك وأبو حنيفة ، أقول : ونقله عياض عن جمهور
السلف والخلف من الصحابة والتابعين ، وهو قول مالك والليث والثوري

(٢) قوله : لوجوب الاشتغال بالاستماع ، أقول : أى لوجوب الاشتغال
بالسمع ، واستدلوا بما ذكره الشارح من حديث : إذا قلت لصاحبك ، وهو حديث
أخرجه الشيخان ومالك في الموطأ وأبو داود والترمذي والنسائي

(٣) قوله : وقد ذكروا فيه اعتذارات ، أقول : أى في الحديث الذي
ذكره المصنف ، لا في الذي ذكره الشارح ، ولو قال : فيها ، كان أحسن

(٤) قوله : في بعضها ضعف ، أقول : يأتي سردها في الحاشية

(٥) قوله : على ما ورد عن جماعة في رواية أخرى ، أقول : قدمناها لك
وأنها في مسلم ، قالوا : فهي واقعة عين لا عموم لها ، قالوا : ويدل عليه قوله في حديث
أبي سعيد الذي أخرجه أهل السنن وغيرهم : جاء رجل والنبي صلى الله عليه وآله
وسلم يخطب والرجل في هيئة بذّة - بالموحدة والذال المعجمة أى رثة - فقال له :
أصليت ؟ قال لا ، قال صلى الله عليه وآله وسلم : صل ركعتين . وحض الناس على
الصدقة ، الحديث . قالوا : فأمره أن يصلي ليراه بعض الناس وهو قائم فيصدق عليه ،

لتمشرفه العيون ويصدق عليه . وربما يتأيد هذا ^(١) بأنه عليه السلام أمره بأن يقوم للركعتين بعد جلوسه . وقد قالوا : إن ركعتي النحية تفوت بالجلوس ، وقد عرف أن التخصيص على خلاف الأصل ^(٢) ، ثم يبعد الحمل عليه مع صيغة العموم ، وهو قوله ﷺ « إذا جاء أحدكم يوم الجمعة والإمام يخطب ، فهذا تعميم يزيل توهم الخصوص بهذا الرجل . وقد تأولوا هذا العموم أيضاً بتأويل مستكره »

ورد هذا بما وقع من أمره له صلى الله عليه وآله وسلم في الجمعة الثانية بعد أن حصل في الجمعة الأولى ثوبين فدخل بهما في الثانية فتصدق بأحدهما ، فنهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك ، أخرجه النسائي وابن خزيمة من حديث أبي سعيد وأحمد وابن حبان أنه صلى الله عليه وآله وسلم كرر أمره بالصلاة ثلاث مرات في ثلاث جمع ، فدل على أن قصد التصديق عليه جزء علة لا علة كاملة . قالوا : وورد أيضاً ما يدل على الخصوصية وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسليك في آخر الحديث « لا تعودن لمثل هذا ، أخرجه ابن حبان . فهذا بما اعتلوا به في رد الحديث »

(١) قوله « وربما يتأيد الخ » أقول : أما قول من قال إن النحية تفوت بالجلوس فقد قال النووي في شرح مسلم : إن ذلك في العامة العالم ، أما الجاهل والناسي فلا ، وحال هذا الداخل في الأولى على أحدهما وفي المرتين الأخيرتين على النسيان ، وكأنه لضعف ما اعتلوا به ، لهذا قال المحقق « وربما ^(١) »

(٢) قوله « وقد عرف أن التخصيص على خلاف الأصل » أقول : عرف هذا في الأصل من مقصود التشريع ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم بعث إلى الناس كافة ، فاختصاص حكم من أحكام شريعته بفرد أو جماعة لا بد عليه من الدليل ، كيف والدليل قائم على إزالة هذا المدعى من الاختصاص ، وهو عموم حديث « إذا جاء أحدكم ، الحديث » ، فانه عام بصيغة الشرط ثم بلفظ النكرة المضافة ، فهو عام في الأوقات والأشخاص ، وكأنهم يقولون : إنه من العام الذي أريد به الخاص من

(١) أي أتى بلفظ « وربما » لضعف العلة التي عللوا بها وهي فوات وقت صلاة نحية المسجد والإمام يخطب بالجلوس مطلقاً

وأقوى من هذا العذر ما ورد أن النبي ﷺ سكت حتى فرغ من الركعتين (١)

باب (الذين قال لم الناس إن الناس قد جمعوا لكم) وهو في نهاية البعد ، إذ لا يحمل عليه إلا عند تعذر الحمل على العموم ، ولعله التأويل المستكره الذى أشار اليه المحقق . قال فى الفتح : كأنه - أى ابن دقيق العيد - يشير إلى بعض ما تقدم من ادعاء النسخ والتخصيص . انتهى

(١) قوله « وأقوى من هذا العذر ما ورد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سكت حين فرغ من الركعتين » أقول : هو إشارة إلى ما أخرجه الدارقطنى من حديث أنس وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خاطب سليكا سكت عن خطبته حتى فرغ سليك من صلاته ، قال : فعلى هذا قد جمع سليك بين صلاة التحية وسماع الخطبة ، فليس فيه حجة لمن أجاز التحية والخطيب يخطب . وأجيب بأن الدارقطنى الذى أخرج الحديث ضعفه وقال : الصواب أنه من رواية سليمان التيمى مرسلا لا موصولا ، وبأنه لو ثبت لم يسمع على قاعدتهم لأنه يستلزم جواز قطع الخطبة لأجل الداخل ، والعمل عندهم لا يجوز قطعه بعد الدخول فيه لا سيما إن كان واجبا . وقول الشارح « وعلى هذا يكون المانع من عدم الركوع متيقنا » (١) وهو عدم الاستماع لأنه لا خطبة عند ركوعه لركوته صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد عرفت من هذا كله ضعف ما ذكره من الأعذار وأن حديث سليك باق على ظاهره ، وهذا أقوى الأعذار . وأما الأعذار التى فيها ضعف فلنذكرها كما وعدنا به : قال ابن العربى عارض قصة سليك ما هو أقوى منها قوله تعالى ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا ﴾ قالوا : وهو معارض ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال للذى دخل وهو يخطب فتخطى رقاب الناس « اجلس فقد أذيت » أخرجه أبو داود وصححه ابن خزيمة وغيره من حديث عبد الله ابن بشر . قالوا : فأمره بالجلوس ولم يأمره بالتحية . وبما رواه الطبرانى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إذا دخل أحدكم المسجد والإمام يخطب فلا صلاة ولا كلام حتى

فحينئذ يكون المانع من عدم الركوع متفياً . ثبت الركوع . وعلى هذا أيضاً ترد

يفرغ الإمام ، وأجيب عن ذلك كله بأن المعارضة التي تؤدي إلى إسقاط أحد الدليلين إنما يفعل بها عند تعذر الجمع ، والجمع هنا ممكن ، أما الآية فليست الخطبة كلها قرآناً ، وأما ما فيها من القرآن فالجواب عنه أن مصلى النحية يجوز أن يطلق عليه أنه منصت كما يدل له حديث أبي هريرة في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « يا رسول الله سكوتك بين التكبير والقراءة ، فاطلق على القول فيه محل السكوت ، وأيضاً لفظ الآية عام فهو مخصص ^(١) بحديث سليك إذ لا معارضة بين عام وخاص ، وتخصيص الكتاب بالسنة الصحيحة هو المنصور في الأصول . وأجيب عن حديث ابن بشر بأنه واقعة عين لا عموم فيها ، وبأنه ترك أمره بالتحية لبيان الجواز فإنها ليست بواجبة ، ولكونه دخل في آخر الخطبة بحيث ضاق الوقت عن التحية ، وقد اتفقوا على استثناء هذه الصورة . وحكى النووي عن المحققين أن المختار أن من لم يأت بهما أن يقف حتى تقام الصلاة لئلا يكون جالساً بغير تحية أو متفلاً حال إقامة الصلاة ، ومرادهم من دخل والإمام في آخر الخطبة . وأجيب عن حديث ابن عمر أنه ضعيف ، فإن فيه أيوب بن نهيك منكر الحديث قاله أبو زرعة وأبو حاتم ، والأحاديث الصحيحة لا تعارض بمثله ، وعلى تقدير ثبوته فهو عام مخصوص بصلاة التحية لثبوت دليلها . وقال ابن العربي : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لما تشاغل بمخاطبة سليك سقط فرض الاستماع عنه ، ولم يكن منه صلى الله عليه وآله وسلم في خطبة لأجل تلك المخاطبة ، وادعى ابن العربي أنه أقوى الأجوبة . وأجيب عنه بأنه من أضعفها لأن المخاطبة لما انقضت رجع صلى الله عليه وآله وسلم إلى خطبته ، وتشاغل سليك بامتنال ما أمر به من الصلاة ، فصح أنه صلى في حال الخطبة . قالوا : اتفقوا على أن الداخل والإمام يصلي تسقط عنه النحية ، والخطبة

(١) قلت الصواب أن الآية وردت بقراءة القرآن وقد خصصها بعض العلماء بقراءة الصلاة . قال أحمد : أجمع أهل العلم على أنها في الصلاة أما الاستماع إلى الخطبة ففيه أحاديث منها حديث سليك

الصيغة التي فيها العموم

صلاة . وأجيب بأن الخطبة ليست صلاة من كل وجه ، والفرق بينهما ظاهر من وجوه كثيرة ، والداخل في حال الخطبة مأمور بشغل البقعة بصلاة قبل جلوسه ، بخلاف الداخل في حال الصلاة فإن إتيانه بالصلاة التي أقيمت يحصل المتصود ، وبأن الشارع قال : إذا أقيمت الصلاة فلا صلاة إلا التي أقيمت ، ولم يقل ذلك في حال الخطبة بل أمر بالصلاة فيها ، قالوا : اتفقوا على سقوط التحية على الإمام مع كونه يجلس على المنبر مع أن له ابتداء الكلام في الخطبة دون المأموم ، فيكون ترك المأموم التحية بطريق الأولى . وأجيب بأنه قياس فاسد الاعتبار لمخالفته النص ، ولأن الأمر وقع مقيداً بحال الخطبة فلم يتناول الخطيب ، وبأن منع الكلام إنما هو لمن شهد الخطبة لا لمن خطب ، فكذلك الأمر بالإنصات واستماع الخطبة . قالوا : لا نسلم أن الأمر بالركعتين أمر بالتحية ، بل يحتمل أن يكون صلاة فائتة ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم كشف له عن ذلك ، وإنما استفهمه ملاطفة في الخطاب ، ولو كان المراد التحية لما استفهمه لأنه قد رآه حين دخل . وأجاب عنه ابن حبان في صحيحه وقال : لو كان كذلك لم يتكرر أمره له مرة بعد أخرى . قالوا : إنما أمره بالإتيان بسنة الجمعة التي قبلها بدليل قوله لسليك : صليت ركعتين قبل أن تجيء ، كما أخرج ابن ماجه ، وظاهره قبل أن تجيء من البيت . وأجيب بأنه لم يثبت دليل على أن للجمعة سنة قبلها ، وبأن المانع من التحية لا يحجز التنفل حال الخطبة مطلقاً ، وأما فائدة الاستفهام فانه يحتمل أنه كان صلاها في مؤخر المسجد ثم تقدم لاستماع الخطبة . ويؤيده أن في رواية مسلم : أصليت الركعتين ، بالتعريف وهو للعهد ، والمعهود هنا هو للتحية . انتهت الأعدار المشار إليها . وبقي لهم أعدار ليس فيها ما يشتغل بالكلام عليه ، ولقد أحسن النووي حيث قال في شرح رواية مسلم في قصة سليك : وفيه ، إذا جاء أحدكم والإمام يخطب فليركع ركعتين وليتجاوز فيهما ، هذا نص لا يتطرق إليه تأويل ، ولا أظن عالماً ببلغه هذا اللفظ ويعتقده صحيحاً فيخالفه . وقال أبو محمد بن أبي حمزة : هذا الذي أخرجه مسلم نص في الباب لا يحتمل التأويل

١٣٣ - الحديث الرابع : عن جابر رضى الله عنه قال « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ

ﷺ ^(١) يَخُطُّ خُطْبَتَيْنِ وَهُوَ قَائِمٌ ، يَفْصِلُ بَيْنَهُمَا بِجُلُوسٍ »

الخطبتان ^(٢) واجبتان عند الجمهور ^(٣) من الفقهاء . فان استدل بفعل الرسول لما مع قوله « صلوا كما رأيتموني أصلي » ، ففي ذلك نظر يتوقف على أن يكون إقامة الخطبتين داخلا تحت كيفية الصلاة . فانه إن لم يكن كذلك كان استدلالا بمجرد الفعل ^(٤)

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب الجمعة قال « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : لفظ البخارى عن نافع عن ابن عمر قال « كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخطب قائما ثم يقعد ثم يقوم كما يفعلون الآن انتهى ، ونسبه الزركشى اليهما إلا أنه قال « اليوم ، عوض « الآن » ، فهذا اللفظ الذى ذكره المصنف ليس لفظ الشيخين ولا أحدهما كما يشير اليه الشارح آخرأ

(٢) قوله « والخطبة » ، أقول : بضم الحاء الكلام المؤلف المتضمن للوعظ والإبلاغ ، يقال خطب خطابة بكسر الحاء وخطبة بضمها

(٣) قوله « عند الجمهور » ، أقول : إشارة إلى ما نقل عن الحسن والظاهرى أن الجمعة تصح بلا خطبة ، وحكى عن مالك ، وقال أبو حنيفة : تجزى خطبة واحدة . وقال الجمهور : إنها شرط لصحة الصلاة

(٤) قوله « كان استدلالا بمجرد الفعل » ، أقول : ومجرده لا يدل على الإيجاب كما عرف فى الأصول . وقال الحلبي بعد نقله كلام الشارح : إن مجرد الفعل هنا كاف لأنه لم ينقل أنه صلاها بلا خطبة ولو كان جائزا لفعله ولو مرة واحدة لبيان الجواز ، على أنه يبان لمجمل الكتاب العزيز انتهى . يريد به « فاسمعوا إلى ذكر الله » فانه أمر بالسعى إلى ذكره وهو مجمل فبينه فعله صلى الله عليه وآله وسلم بالخطبتين والصلاة . قلت : وهو كلام حسن إلا قوله أولا إنه يكفى مجرد الفعل لأنه لم ينقل الخ فان بمجرد الفعل - من حيث إنه مجرد فعل - لا يدل على الإيجاب سواء فعل خلاه أو لا ، بل

وفي الحديث دليل على الجلوس بين الخطبتين ، ولا خلاف فيه . وقد قيل
بركنته ، وهو منقول عن أصحاب الشافعي ^(١)

كلامنا فيما لم يفعل خلافه إذ يفعل خلافه ، تبين أنه لا يقتضى إيجاباً قطعاً ، واستدل
العلماء على أنه يخطب قائماً بفعله صلى الله عليه وآله وسلم . هذا وترجمه البخارى بقوله
« باب الخطبة قائماً » ، قال فى الفتح : قال ابن المنذر الذى عليه عمل أهل العلم من علماء
الأمصار ذلك . ونقل عن أبى حنيفة أن القيام فى الخطبة سنة وليس بواجب ، وعن
مالك أنه واجب فان تركه أساء وصحت الخطبة ، وعند الباقرين أن القيام للخطبة
شرط للقادر كالصلاة ، فانه ما خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا قائماً ،
فقد أخرج ابن أبى شبة عن طاوس : خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
قائماً وأبو بكر وعمر وعثمان ، وأول من جلس على المنبر معاوية . وبحديث كعب بن
عجرة أنه دخل المسجد وعبد الرحمن بن عبد الحكم يخطب قاعداً فأنكر عليه وتلا
(وتركك قائماً) وفى رواية ابن خزيمة : ما رأيت كاليوم إماماً يؤم المسلمين يخطب
وهو جالس ، يقول ذلك مرتين . وأخرجه مسلم والنسائى بقريب منه . وأما معاوية
فانه قعد لعذر ، كما يفيد ما أخرجه ابن أبى شبة من طريق الشعبى أن معاوية إنما
خطب قاعداً لما كثر شحم بطنه . وهذا الكلام فى القادر على القيام ، وأما العاجز عنه
فالمستحب له أن يستخلف ، فان خطب قاعداً أو مضطجماً بمعجزه جاز بلا خلاف
كالصلاة ، ويصح الاقتداء به سواء صرح بأنه عاجز أو سكت ، لأن الظاهر أن
تعوده للعجز

(١) قوله « وهو منقول عن أصحاب الشافعي » أقول : نقلوا عن الشافعي أن
القيود بين الخطبتين ركن ، لأنه لم ينقل عنه صلى الله عليه وآله وسلم والخلفاء الأربعة
بعده خلافه . قلت : قد جرى فى استدلاله على ما جرى عليه الجمهور فى استدلالهم على
شرطية الخطبتين فأحسن ، وخالفه الجمهور فى القيود بينهما فقالوا إنه سنة ، وبه قالت
المالكية . ويرد عليهم أنهم فرقوا بين الأحكام مع اتحاد الدليل ، وأما مقداره فقالت
الشافعية يطمأن فيه بمقدار سورة الإخلاص ، وأما من قال تجزئ السكتة قائماً عن
القيود فليس لهم دليل إلا القياس على السكتة بعد القراءة

وهذا اللفظ - الذى ذكره المصنف - لم أقف عليه بهذه الصيغة فى الصحيحين ،
فمن أراد تصحيحه فعليه إبرازه ^(١) . والله أعلم

• • •

١٣٤ - الحديث الخامس : عن أبى هريرة رضى الله عنه : أن رسول
الله ﷺ قال « إذا قلت لصاحبك ^(٢) : أنصت ^(٣) يوم الجمعة - والإمام
يخطب - فقد لغوت » .

يقال : لغا ، يلف - _____ و ، ولغى يغى ^(٤) ،

(١) قوله « فمن أراد تصحيحه فعليه إبرازه » ، أقول : أى تصحيح كونه لفظهما ،
أو تصحيح الحديث نفسه ليلحق بأحاديث الصحيحين . قلت : وهذا اللفظ الذى أتى
به المصنف هو لفظ الشافعى والنسائى والدارقطنى ، كذا قال الحلبي فى شرحه . وقال
الزركشى : لفظ النسائى « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخطب خطبتين
قائماً ، وكان يفصل بينهما بجلوس » انتهى

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب صلاة الجمعة ، قال « لصاحبك » ،
أقول : المراد به من يخطبه عند ذلك مطلقاً ، وإنما ذكر الصاحب لكونه الغالب

(٣) قال « أنصت » ، أقول : بفتح الهزرة وكسر الصاد المهملة أمر من الإنصات
وهو السكوت ، ويقال فيه نصت وأنصت ثلاث لغات حكاهن الأزهري . واعلم أن
الإنصات غير الاستماع وهو الإصغاء ، قال تعالى ﴿ فاستمعوا له وأنصتوا ﴾

(٤) قوله « يقال لغا يلفو ولغى يلفى » ، أقول : يريد أنه من باب رى ىرى ومن
باب غزا يغزو ، واللغتان معاً فى مسلم . قال النووى : إنه يصح لغوت قال تعالى
﴿ والنوا فيه ﴾ من لغى لأنه لو كان من لغا يلفو ل قيل الغوا فيه بالضم للغين وقرئ
كذلك . وجاء فيه من الواوى قوله تعالى ﴿ وإذا مروا باللغو ﴾ ولقد تأول من
جوز الكلام فى الخطبة هذا اللفظ لغوت بقوله أى أمرت بالإنصات من لا يجب

واللغو والتفسي قيل هو ردىء الكلام ^(١) وما لا خير فيه . وقد يطلق على الخيبة أيضاً

والحديث دليل على طلب الإنصات في الخطبة ————— ة ^(٢)

عليه ، قال ابن حجر : وهو جمود شديد ، لأن الإنصات لا خلاف في سنته فكيف يكون من أمر بما أمر به الشارع لاغياً

(١) قوله « ردىء الكلام » أقول : قال ابن عرفة اللغو السقط من القول ، وقيل الميل عن الصواب ، وقيل اللغو الإثم لقوله تعالى ﴿ وإذا مروا باللغو مروا كراماً ﴾ وقال الزين ابن المنير : اتفقت أقوال المفسرين على أن اللغو ما لا يحسن من الكلام . وقال النضر بن شميل : معنى لغوت خليت من الأجر ، وقيل بطلت فضيلة جمعتك ، وقبل صارت جمعتك ظهراً . قال الحافظ ابن حجر بعد نقله لهذه الأقوال قلت : أقوال أهل اللغة متقاربة المعنى ، ويشهد للقول الأخير ما رواه أبو داود وابن خزيمة من حديث عبد الله بن عمر مرفوعاً « ومن لغى وتخطى رقاب الناس كانت له ظهراً » ، قال ابن وهب أحد رواة : معناه أجزأت عنه الصلاة وحرمت فضيلة الجمعة . ولاحمد من حديث علي موقوفاً « ومن قال صه فقد تكلم ، ومن تكلم فلا جمعة له » ، ولاحمد والبخاري من حديث ابن عباس مرفوعاً « من تكلم يوم الجمعة والإمام يخطب فهو كالحمار يحمل أسفاراً » ، والذي يقول له أنصت ليس له جمعة ، وله شاهد قوى في جامع حماد بن سلمة عن ابن عمر موقوفاً ، قال العلماء : لا جمعة له كاملة للإجماع على إسقاط فرض الوقت عنه انتهى . ولا ينبغي أن قوله « أنصت » أمر بمعروف ونهى عن منكر كما قاله الشارح قريباً ، فتسميته لغواً مجاز ، لأنه لما خلى عن الأجر ونقص به فضيلة الجمعة صار كاللغو الذي ليس فيه خير ، بل ربما كان شراً

(٢) قوله « والحديث دليل على طلب الإنصات في الخطبة » أقول : لأن اللغو تركه مطلوب ، إذ لا خير فيه ، لقوله تعالى ﴿ لا خير في كثير من نجواهم إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس ﴾ وأجمل الشارح في العبارة بقوله

والشافعي يرى وجوبه في حق الأربعين^(١). وفيمن عداهم قولان.

مطلوب ، فاحتمل طلب إيجاب وطلب نذب ، والنهي يدل على أنه طلب لإيجاب ، لأن في حديث على رضي الله عنه الذي ذكرناه ، ومن دنا ولم ينصت كان عليه كفلان من الوزر ، لأن الوعيد لا يترتب على من فعل مباحاً أو مكروهاً كراهة تنزيه

(١) قوله : والشافعي يرى وجوبه في حق الأربعين ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : للشافعي في المسألة قولان مشهوران بناءً على بعض الأصحاب على الخلاف في أن الخطبتين بدل من الركعتين أم لا^(١) ؟ فعلى الأول يحرم ، وعلى الثاني لا ، والثاني هو الأصح عندهم . ثم أطلق من أطلق منهم لإباحة الكلام حتى شنع عليهم من شنع من المخالفين ، ثم قال : ولبعض الشافعية التفرقة بين من تنعقد بهم الجمعة فيجب عليهم الإنصات دون من زاد ، فجعله شيئاً بفروض الكفاية انتهى . إلا أنه تعقب الرافعي والنووي هذا القول بأنه بعيد في نفسه مخالف لنقل الأصحاب ، أما بعده في نفسه فلأن [عدم] الكلام مفروض في السامعين للخطبة ، وإذا حضر جماعة يزيدون على أربعين فلا يمكن أن يقال تنعقد الجمعة بأربعين منهم على التعيين فيحرم الكلام عليهم قطعاً ، والخلاف من الباقيين ، بل الوجه الحكم بانعقاد الجمعة بهم أو بأربعين منهم على التعيين ، وأما مخالفته لنقل الأصحاب فانك لا تكاد تجد للأصحاب إلا إطلاق القوانين السابقين في السامعين ووجهين مرجوحة^(٢) نعم نقل هذا الحلبي في شرحه معقياً على كلام الشارح المحقق هذا ولم يذكر الشارح رأى غير الشافعي في ذلك ، فعن أحمد روايتان ، ولعل مالكاً يقول بوجوب الإنصات لأنه نقل ابن عبد البر المالكي الإجماع على وجوب الإنصات للخطبة على من سمعها ، ولو كان مالك لا يقول بالوجوب لما حكاه إجماعاً ، ولفظه : لا خلاف علمته بين فقهاء الأمصار في وجوب الإنصات في الخطبة على من سمعها وإن كان هذه الحكاية قد استغربها الحافظ ابن

(١) قلت : وهو المشهور من مذهب أحمد رحمه الله ، وعنه كالقول الثاني للشافعي وهي

اختيار بعض الأصحاب

(٢) كذا وفي العبارة غموض

هذه الطريقة المختارة عندنا (١)

حجر لشهرة الخلاف في ذلك عن الشعبي وجماعة قليلة من التابعين . والحاصل أن فيه قولين : حرام ومكروه كراهة تنزيه ، والثاني يحكى عن أبي حنيفة ، وهو مذهب الثوري ودارد والصحيح من قول الشافعي ورواية عن أحمد ، وذهب الجمهور إلى أنه حرام وهو مذهب الأئمة الثلاثة والأوزاعي ، وحكى عن الشعبي والنخعي وبعض السلف أنه لا يحرم إلا عند تلاوة الخطيب فيهما قرآناً^(١) ، وأما حال الجلوس بين الخطبين فعند الشافعية فيه طريقتان : قطع الغزالي وآخرون بالجواز وهذا فيمن سمع الخطبة وأما من لم يسمعها لبعده عن الخطيب أو لصم ففيه طريقتان أيضاً : أحدهما القطع بالجواز وأصحهما أنه على القولين وهو مخير بين السكوت والتلاوة والذكر على الصحيح من الوجهين ، وقال النووي في شرح المذهب : لا خلاف عندنا في أن الذي في سجع الخطبة لا يقرأ ولا يذكر إن جوزنا له الكلام انتهى . وفي نفيه الخلاف نظر ، فقد قال ابن خزيمة من الشافعية : المراد بالإنصات في الحديث السكوت عن مكالمة الناس دون ذكر الله انتهى . قلت : ولا بعد فيه ، إذ حديث الشيخين ظاهر في ذلك ، إلا أنه قد ثبت في غيرهما بلغظ من تكلم فلا جمعة له ، ومن ذكر الله فقد تكلم ، ومن ذلك الصلاة عليه صلى الله عليه وآله وسلم عند ذكر الخطيب له وصلاته عليه تدخل تحت عموم من تكلم ، وإن كان قد عارضه حديث البخيل من ذكرت عنه فلم يصل على ، فقد تعارض العمومان ، وتقدم البحث في تعارضهما مراراً ، ولعله يقال حاضر الخطبة خاص فينخص من ذلك

(١) قوله : هذه الطريقة المختارة عندنا ، أقول : كأن الشارح يجعل الأربعين شرطاً في انعقاد الجمعة ، وهو قول عار عن دليل يعقد عليه^(٢) وإن ذهب إليه الشافعي ، وقد أوضحناه في حواشي ضوء النهار

(١) قلت : والمذهب عند الحنابلة أنه يحرم الكلام حال الخطبتين ، ويجوز في الدعاء وعند السكنة التي بينهما ، وسواء سمع الخطبة أو لم يسمع لبعده أو طرش
(٢) قلت : قد روى أبو داود في المراسيل أن الجمعة لا تتم إلا بأربعين ، وهو المذهب عند الحنابلة والشافعية إلا أن في الحديث ضعفاً بينا

واختلف الفقهاء أيضاً في إنصات من لا يسمع الخطبة (١). وقد يستدل بهذا الحديث على إنصاته لكونه علقه بكون الإمام يخطب. وهذا عام بالنسبة إلى سماعه وعدم سماعه

واستدل به المالكية - كما قدمنا - على عدم تحية المسجد، من حيث إن الأمر بالإنصات أمر بمعروف، وأصله الوجوب. فإذا منع منه - مع قلة زمانه، وقلة إشغاله - فلأن يمنع الركعتين - مع كونهما سنة، وطول الاشتغال، وطول الزمان بهما - أولى. وهذا قد تقدم. والله أعلم

(١) قوله : واختلف الفقهاء أيضاً في إنصات من لا يسمع الخطبة، أقول : اختلف في ذلك كما اختلفوا في إنصات من يسمعا . وقال الجمهور : الحكم واحد فيهما قالوا : إذا أراد الأمر بالمعروف فليحطه بالإشارة، والشارح قد جنح إلى تقوية كلام الجمهور لأنه علق الحكم بلغوية قوله أنصت على الجملة الحالية وهي خطبة الإمام ، والتقييد به عام بالنسبة إلى سماعه وعدم سماعه

قائدة : اختلف السلف إذا خطب بما لا ينبغي من القول، فقليل لا يجب الإنصات وعلى ذلك يحمل ما نقل عن السلف من الكلام حال الخطبة، قالوا : فإذا انتهى الخطيب إلى كلام لم يشرع في الخطبة مثل الدعاء للسلطان مثلاً فإنه جزم صاحب المذهب بأن الدعاء للسلطان مكروه، وقال النووي : محله إذا جازف، وإلا فالدعاء لولاية الأمر مطلوب انتهى . قلت : لا كلام أن تخصيصهم بدعة وقعت في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه كما ذكرناه في حواشي ضوء النهار

قائدة أخرى : نقل صاحب المغني الاتفاق على أن الكلام الذي يجوز في الخطبة كتحذير الضرير من البئر، وعبرة الشافعي فإن خاف على أحد لم أر بأساً إذا لم يفهمه عنه بالإيماء أن يتكلم انتهى . وإذا كان هذا لفظ الشافعي علمت أن فعل أتباعه في هذه الأزمنة من تعمد الخطاب للغير حال الخطبة بالأمور التي لا تهم كما ذكر خلاف مذهب إمامهم

١٣٥ - الحديث السادس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال « مَنْ اغْتَسَلَ ^(١) يَوْمَ الْجُمُعَةِ ، ثُمَّ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْأُولَى ^(٢) فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ ^(٣) بَدَنَهُ . وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّانِيَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ بَقَرَةً . وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الثَّلَاثَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ كَبِشًا أَقْرَنَ . وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الرَّابِعَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ دَجَاجَةً ^(٤) . وَمَنْ رَاحَ فِي السَّاعَةِ الْخَامِسَةِ فَكَأَنَّمَا قَرَّبَ

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب الجمعة . قال « من اغتسل ، أقول : وقع في بعض طرقه في الصحيحين زيادة لفظ « غسل الجنابة » وهو نعت لمصدر محذوف أى غسلًا مثل غسل الجنابة . واختلف في المراد به فقيل : المراد به في الكيفية وهو قول الأكثر ، ويؤيده ما وقع في بعض طرقه عند عبد الرزاق بلفظ « فاعتسل أحدكم كما يغتسل للجنابة » وقيل المراد أنه يغتسل للجنابة لتسكن نفسه عند الذهاب إلى الصلاة ولا يمد عينه إلى شيء يراه ، ولما فيه من حمل المرأة على الاغتسال . واستشهد له بحديث أوس « من غُسل - بالتشديد - واغتسل » الحديث أخرجه أصحاب السنن الأربعة وحسنه الترمذى وصححه ابن حبان والحاكم وحكاه ابن قدامة عن أحمد ، قال القرطبي : إنه أنسب الأقوال ، ولكن قال النووي : إنه ضعيف أو باطل ، وتعقب بأنه لا وجه لبطلانه والأول أرجح ، قلت : وعلى تقدير هذا القول الذى ذهب إليه أحمد وغيره لا يكون قوله غسل الجنابة نعتاً لمصدر بل يكون مفعولاً به لغسل ، ثم إنه يختص الوعد بالأجر المذكور لذوى الزوجات والسرارى وهو عام به لغسل (٢) قال « في الساعة الأولى » أقول : ليس هذا اللفظ في الصحيحين إنما هو في رواية الموطأ كما نبه عليه الزركشى وغيره

(٣) قال « قرب » أقول : وصفه بالقرب لأنه أكمل محسن صورته وللاتنفاع بقربه

(٤) قال « دجاجة » أقول : بالحركات الثلاث في قائه . واستشكل التعبير بالإهداء فيها وفي البيضة ، ويأتى تحقيق الجواب عنه

بَيِّنَةٌ . فَإِذَا خَرَجَ الْإِمَامُ حَضَرَتِ الْمَلَائِكَةُ ^(١) يَسْتَمِعُونَ الذِّكْرَ ،

السَّلامَ عَلَيْهِ مِنْ وَجْهِهِ :

الأول : اختلف الفقهاء في أن الأفضل التبكير إلى الجمعة أو التهجير ^(٢) . واختار

(١) قال « حضرت الملائكة » : بفتح الضاد المعجمة وحكى كسرهما ، وهؤلاء الملائكة غير الحفظة ، بل طائفة منهم وظيفتهم كتابة من حضر يوم الجمعة ، جزم بذلك المازري شارح مسلم والنوى ، ويؤيده ما أخرجه في الحلية إذا كان يوم الجمعة حضر ملائكة بصحف وأقلام من نور . . الحديث . وفي رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عند ابن خزيمة « فيقول بعض الملائكة لبعض : ما حبس فلاناً ؟ فيقول : اللهم إن كان ضالاً فاهده ، وإن كان فقيراً فأغنّه ، وإن كان مريضاً فمعه ، انتهى

(٢) قوله « التبكير إلى الجمعة » ، أقول : هو من البكرة ، وفي القاموس : البكرة بضم الغدوة ، وفيه الغدوة بالضم البكرة . قلت : وهذه من عيوب القاموس ، فإنه يفسر أحد اللفظين بالآخر ويفسر الآخر به فيكون دوراً ولا يفيد السامع شيئاً . ثم قال في الغدوة : أو ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس ثم قال : وكل من بادر إلى شيء فقد أبكر إليه . وقال : الهاجرة نصف النهار عند زوال الشمس مع الظهر أو من عند زوالها إلى العصر ، لأن الناس يسكنون في بيوتهم كأنهم قد تهاجروا . قال : والتهجير في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « المهجر إلى الجمعة كالمهدي بدنة » ، وقوله « لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه » ، بمعنى التبكير إلى الصلاة ، وهو المضى في أول أوقاتها وليس من الهاجرة انتهى . إذا عرفت هذا فكلام القاموس قاض أنه أريد بالتهجير التبكير ، والمراد بالتبكير أول وقت الصلاة ، وكلام الشارح قاض بأنهما متغايران وأن التبكير هو أول ساعة من ساعات النهار من اثني عشرة ساعة وأولها من صلاة الفجر ، وهذا هو الذي اختاره الشافعي وأحمد بن حنبل وغيرهما ، قال ابن عبد البر : قال جماعة منهم الثوري وأبو حنيفة والشافعي وغيرهم : أراد الساعات من طلوع الشمس وصفاتها وهو الأفضل عندهم أن البكور في ذلك ، قال الشافعي : ولو

الشافعي التيسير واختار مالك النهجير . واستندل للتيسير بهذا الحديث ، وحمل الساعات فيه على الأجزاء الزمانية ، التي ينقسم النهار فيها إلى اثني عشر جزءاً ^(١) . والذين اختاروا النهجير يحتاجون إلى الاعتذار عنه . وذلك من وجوه :
أحدها : قد ينازع في أن الساعة حقيقة في هذه الأجزاء في وضع العرب ،

بكر إليها بعد طلوع الفجر وقبل طلوع الشمس كأن حسناً . قال في فتح الباري : وتجاسر الغزالي قسمها برأيه فقال : الأولى من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، والثانية إلى ارتفاع الشمس ، والثالثة إلى انبساطها ، والرابعة أن ترمض الأقدام ، والخامسة إلى الزوال . انتهى . قلت : وهذا غلو ، وستعرف ما فيه قريباً . وقال ابن وهب : سألت مالكا عن هذا فقال : الذي يقوى أنه إنما أراد ساعة واحدة تكون هذه الساعات فيها ، من راح في أول تلك الساعة أو الثانية أو الثالثة أو الرابعة أو الخامسة أو السادسة ^(١)

(١) قوله التي ينقسم النهار فيها إلى اثني عشر جزءاً ، أقول : لما كان لفظ الساعة مشتركاً بين هذا المعنى وبين جزء من أجزاء الجديدين وقع الخلاف في المراد بها في الحديث ، وفي القاموس : الساعة جزء من أجزاء الجديدين ، والوقت الحاضر ، والقيامة أو الوقت الذي تقوم فيه القيامة انتهى . ولم يذكرها بالمعنى الذي أراد به الشافعية إلا أنهم استدلوا بثبوتها بحديث جابر ، الجمعة اثنا عشر ساعة ، أخرجه الحاكم . قالوا : ويدل على هذا القول أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم إنما بلغ بالساعات إلى ست لم يزد عليها ، ولو كانت الساعة أجزاء صغاراً لفسر الساعة التي تفعل فيها الجمعة لم تنحصر ^(٢) في ستة أجزاء ، بخلاف ما إذا كان المراد بها الساعات المعهودة فإن الساعة السادسة متى خرجت ودخلت السابعة خرج الإمام وطويت الصحف ولم يكشف حينئذ لأحد قربات

(١) قلت : للإمام ابن القيم في كتاب الهدى كلام نفيس في وقت الساعات وتجزئتها فراجع ، فلولاً الإطالة لنقله هنا
(٢) كذا ولعله : ولم تنحصر

واستعمال الشرع ، بناء على أنها تتعلق بحساب ومراجعة آلات تدل عليه ، لم تجر عادة العرب بذلك ، ولا أحال الشرع على اعتبار مثله حوالة لاشك فيها ^(١) . وإن ثبت ذلك بدليل تجوزوا في لفظ « الساعة » ^(٢) ، وحملوها على الأجزاء التي تقع فيها المراتب . ولا بد لهم من دليل مؤيد للتأويل على هذا التقدير ^(٣) . وسنذكر منه شيئاً

الوجه الثاني ^(٤) : ما يؤخذ من قوله « من اغسل ، ثم راح ، والرواح لا يكون إلا بعد الزوال » ^(٥) . فحافظوا على حقيقة « راح » ، وتجاوزوا في لفظ « الساعة » ، إن ثبت

(١) قوله « حوالة لاشك فيها ، أقول : كأنه يشير إلى حديث جابر الذي قدمناه ، فانه لم يخرج من احتج به ، والحاكم قال بعد إخراج : إنه صحيح على شرط مسلم

(٢) قوله « تجوزوا في لفظ الساعة » ، أقول : إذا ثبت الدليل بأن لفظ الساعة لغة في الأجزاء الزمانية التي ينقسم النهار فيها إلى اثني عشر فإن المالكية تحمل الساعة في الحديث على معنى مجازي

(٣) قوله « على هذا التقدير » . أقول : أى تقدير ثبوت دليل أن الساعة أريد بها ما ذكره من قال بالتبكير من أول النهار

(٤) قوله « الوجه الثاني » . أقول : أى من أعمار المالكية

(٥) قوله « والرواح لا يكون إلا من بعد الزوال » ، كما يدل له قوله تعالى ﴿ غَدَوْهَا شَهْرٌ وَرَوَّاحُهَا شَهْرٌ ﴾ قال في القاموس : والرواح العشي أو من الزوال إلى الليل . ثم في كتب التفسير أن الريح كان جريها لسليمان الغداة مسافة شهر والعشي مسافة شهر . وقال صاحب القاموس في الحديث هذا بخصوصه ما لفظه : وراح للمعروف يراح راحة أخذته له خفة وأريحية ، ويده لكذا خفت ، ومنه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من راح في الساعة الثانية ، الحديث لم يرد رواح النهار بل المراد خف إليها . قلت : وهذا معنى غير ما قاله وحمله عليه الفريقان ، إذ القائلون بالتبكير قالوا أريد بالرواح مجرد الذهاب ، والقائلون بالتهجير قالوا أريد به معناه ، وهذا الذى

أنها حقيقة في الجزء من اثني عشر . واعترض عليهم في هذا بأن لفظة راح ، يحتمل أن يراد بها مجرد السير في أى وقت كان ، كما أول مالك قوله تعالى ﴿ ٦٢ : ٩ فاسمعوا ﴾ إلى ذكر الله وذروا البيع ﴾ على مجرد السير ، لا على الشد^(١) والسرعة^(٢) هذا معنى قوله . وليس هذا التأويل بعيد في الاستعمال^(٣)

ذكره مجد الدين معنى ثالث يعسر تطبيقه على القولين . وقال ابن القيم : وأما لفظة الرواح فلا ريب أنها تطلق على المضى بعد الزوال ، وهذا إنما يكون في الأكثر إذا قرنته بالغدو . وذكر الآية التي قدمنا . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : من غدا وراح إلى المسجد أعد الله له نزلا في الجنة كلما غدا أو راح ، وقوله :

نروح ونغدو لحاجتنا وحاجة من عاش لا تنقضي

وقد يطلق الرواح بمعنى الذهاب والمضى ، وهذا إنما يجيء إذا كانت مجردة عن الغدو

(١) قوله : على مجرد السير لا على الشد والسرعة ، أقول : في الموطأ عن مالك أنه سئل ابن شهاب عن هذه الآية فقال : كان عمر يقرؤها ، إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فامضوا ، فكأنه فسر السعى بالذهاب ، قال مالك : وإنما السعى العمل لقول الله تعالى ﴿ وإذا تولى سعى في الأرض ليفسد فيها ﴾ وقال تعالى ﴿ وأما من جاءك يسعى ﴾ قال مالك : وليس السعى الاشتداد المذكور . انتهى بلفظه . ولذا قال الشارح فيما نقله عنه : وهذا معنى قوله

(٢) قوله : وليس هذا التأويل بعيد في الاستعمال ، أقول : لكثرة استعماله فيه ، ولذا قال الأزهري في التهذيب : سمعت العرب تستعمل الرواح في السير في كل وقت تقول راح القوم إذا ساروا وغدوا ، ويقول أحدهم لصاحبه روح ، ويخاطب أصحابه ويقول روحوا أى سيروا ، ويقول الآخر ألا تروحون ؟ ونحو ذلك ما جاء في الأخبار الصحيحة الثابتة وهو بمعنى المضى إلى الجمعة والسير إليها لا بمعنى الرواح بالعشى انتهى . هذا كلامه . وقال الزين ابن المنير : لا يستعمل الرواح في المضى في أول النهار بوجه ، وإن استعمل الرواح بمعنى الغدو . انتهى

الوجه الثالث : قوله ﷺ في بعض الروايات « فالمهجر كالمهدي بدنة ^(١) » ،
والتهجير إنما يكون في الهاجرة ^(٢) ، ومن خرج عند طلوع الشمس مثلاً ، أو بعد طلوع
الفجر ، لا يقال له مهجر

(١) قوله « كما في بعض الروايات : فالمهجر كالمهدي بدنة » أقول : هي رواية
الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال
« إذا كان يوم الجمعة قام على كل باب من أبواب المسجد ملائكة يكتبون الناس الأول
فالأول ، فالمهجر إلى الجمعة كالمهدي بدنة » ثم الذي يليه كالمهدي كبشاً ، ثم الذي يليه ،
ولم يذكر الساعة ، والطرق بهذا اللفظ كثيرة مذكورة في التمهيد

(٢) قوله « إنما يكون في الهاجرة » أقول : والهاجرة نصف النهار كما في
القاموس انتهى . وذلك إنما يكون وقت النهوض إلى الجمعة ، وليس ذلك وقت طلوع
الشمس لأن ذاك الوقت ليس تهجيراً ولا هاجرة ، لكنه قال مجد الدين بعد ذلك :
والتهجير في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « المهجر إلى الجمعة كالمهدي بدنة » ، وقوله
صلى الله عليه وآله وسلم « لو يعلمون ما في التهجير لاستبقوا إليه » ، بمعنى التبكير إلى
الصلوات ، وهو المضى في أول أوقاتها ، وليس من الهاجرة انتهى . وقال الأزهري
في الكلام على حديث التهجير : يذهب كثير من الناس إلى أن التهجير في هذه الأحاديث
من الهاجرة وقت الزوال وهو غلط ، والصواب فيه ما روى أبو داود المصنف ^(١)
عن النضر بن شميل قال : التهجير إلى الجمعة وغيرها التبكير . قال : وسمعت الخليل
يقول ذلك ، قال الأزهري : وهذا صحيح ، وهي لغة أهل الحجاز ومن جاورهم من
قيس ، فقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو يعلم الناس ما في التهجير لاستبقوا إليه » ،
أراد به التبكير إلى جميع الصلوات ، وهو المضى إليها في أول أوقاتها انتهى . قلت :
ولا أدري ما حملهم على إخراج لفظة التهجير عن ظاهرها وظاهر اشتقاقها وجعلها
بمعنى التبكير إلى الصلاة أول وقتها كما قيده القاموس ، فإن أول وقت صلاة الجمعة
هو الزوال ، وهو وقت الهاجرة ، وهلا بقتوا لفظة التهجير على ظاهرها . ولكن

(١) هو أبو بكر عبد الله بن أبي داود ، له كتاب المصاحف وسبق له ترجمة

واعترض على هذا بأن يكون المهجر من هجر المنزل وتركه في أى وقت كان

الظاهر أنه أراد الأزهرى ومجد الدين نصره مذهب الشافعى ، وأن التهجير هو التبرير من أول اليوم ليوافق أحاديث حمله الساعات على الفلسكية ، إلا أنه لا يخفى أن تقييده بأول وقت الفريضة أفسد ذلك التأويل فتأمل . وأقول : لقد ظهر في هذه المسألة انتصار كل من الأئمة في اللغة وغيرها لمذهب إمامه حتى خرج ابن القيم عن طريقته في الإنصاف إلى الانتصار لمذهب أحمد والشافعى ^(١) وسلوك هذه التأويلات حتى سرى ذلك إلى الدعوى على اللغة فقال الأزهرى : إن الرواح تستعمله العرب في جميع الأوقات ، وقال ابن التين : إنه لا يستعمل الرواح في المضى أول النهار والأول شافعى والثاني مالكي ، ونقل ابن حجر في فتح البارى عن المازرى أن مالكا أخذ بحقيقة الرواح ونحوه في الساعة وعكس غيره انتهى . وأنت إذا حققت عرفت أن المسألة لغوية والرجوع إلى استعمال اللغة ، وهنا ثلاثة ألفاظ وهى أدلة الفريقين إذ كل منهما مستدل بلفظ ويتأول الآخر ، الأول لفظ « الساعة » ، وإطلاقها على جزء من أجزاء اليوم غير مقدر أمر متفق عليه وأنه إطلاق حقيقى ثابت في الكتاب والسنة ، وقد تتبعنا ما ورد كتاباً وسنة فلم نجد فيهما إطلاقها على الجزء المقدر من اثني عشر جزءاً إلا في حديث جابر الذى قدمناه أخرجه الحاكم ، ولا ندرى كيف طريقه لأن الحاكم يسارع إلى تصحيح الواهيات كما أوضحنا نقل أئمة الحديث لذلك في شرحنا التوضيح على التنقيح ، وأما إطلاقها على جزء غير مقدر فهو كثير جداً قال الله تعالى ﴿ كَانَ لَمْ يَلْبِسُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ ﴾ وفى الآية الأخرى ﴿ كَانَ لَمْ يَلْبِسُوا إِلَّا سَاعَةً مِنْ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ يَقْسِمُ الْمُجْرِمُونَ مَا لَبَسُوا غَيْرَ سَاعَةٍ ﴾ فهذه الآيات معلوم أنه لا يراد بها إلا المعنى الأول ، وفى الحديث « ثلاث ساعات كان فيها نارسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن نصلى فيهن ، الحديث ، وفسرها بحين « تطلع الشمس بازغة وحين يقوم قائم الظهيرة وحين تضيف للغروب ، وحديث يا بنى عبد مناف وفيه « أية ساعة شاء

(١) ليس هناك انتصار لمذهب معين وإنما حمل ابن القيم على تفسير التهجير بالتبرير بالجمع بين الحديثين حديث « من بكر وابتكر ، وحديث « من خرج مهجراً ، والجمع أولى

وهذا بعيد ^(١)

الوجه الرابع ^(٢) : يقتضى الحديث أنه بعد الساعة الخامسة يخرج الإمام ، وتطوى الملائكة الصحف لاستماع الذكر . وخروج الإمام إنما يكون بعد السادسة ^(٣)

من ليل أو نهار ، وحديث « ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء ، وفسرهما بحضور الصلاة والصف في سبيل الله ، والأحاديث في هذا المعنى كثيرة جداً ، فلو فرض ثبوت حديث جابر لتعين حمل الساعات في حديث الجمعة على الأعم الأغلب في استعمال الشارع ، على أنه يؤيد حملها على ذلك أن أصحابه صلى عليه وآله وسلم كانوا أحرص الناس إلى السبق إلى كل ما يعلمونه خيراً ، ولم يأت عن فرد منهم ولا يمكن أن يسند ذلك أحد إليه أنه كان يأتى لصلاة الجمعة من عقب صلاة الفجر أو طلوع الشمس ، بل من تتبع جميع المنقول عنهم علم أنهم حملوا الساعات على غير ما حملها عليه القائلون بالتبكير . وثانيها : لفظ « الرواح » وهو حقيقة ممن وضعه لما يقابل الغداة ، وقد صرح جماعة من أئمة اللغة بذلك فانه قال الجوهرى ولا يكون إلا بعد الزوال ، وقول ابن القيم إنه يكون كذلك إذا قبل بالغدو تقييد لإطلاق أئمة اللغة ، ولئن سلم أنه يستعمل في مجرد السير في أى وقت فهو مجاز والأصل الحقيقة ، ولئن سلم أنه حقيقة فلا يحمل عليه الحديث لأنه حمل على الاستعمال الأقل . وثالثها : لفظ « التهجير » وهو كما عرفت من الهاجرة وإخراجه عن معناه إلى إرادة التبكير إليها فى أى وقتها قد عرفت أنه لا يفيد المدعى ، فعرفت أن الثلاثة الألفاظ ظاهرة فيما ذهب إليه مالك

(١) قوله « وهو بعيد » . أقول : وذلك لأن مصدر هجر منزله الهجر لا التهجير

(٢) قوله « الوجه الرابع » ، أقول : أى من وجوه الاعتذار التى أتى بها القائلون بالتهجير ، وهذان الوجهان فى عددهما من وجوه ذلك لا يخلو عن تسامح ، فانهما إيراد لإشكالين على أهل التبكير وإن كان إيراد الإشكال يصح عده عذراً عن القول بما قاله أهل التبكير

(٣) قوله « وخروج الإمام إنما يكون بعد السادسة » ، أقول : ولذا استدل به

وهذا الإشكال إنما ينشأ إذا جعلنا الساعة هي الزمانية ^(١) . أما إذا جعلنا ذلك عبارة عن ترتيب منازل السابقين فلا يلزم هذا الإشكال

الوجه الخامس : يقتضى أن تتساوى مراتب الناس في كل ساعة . فكل من أتى في الأول كان كالمقرب بدنة . وكل من أتى في الثانية كان كمن قرب بقرة ، مع أن الدليل يقتضى أن السابق لا يساويه اللاحق ^(٢) . وقد جاء في الحديث « ثم الذى يليه ، ثم الذى يليه ^(٣) » ، ويمكن أن يقال في هذا : إن التفاوت يرجع إلى الصفات ^(٤)

من قال إن صلاة الجمعة تصح قبل الزوال ، ووجه الدلالة منه تقسيم الساعة إلى خمس . ثم عقب بخروج الإمام وخروجه عند أول وقت الجمعة فيقتضى أنه يخرج في أول الساعة السادسة وهي قبل الزوال ، فقول الشارح إن خروج الإمام بعد السادسة إنما هو عند من لا يرى وقت الصلاة إلا بعد الزوال كالشافعية ، وقد أجابوا بأنه قد وقع ذكر الساعة السادسة في رواية ابن عجلان عن سمى عند النسائي من طريق الليث عنه زيادة مرتبة بين الدجاجة والبيضة وهي العصفور ، وله شواهد ذكرها الحافظ في الفتح

(١) قوله « إذا جعلنا الساعة هي الزمانية » أقول : كما هو قول الشافعي وأحمد وهو ظاهر الإشكال على كلامهما ، وأما على رأى مالك وغيره فلا إشكال لأن أول الساعات بعد دخول وقت الصلاة

(٢) قوله « أن السابق لا يساويه اللاحق » أقول : لما أريد الساعة الزمانية وكان كل ساعة ممتدة اتسعت لجماعة يتواردون فيها ناس بعد ناس ، فيكون الآتي في آخر جزء منها كالآتي في أول جزء منها ، ومعلوم أن الأول سابق فلا يبقى بينه وبين المتأخر فرق في الفضيلة ، وهكذا كل ساعة

(٣) قوله « وقد جاء في الحديث ثم الذى يليه » أقول : قد منّا تخريجه ، ووجه دلالة على عدم اعتبار الساعات الزمانية واضح

(٤) قوله « إن التفاوت يرجع إلى الصفات » أقول : أى صفات ما يهتدى ،

واعلم أن بعض هذه الوجوه لا بأس به إلا أنه يرد على المذهب الآخر (١)
أنا إذا خرجنا على الساعات الزمانية لم يبق لنا مرد ينقسم فيه الحال إلى خمس مراتب
بل يقتضى أن يتفاوت الفضل بحسب تفاوت السبق في الإتيان إلى الجمعة . وذلك يتأتى
منه مراتب كثيرة جداً . فإن تبين بدليل أن يكون لنا مرد لا يكون فيه هذا التفاوت
الشديد (٢) والكثرة في العدد ، فقد اندفع هذا الإشكال

فكان السابق أهـدى بدنة نفيسة ثم من بعده دونها إلى آخرهم ، فالكل قد أهدى
بدنة إلا أنها تفاوت صفاتها ، ومثله ما بعدها من الساعات في الهدايا كذا قالوا . وأشكل
في البيضة إذ التفاوت نادر ويظهر أنه أريد بيضة الدجاجة بدليل تقدم ذكرها ، ولأن
البيضة إذا أطلقت فهي المتبادرة . هذا وقد أورد القفال إشكالا آخر على القائمين
بالساعات الزمانية وهو أنها لو أريدت لاختلف اليوم الشتا والصيف ، لأن النهار
ينتهى في القصر إلى عشر ساعات وفي الطول إلى أربع عشرة ، وأجاب عنه القاضى
حسين بأن المراد بالساعات ما لا يختلف عدده بالطول والقصر ، فالنهار اثنا عشر
ساعة ، لكن يزيد كل منها وينقص والليل كذلك ، وهذه تسمى الساعات الآفاقية عند
أهل الميقات ، وتلك التعديلية انتهى . قلت : بيننا أن الساعات الزمانية هي عرف
الشارع ، وأما الساعات الآفاقية فانها اصطلاح محض لا يحمل عليه كلام الشارع

(١) قوله « إلا أنه يرد على المذهب الآخر ، أقول : وهو مذهب مالك ، فانا
إذا اعتبرنا الساعات بأنها أجزاء لطيفة تكون من بعد الزوال لم تبق المراتب خمساً ،
لأن كل آت فساعته إتيانه ، ومراتبهم كثيرة تجاوز الخمس بل الخمسين ، لأن كل من
تقدم غيره ولو بخطوات يسيرة يسبق بها كانت ساعته أسبق من ساعة من بعده

(٢) قوله « فان تبين بدليل أن يكون لنا مرد لا يكون فيه هذا التفاوت
الشديد ، أقول : لم يتبين مرد ، لكنه يكفينا أن الشارع سمى من بعد دخول الزوال
إلى قيام الخطيب على المنبر خمس ساعات فالآتى من بعد ذلك قبل قيام الخطيب آت في
إحدى الخمس ، ولا يلزم أن يعلم من أى الأقسام هذا ، من الذين أهدوا بدنة أو من
غيره ، فان هذا مردّه إلى الله تعالى لأن غاية ما يراد من معرفة أن هذا آتى في الساعة
الأولى فكان كالمهدى بدنة

فإن قلت : نجعل الوقت من التهجير مقسماً على خمسة أجزاء ^(١) . ويكون ذلك مراداً

قلت : يشكلك ذلك لوجهين . أحدهما : أن الرجوع إلى ما تقرر من تقسيم الساعات إلى اثني عشر أولى ^(٢) ، إذا كان ولا بد من الحوالة على أمر خفي على الجمهور . فإن هذه القسمة لم تعرف لأصحاب هذا العلم ، ولا استعملت على ما استعمله الجمهور . وإنما يندفع بها لو ثبت ذلك الإشكال الذى مضى ، من أن خروج الإمام ليس عقيب الخامسة ^(٣) ، ولا حضور الملائكة لاستماع الذكر

الثانى : أن القائلين بأن التهجير أفضل لا يقولون بذلك على هذه القسمة ^(٤) . فإن القائل قائلان ، قائل يقول بترتيب منازل السابقين على غير تقسيم هذه الأجزاء الخمسة . وقائل يقول : تنقسم الأجزاء ستة إلى الزوال . فالقول بتقسيم هذا الوقت

(١) قوله « من التهجير مقسماً على خمسة أجزاء » ، أقول : هذا هو الذى ذهب إليه مالك وقال : المراد بالساعات هنا لحظات لطيفة من بعد زوال الشمس إلى جلوس الإمام على المنبر ، وأجازه جماعة من الشافعية كالقاضى حسين وإمام الحرمين ، وقواء الشيخ تقي الدين السبكي كما تقدم

(٢) قوله « إلى ما تقرر من تقسيم الساعات إلى اثني عشر » ، أقول : تقرر أنه ليس عرفاً للشارع ولا للعرب ^(١) فلا يحمل كلامه عليه

(٣) قوله « من أن خروج الإمام ليس عقيب الخامسة » ، أقول : قد قدمنا لك نبوت خروجه فى السادسة فلا إشكال

(٤) قوله « لا يقولون بذلك على هذه القسمة » ، أقول : تقدم عن المالكية قولهم بذلك وهم أهل التهجير ، ووافقهم عليه جماعة من الشافعية

(١) قلت : لا أدري ما الذى حمل المحنى المحقق على نبذ الساعة أن تكون طويلة وقصيرة وأن تكون من أول النهار إلى دخول الإمام أو إلى آخره ، وقد قال عليه السلام في دخول مكة « وإنما أحلت لى ساعة من نهار » ، وهى أحلت له نهاراً كاملاً

إلى خمسة الى الزوال يكون مخالفاً للكل (١) . وإن كان قد قال به قائل فليكتف
بالوجه الأول

الوجه الثاني من الكلام على الحديث أنه يقتضى أن البيضة تقرب (٢) وقد ورد في
حديث آخر ، كالمهدى بدنة ، وكالمهدى بقرة ، - إلى آخره فيدل أن هذا التقريب هو
المهدى ، وينشأ من هذا أن اسم المهدى ، هل يطلق على مثل هذا ؟ وأن من التزم
هدياً هل يكفيه مثل هذا ، أم لا (٣) ؟ وقد قال به بعض أصحاب الشافعى . وهذا
أقرب إلى أن يؤخذ من لفظ ذلك الحديث الذى فيه لفظ المهدى ، من أن يأخذ
من هذا الحديث . ولكن لما كان ذلك تفسيراً لهذا ، وبين المراد منه ذكرناه هنا

(١) قوله « يكون مخالفاً للكل » أقول : وقد قال بهذا التقسيم الغزالى فى جعل
أول الساعات من طلوع الفجر إلى طلوع الشمس ، وجعل الخامسة إلى الزوال ، إلا
أنه شئ لا دليل عليه

(٢) قوله « ان البيضة يتقرب بها » أقول : يتقرب بها هدياً ، وكذا الدجاجة ،
لا مطلق التقرب فانه واقع ولو بجهة من عنب ، إنما الإشكال نشأ من تفسير هذا
التقرب بلفظ الإهداء ، ولذا تعرض له الشارح هنا . ورواية الإهداء هى رواية
الزهرى ، وذلك لأن المهدى لا يكون بلفظ البيضة والدجاجة . وأجاب ابن بطال
وتبعه القاضى عياض بأنه لما عطف على ما قبله أعطاه حكمه فى اللفظ فيكون من
الإتباع نحو قوله « متقلداً سيفاً ورحماً ، أى ومتقلداً رحماً ، وتعقب بأن شرط الإلتباع
أن لا يصرح باللفظ فى الثانى فلا يسوغ أن يقال متقلداً سيفاً ومتقلداً رحماً ، قال
المتعقب : والذى يظهر أنه من باب المشاكلة ، وأجاب ابن العربى بأنه من تسمية
الشئ باسم قرينه ، أى فيكون من باب المشاكلة

(٣) قوله « هل يكفيه مثل هذا أو لا » أقول : قال ابن حجر : الصحيح عند
الشافعية الثانى ، وكذا عند الحنفية والحنابلة ، وهذا ينبئ على أن القدر هل يسلك به
مسلك جائز الشرع أو واجبه ، فعلى الأول يكفى أقل ما يتقرب به ، وعلى الثانى
يحمل على أقل ما يتقرب به من ذلك الجنس ، ويقوى الصحيح أيضاً أن المراد بالمهدى
هنا التصديق كما دل عليه لفظ التقرب

الوجه الثالث : لفظ « البدنة » ، في هذا الحديث ظاهرها أنها منطلقة على الإبل مخصوصة بها^(١) ، لأنها قوبلت بالبقرة وبالكبش عند الإطلاق ، وقسم الشيء لا يكون قسماً ومقابلاً له . وقيل : إن اسم « البدنة » ينطلق على الإبل والبقرة والغنم ، لكن الاستعمال في الإبل أغلب . نقله بعض الفقهاء . وينبئ على هذا ما إذا قال : لله على أن أضحي ببدنة ، ولم يقيد بالإبل لفظاً ولا نية ، وكانت الإبل موجودة فهل تتعين ؟ فيه وجهان للشافعية . أحدهما : التعيين لأن لفظ « البدنة » مخصوصة بالإبل ، أو غالبية فيه ، فلا يعدل عنه . والثاني : أنه يقوم مقامها بقرة أو سبع من الغنم ، حملاً على ما علم من الشرع من إقامتها مقامها . والاول : أقرب . وإن لم توجد الإبل ، فقليل : يصبر إلى أن توجد ، وقيل : يقوم مقامها البقرة

* * *

(١) قوله « مخصوصة بها » ، أقول : في فتح الباري المراد بالبدنة البعير ذكر أو كان أو أنثى ، والهاء فيه للوحدة لا للتأنيث ، وكذا باقي ما ذكر . قال : ونقل عن مالك أنه كان يتعجب ممن يخص البدنة بالأنثى . وقال الأزهري : البدنة لا تكون إلا من الإبل ، وصح ذلك عن عطاء ، وفي الصحاح : ناقة أو بقرة تنحر بمكة سميت بذلك لأنهم كانوا يسمونها . انتهى . قال ابن حجر : والمراد بالبدنة هنا الناقة فلا خلاف انتهى . وكأنه لما ذكره الشارح من الاستدلال وقد ذكره ، وقال : إمام الحرمين : البدنة من الإبل ، ثم الشرع قد يقيم مقامها بقرة أو سبعاً من الغنم ، وقد تضمنه كلام الشارح . قلت : والتحقيق أن البدنة لغة اسم للإبل^(٢) ، والشارع لم ينقلها عن مسماها ، وهذا الحديث دليل للأمرين ، وأما إقامة الشارع البقرة أو السبع من الغنم مقامها حكم شرعي في خلوص الذمة عنها بدلها ، لا أنه سمي البقرة بدنة والسبع الشياه بدنة قطاً ، إنما يبقى هل هذا الإبدال يجزى عن البدنة مع وجودها ، أو لا يجزى إلا مع العدم ؟ وليس من بحث هذا الباب

(١) اسم للواحدة من الإبل ، وقد يطلق على البقرة مجازاً ويجزى عنها شرعاً

١٣٦ - الحديث السابع : عن سلمة بن الأكوع ^(١) - وكان من أصحاب الشجرة رضي الله عنه - قال : كُنَّا نُصَلِّي مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ الْجُمُعَةَ ، ثُمَّ نُنْصَرِفُ ، وَلَيْسَ لِلْحَيَّاطِ ظِلٌّ ^(٢) نَسْتَظِلُّ بِهِ ،
وفي لفظ : كُنَّا مُجْمَعِينَ ^(٣) مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِذَا زَالَتِ الشَّمْسُ ، ثُمَّ نَرْجِعُ فَتَقْتَبِعُ النَّبِيُّ ،

(١) (الحديث السابع) أى من أحاديث باب الجمعة . قال سلمة بن الأكوع ، أقول : لم يتقدم للشارح ترجمة سلمة ، وهو أبو إياس أو أبو مسلم أو أبو عامر سلمة ابن عمرو بن الأكوع ، نسب إلى جده . مدني صحابي جليل ، شهد بيعة الرضوان وبائع تحت الشجرة ثلاث مرات في أول الناس وأوسطهم وآخرهم ، وبائع يومئذ على الموت ، وكان شجاعاً فاضلاً صالحاً رامياً يسبق الفرس شداً ويقال : إنه الذي كله الذئب ، فروى ، أنه قال : رأيت الذئب أخذ ظلياً ، فطلبته حتى نزعت منه ، فقال : ويحك مالك ومالي ؟ عمدت إلى رزق رزقنيه الله ليس من مالك ، فإلك تنزعه مني ؟ قال فقلت : يا عباد الله إن هذا لعجب ، ذئب يتكلم . فقال الذئب : أعجب من هذا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أصول النخل يدعوكم إلى عبادة الله وتأبون إلا عبادة الأوثان . قال : فلحقته برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأسلمت . وغزا سلمة مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبع غزوات ، وتوفي بالمدينة سنة أربع وسبعين وله ثمانون سنة

(٢) قوله « ظل » أصله الستر ، ومنه قولهم : فلان في ظل فلان ، وظل الليل سواده لستره . والنبي أخص من الظل فإنه لا يكون إلا بعد الزوال لأنه ظل فاء من جانب إلى جانب أى رجع ، والنبي الرجوع قاله ابن قتيبة في أول كتاب أدب السكاتب وقال : يذهبون - أى العامة - إلى أن الظل والنبي بمعنى واحد وليس كذلك ، بل الظل يكون غدوة وعشية في أول النهار وآخره . انتهى

(٣) قال « نجمع » أقول : يأتي ضبطه للشارح وبيان المراد به

وقت الجمعة عند جمهور العلماء وقت الظهر ^(١) ، فلا تجوز قبل الزوال ، وعن أحمد وإسحاق جوازها قبله ، وربما يتمسك بهذا الحديث في ذلك ^(٢) ، من حيث إنه يقع بعد الزوال الخطبتان والصلاة ، مع ما روى ^(٣) أن النبي ﷺ كان يقرأ فيها بالجمعة والمنافقين ، وذلك يقتضى زماناً يمتد فيه الظل ، فحيث كانوا ينصرفون منها وليس للحيطان فيه يُستظل به ، فربما اقتضى ذلك أن تكون واقعة قبل الزوال ، أو خطبتها ، أو بعضهما . والحديث الثاني ^(٤) من هذا يبين أنها بعد الزوال

(١) قوله « عند جمهور العلماء » ، أقول : بل ادعى ابن العربي الإجماع على أن وقتها بعد الزوال ، قال : إلا ما ينقل عن أحمد أنه إذا صلاها قبل الزوال أجزأت انتهى . قال الحافظ ابن حجر : قد نقله - أى صحة وقوعها قبل الزوال - ابن قدامة وغيره عن جماعة من السلف

(٢) قوله « وربما يتمسك بهذا الحديث الخ » ، أقول : لما كان الخطبتان والصلاة مع التطويل في قراءتها بالجمعة والمنافقين يقتضى وقتاً طويلاً . وقد أخبر الصحابي أنهم يرجعون من صلاتها ولم يبين للحيطان ظل يستظل به كان دليلاً على إيقاع الصلاة والخطبتين فرغ صلى الله عليه وآله وسلم منهما أو من إحداهما قبل الزوال ، وذلك يقتضى بصحة الصلاة قبله وهو مدعى أحمد ومن تبعه

(٣) قوله « مع ما روى » ، أقول : أخرج مسلم من حديث ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في صلاة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين

(٤) قوله « والحديث الثاني » ، أقول : أى اللفظ الثاني المروى عن سلمة وهو قوله « نجمع مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا زالت ، أى نقيم الجمعة وقت زوال الشمس ، فدل على أنها لا تقام الجمعة إلا بعد الزوال ، وذلك أن وقت الزوال وقت حقير لا ينسغ لإقامة الجمعة ، فبأنه كان وقت ابتداء الخطبة في أوله فأوله من الزوال ويستمر حتى يتمكن ، ولكنه يعارضه اللفظ الأول وهو « ليس للحيطان ظل يستظل به » ، فأشار الشارح إلى الجمع بينهما وأن النفي متوجه إلى القيد أعني يستظل به ،

واعلم أن قوله «وليس للحيطان ظل نستظل به» لا ينفي أصل الظل، بل ينفي ظلاً يستظلون به، ولا يلزم من نفي الأخص نفي الأعم، ولا 'يجزم' (١) بأن النبي ﷺ كان يقرأ بالجمعة والمنافقين دائماً. وإنما كان يقتضى ذلك ما 'توهم' لو كان نفي أصل الظل (٢)، على أن أهل الحساب يقولون (٣): إن عرض المدينة خمس وعشرون درجة (٤)، أو ما يقارب ذلك. فإذا غاية الارتفاع تكون تسعة وثمانين. فلا تسامت

فنفي الأخص موصوف مقيد بصفة الاستظلال، ونفي الأخص وهو المقيد بالصفة لا يلزم منه نفي الأعم وهو مطلق الظل. ويزيده وضوحاً أن قوله «نتبع النىء» دال على حصول النىء ولكنه لم يكن مستطيلاً بل يتبعونه للاستظلال به

(١) قوله «ولم يجزم» أقول: هو دفع لما تقدم من طول صلاته بطول قراتها قال: إنه لم يجزم الراوى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ في صلاتها بالسورتين المذكورتين دائماً، وإذا كان لا يداوم عليهما إلا أنه لا يخفى أن لفظ ابن عباس عند مسلم «كان يقرأها» يدل على الدوام، ولكن كان الشارح نظر إلى رواية النعمان بن بشير عند مسلم أيضاً ولفظها «كان يقرأ» أى النبي صلى الله عليه وآله وسلم «في العيدين والجمعة بسبح اسم ربك الأعلى وهل أتاك حديث الغاشية» فاستفاد من رواية النعمان أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يفعل هذا تارة وهذا تارة، فكانت قرينة على أن «كان يفعل» يأتى لغير الدوام

(٢) قوله «لو كان نفي أصل الظل» أقول: فإنه يكون صريحاً أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى الجمعة قبل الزوال يوماً. قال الراوى: ثم تنصرف وليس للحيطان ظل، فإنه نص أنه انصرف قبل الزوال، ولو حذف الشارح لفظ يوم لكان صواباً

(٣) قوله «على أن أهل الحساب الخ» أقول: هذه العلوة من تمة الإشكال على أنه لم ينف الراوى أصل الظل، وتقرير لكون النفي في الحديث يتوجه إلى الموصوف وهو الأخص

(٤) قوله «إن عرض المدينة خمس وعشرون درجة» أقول: عرض البلد

الشمس^١ الروس . فاذا لم تسامت الروس لم يكن ظل القائم تحته حقيقة^(١) ، بل لا بد له من ظل ، فامتنع أن يكون المراد نقي أصل الظل . والمراد ظل يكفى أبدانهم للاستظلال ، ولا يلزم من ذلك وقوع الصلاة ولا شيء من خطبتها قبل الزوال

وقوله « نجمع » بفتح الجيم وتشديد الميم المسكورة ، أى نقيم الجمعة . واسم « النى » ، قيل هو مخصوص بالظل الذى بعد الزوال ، فإن أطلق على مطلق الظل فجاز . لأنه من فاء نى . إذا رجع ، وذلك فيما بعد الزوال

* * *

١٣٧ - الحديث الثامن : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « كان النبي^ﷺ

يَقْرَأُ فِي صَلَاةِ الْفَجْرِ بَوْمَ الْجُمُعَةِ » (الم تنزيل السجدة) و « هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ^(٢) » .

عند أهل هذا العلم عبارة عن مقدار بعدها عن خط الاستواء وعن وسط العبارة^(١) ويسمى طولها

(١) قوله « ولو لم يسامت الروس لم يكن ظل القائم تحته حقيقة » ، أقول : المسامطة إنما تكون إذ كان الارتفاع على ذلك المقدار ، فاذا تسامت كان الظل تحت القائم حقيقة حتى تكون الشمس فوق رأسه ، فاذا لم يكن كذلك فلا بد له من ظل ضرورة لعدم مسامطة الشمس لرأسه ، فالظل لا يفارقه إنما يختلف بالقلة والكثرة

(٢) (الحديث الثامن) أى من أحاديث باب الجمعة قال « الم تنزيل السجدة » ، وهل أتى على الإنسان) أقول : بينت رواية مسلم محل القراءة من الركعتين ، ولفظه فى بعض رواياته « كان يقرأ فى الصبح فى يوم الجمعة فى الركعة الأولى الم تنزيل » ، وفى الثانية هل أتى على الإنسان حين من الدهر ، والحكمة فى قراءة هاتين السورتين فى

(١) أى المعمورة ، ووقوعها فى أحد خطوط العرض ويسمى عرضها ، أى تضرب خط الطول بالعرض والنتيجة هى درجتها

فيه دليل على استحباب قراءة هاتين السورتين في هذا المحل ^(١) . وكره مالك ^(٢) للإمام قراءة السجدة في صلاة الفرض ، خشية التخليط على المأمومين ^(٣) . وخص

هذا المحل أن فيهما ذكر آدم وشأنه وهو خلق يوم الجمعة فنوه بذكره فيه ، وأيضاً ففيه تقوم الساعة فقرأ فيه ما يحتوى على ذكر البعث وغيره من أحوال المعاد وذكر الجنة والنار وأهلها وأحوالها وغير ذلك تذكرة للعباد بما يكون في ذلك اليوم وبما كان فيه ، وأما كون وجه ذلك ما في السورة من السجدة فقد عابه ابن القيم في الهدى ووصف قائله بعدم العلم وقلة المعرفة . وتعقب بأنه قد روى عن إبراهيم النخعي وابن سيرين ، قال الحافظ ابن حجر : لم أر في شيء من الطرق التصريح بأنه سجد لما قرأ سورة تنزيل في هذا المحل إلا في كتاب الشريعة لابن أبي داود من طريق سعيد بن جبير عن ابن عباس ، وفي سنده من ينظر في رجاله ، وفي الطبراني الصغير عن علي رضي الله عنه أنه سجد في صلاة الصبح في سورة السجدة لسكن في إسناده ضعف

(١) قوله : على استحباب الخ ، أقول : وذلك لأنه صلى الله عليه وآله وسلم خص هذه الصلاة عنده بالقراءة المعينة ولا بد له من وجه أقله استحباب ذلك ، وقد يقال ألا يجب لدخوله تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم « صلوا كما رأيتموني أصلي » وقد يجاب بأن الإجماع خص ذلك

(٢) قوله : وكره مالك ، أقول : اختلف النقل عن مالك في ذلك ، فنقل ابن وهب عنه أنه لا بأس بقراءة الإمام لها في الفريضة ، وروى أشهب عنه أنه كره ذلك للإمام إلا أن يكون خلفه قليل لا يخشى أن يخلط عليهم ، لا إذا كان خلفه كثير

(٣) قوله : خشية التخليط على المأمومين ، أقول : فانه قد يكون فيهم من يجهل شرعية سجود التلاوة مطلقاً أو في الصلاة فيظن أن الإمام سجد لنسيان الركوع فيسبح لينبهه أو يكون عارفاً بشرعيتها لسكنه سها عن أنه أرادها الإمام . إلا أن العلة لا تقتضي إلا عدم سجودها لا عدم قراءتها فليخص مالك الكراهة بالسجود لا بالتلاوة ويجعل التخليط عذراً . ولا يخفى أن هذا من مالك رأى محض يرد به في

بعض أصحابه الكراهة بصلاة السر . فعلى هذا لا يكون مخالفاً لمقتضى هذا الحديث ^(١) .
وفى المواظبة على ذلك دائماً أمر آخر ، وهو أنه ربما أدى الجهال إلى اعتقاد أن ذلك ^(٢)
فرض فى هذه الصلاة . ومن مذهب مالك حسم مادة هذه الذريعة . فالذى ينبغى أن
يقال : أما القول بالكراهة مطلقاً فيأباه الحديث ، وإذا انتهى الحال إلى أن تقع هذه
المفسدة فينبغى أن تترك فى بعض الأوقات دفعا لهذه المفسدة ، وليس فى هذا الحديث
ما يقتضى فعل ذلك دائماً ^(٣) اقتضاء قوياً . وعلى كل حال فهو مستحب ، فقد يترك
المستحب لدفع المفسدة المتوقعة . وهذا المقصود يحصل بالترك فى بعض الأوقات ،
لا سيما إذا كان بحضرة الجهال ، ومن يخاف منه وقوع هذا الاعتقاد الفاسد ^(٤)

وجه النص ، ولذا أوله بعض أصحابه بأنه أراد الكراهة فى الصلاة السرية

(١) قوله « فلا يكون مخالفاً لمقتضى هذا الحديث » أقول : لأنه وارد فى
الجمهرية ، إلا أن مخالف لمقتضى الحديث الآخر وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم
صلى بهم الظهر أو العصر فسجد سجود التلاوة فيها

(٢) قوله « إلى اعتقاد أن ذلك » أقول : أى قراءة السورتين فى فجر الجمعة أو
سجود التلاوة ، ويدل لهما ما أخرجه الطبرانى فى الصغير من حديث ابن مسعود
بسند رجاله ثقات أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بالسورتين فى صلاة
الفجر يوم الجمعة ويديم ذلك ، وأخرجه فى الكبير عن ابن عباس وفيه أنه كان يقرأ
بهما فى كل صلاة جمعة وإن كان فى إسناده من تكلم فيه

(٣) قوله « وليس فى الحديث ما يقتضى فعل ذلك دائماً » أقول : إن أراد
حديث أبى هريرة هذا فليس فيه ذكر لسجود التلاوة أصلاً ، وإن أراد بفعل ذلك قراءة
السورتين فالحديث بلفظ « كان يقرأ » ، وهى من أدلة المداومة ظاهراً ، أخرجه أبو
داود من حديث ابن عمر بلفظ « أنه صلى الله عليه وآله وسلم قرأ بهم سجدة فى صلاة
الظهر فسجد بهم فيها » ، وأخرجه الحاكم

(٤) قوله « ومن يخاف منه وقوع هذا الاعتقاد الفاسد » أقول : أى اعتقاد
فرضية سجدة التلاوة فى فجر الجمعة أو قراءة السورتين ، إلا أنه قد يقال : إنه يتعين

باب صلاة العيدين

١٣٨ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : كان النبي ﷺ وأبو بكرٍ وعمرُ يُصلُّونَ العيدينَ ^(١) قبلَ الخطبةِ ،

إشاعة السنن وتعريف الجاهل لما يجمله وإعلامه بالشرعة ، ولا يترك السنة مخافة جملة وقبح اعتقاده فانه واجب الإبلاغ وتعريفه أنه لا يجب شيء من ذلك وإعلامه بأن هذا كان فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وما أمات السنن إلا خيفة العلماء من الجهال ، وليس بعذر فانه تعالى أمر بإبلاغ الشرائع من واجب ومحرم ومندوب وغيرها . واعلم أنه قد طعن بعض المالكية في حديث الباب بأنه من رواية سعد بن إبراهيم ، وأن مالكا امتنع من الرواية عنه ، إلا أنه يرد هذا بأن يحيى بن معين فيما حكاه ابن البرقي عنه إنما امتنع من الرواية عنه لطعنه في نسب مالك ، وحكى أبو حاتم عن ابن المديني أن سعداً كان لا يحدث بالمدينة لذلك لم يرو عنه أهلها . وقال الساجي : أجمع أهل العلم على صدق سعد ، وروى مالك عن عبد الله بن إدريس عن سعيد عنه ، فيصح أنه حجة عندهم . وقد أخرج له أصحاب الكتب الستة ووثقه الأئمة قاطبة ، ومع ذلك فقد تقدمت شواهد عن ابن مسعود وعلى رضي الله عنه

(فائدة) : ذكر النووي في زيادات الروضة ما إذا قرأ الإمام سجدة في الصلاة ليسجد ، قال : لم أر فيها نصاً لأصحابنا ، وقياس مذهبنا الكراهة إذا قصد السجود انتهى . وأفتى ابن عبد السلام بالمنع وببطلان الصلاة عند القصد . وقال الأسنوي في المهمات يقتضى كلام القاضي حسين الجواز وعدم الاستحباب ، وبالجواز جزم الباقي . قلت ولا وجه للكراهة فانه قصد طاعة يثاب عليها

(١) (باب العيدين) قال : يصلون العيدين ، أقول : قالوا أصله عود بكسر العين وسكون الواو فقلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كما في الميزان من الوزن والميقات من الوقت ، وجمعه أعياد ، ولم يعيدوا الواو مع زوال علة القلب بينه وبين جمع عود الخشب ، وقيل للزوم الياء في الواحد ولذا صغروه على عييد

لا خلاف في أن صلاة العيدين من الشعائر المطلوبة شرعاً^(١). وقد تواتر بها النقل الذي يقطع العذر، ويغني عن أخبار الآحاد، وإن كان هذا الحديث من آحاد ما يدل عليها. وقد كان للجاهلية يومان مُعَدَّان للعب^(٢). فأبدل الله المسلمين منهما هذين اليومين اللذين يظهر فيهما تكبير الله وتحميده، وتمجيده وتوحيده. ظهوراً شائعاً يغيب المشركين. وقيل: إنهما يقعدان شكر الله تعالى على ما أنعم الله به من أداء العبادات المتعلقة بهما: فعيد الفطر شكر الله تعالى على إتمام صوم شهر رمضان. وعيد الأضحي شكر الله على العبادات الواقعة في العشر. وأعظمها: إقامة وظيفه الحج وقد ثبت أيضاً أن الصلاة مقدمة على الخطبة^(٣) في صلاة العيد، وهذا الحديث

بالباء، وإنما حكموا بأنه وادى لاشتقاقه من العود وهو الرجوع، لأنه يعود مرة بعد أخرى

(١) قوله «من الشعائر المطلوبة شرعاً» أقول: قد تواتر بها النقل كما قال الشارح، وأول صلاة عيد صلاحها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عيد الفطر في السنة الثانية من الهجرة. واختلف فيها هل هي واجبة فرض عين أو لا، فنقل بعضهم الإجماع على أنها ليست بفرض عين، ونوزع فيه، فانه قد ذهب إلى وجوبها عيناً أبو حنيفة والأوزاعي والليث ورواية عن مالك، وعن بعض الشافعية بأنها فرض كفاية وهو مذهب أحمد، وقال الجمهور إنها سنة مؤكدة

(٢) قوله «وقد كان للجاهلية يومان معدان للعب» أقول: أخرج أبو داود والنسائي بسند صحيح من حديث أنس قال: لما قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما، فقال: «قد أبدلكم الله عنهما خيراً منهما» يوم الأضحي ويوم الفطر، انتهى. والحكمة في شرعتهما قد أشار إليها الشارح أنها أحد أمرين: الأول أنها يومان تحميد وتمجيد وتوحيد، وليغيب به أعداء الدين. والثاني أنها يقعدان شكر الله على ما أنعم الله من أداء العبادات، صوم رمضان والإعانة على صومه والفراغ منه، وفي عيد النحر على ما من به من العبادة في العشر وعلى حج بيته وغير ذلك، فشرعهما تكملة لما اتصل به وشكراً لنعمته، ولا مانع أنه لهما جميعاً

(٣) قوله «وقد ثبت أن الصلاة مقدمة على الخطبة» أقول: ثبت بالتواتر وفعل المسلمين

يدل عليه . وقد قيل : إن بني أمية غيروا ذلك ^(١) . وجميع ماله خطب ^(٢) من الصلوات فالصلاة مقدمة فيه ، إلا الجمعة وخطبة يوم عرفة

وقد فرق بين صلاة العيد والجمعة بوجهين . أحدهما : أن صلاة الجمعة فرض عين ، يتأبها الناس من خارج المصر ، ويدخل وقتها بعد انتشارهم في أشغالهم ، وتصرفاتهم في أمور الدنيا ، فقدمت الخطبة عليها حتى يتلاحق الناس ، ولا يفوتهم الفرض ، لا سيما فرض لا يقضى على وجهه . وهذا معدوم في صلاة العيد ^(٣)

الثاني : أن صلاة الجمعة هي صلاة الظهر حقيقة ^(٤) . وإنما فُصرت بشرائط ، منها

(١) قوله « وقيل إن بني أمية غيروا » أقول : هذا الحديث أفاد أن النبي صلى الله وآله وسلم وخليفته رضى الله عنهما خطبوا بعد صلاة العيد ، وقال القاضي عياض : تقديم الصلاة متفق عليه بين علماء الأمصار وأئمة الفتوى وهو فعل النبي صلى الله وآله وسلم والخلفاء من بعده ، إلا ما روى أن عثمان في شطر خلافته الأخير قدم الخطبة لأنه رأى من الناس من تفوته الصلاة . وروى مثله عن عمر وليس بصحيح عنه . وقيل أول من قدمها معاوية ، وقيل مروان بالمدينة في خلافة معاوية ، وقيل زياد بالبصرة في خلافة معاوية ، وقيل فعله ابن الزبير في آخر أيامه ، وقيل إن السبب في تقديم بني أمية الخطبة على الصلاة كونهم أحدثوا في الخطبة لعن من لا يجوز لعنه فكان الناس إذا كملت الصلاة انصرفوا وتركوهم فقدموا الخطبتين لذلك انتهى . وقال في الفتح إنه أخرج عبد الرزاق أن عثمان رأى ناساً لم يدركوا الصلاة ففعل ذلك أى صار يخطب قبل الصلاة . انتهى

(٢) قوله « ماله خطبة » أقول : كالأستسقاء والكسوف

(٣) قوله « هذا معدوم في صلاة العيد » أقول : بأنها ليست بفرض عين عند الأكثر ، وبأنها في وقت ليس وقت اشتغال بل وقت فراغ عن الاشتغال ، ولأنها تقضى على وجهها بخلاف الجمعة فإن فاتت لا تقضى إلا ظهراً

(٤) قوله « هي صلاة الظهر حقيقة » أقول : هذا قول مرجوح عند الجمهور ،

الخطبتان . والشرائط لا تتأخر ، وتتعذر مقارنة هذا الشرط للشرط الذي هو الصلاة ، فلزم تقديمه . وليس هذا المعنى في صلاة العيد ، إذ ليست مقصورة عن شيء آخر بشرط ، حتى يلزم تقديم ذلك الشرط

١٣٩ - الحديث الثاني : عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال :

« خَطَبَنَا النَّبِيُّ ﷺ يَوْمَ الْأَضْحَى ^(١) بَعْدَ الصَّلَاةِ ، فَقَالَ : مَنْ صَلَّى صَلَاتَنَا ، وَنَسَكَ نُسُكَنَا ^(٢) ، فَقَدْ أَصَابَ النُّسُكَ ، وَمَنْ نَسَكَ قَبْلَ الصَّلَاةِ فَلَا نُسُكَ لَهُ . قَالَ أَبُو بَرْدَةَ بْنُ نِيَارٍ - خَالُ الْبَرَاءِ بْنِ عَازِبٍ - يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي فَهِمْتُ شَأْنِي قَبْلَ الصَّلَاةِ . وَعَرَفْتُ أَنَّ الْيَوْمَ يَوْمُ أَكْلِ وَشُرْبٍ ^(٣) . وَأَخْبَيْتُ أَنْ تَكُونَ شَاءَ _____ إِنْ أَوَّلَ مَا يُذْبَحُ فِي بَيْتِي ^(٤) »

بل هي فرض مستقل ، وهذه الفروق غير محتاج إليها لأن التشريع ليس مقصوراً على أمر معين فيرد ما عداه إليه ، إلا أنه لا بأس بها ، وهي وجوه تخمينية

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب العيدين قال : الأضحي ، أقول : سمي بذلك لوقوع الأضحية فيه ، ويذكر ويؤنث ، فالتذكير باعتبار اليوم قاله الجوهري

(٢) قال : نسكنا ، بضم النون فسين مهملة نسبكية ، وهي الذبيحة من الإبل والبقرة والغنم للتقرب بها إلى الله

(٣) قوله « وعرفت أن اليوم يوم أكل وشرب » ، أقول : بضم الشين المعجمة ، وجوز بعضهم فتحها كما قالوا في أيام منى : أيام أكل وشرب

(٤) قال : أول ما يذبح في بيتي ، أقول : قال البرماوى تقرير الاعتذار في ذلك يحتمل أن يكون في بيته من يذبح غيره ، فأحب أن يسبقه فتكون شأته أول ما يذبح مطلقاً ، ويكون قوله في بيتي تأكيداً لاضافة الشاة إليه كأنه قال « وفي بيتي » لا قيداً

مَذَبَحْتُ شَاتِي، وَتَغَدَيْتُ^(١) قَبْلَ أَنْ آتِيَ الصَّلَاةَ. فَقَالَ: شَاتُكَ شَاةُ لَحْمٍ^(٢)
 قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، فَإِنْ عَمَدْنَا عَنَاقًا^(٣) هِيَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ شَاتَيْنِ^(٤) أَفْتَجْزِي
 عَنِّي؟ قَالَ: نَعَمْ، وَلَنْ تَجْزِيَ عَنْ أَحَدٍ بَعْدَكَ،

البراء، بن عازب بن الحارث بن عدي، أبو عمارة - ويقال أبو عمر -
 أنصاري، أوسي. نزل الكوفة ومات بها في زمن مصعب بن الزبير. متفق على
 إخراج حديثه

وأبو بردة بن نيار: اسمه هانيء بن نيار، وقيل هانيء بن عمرو. وقيل: الحارث
 ابن عمرو. وقيل: مالك بن زهير. ولم يختلفوا أنه من قبلي. وينسبونه: هانيء بن
 عمرو بن نيار. كان عتقياً بذريراً، شهد العقبة الثانية مع السبعين، في قول جماعة
 من أهل السير. وقال الواقدي: إنه توفي في أول خلافة معاوية

للمذبوح الذي تكون شاته أوله، وإلا فلا يظهر فيه قيام عذره لأنه إذا تأخر ذبحه
 إلا بعد الصلاة ولم يكن في بيته من يذبح غيره صدق أن شاته أول ما تذبح في بيته،
 و أول، لا يستدعي ثانياً انتهى. قلت لا يخفى ما فيه من التكلف، والأظهر أن د في
 بيتي، قيد واقعي لم يقيد به ذبحاً ولا مذبوحاً

(١) قال: «وتغديت»، بالمعجمة والمهملة أي أكلت وقت الغدوة، وهو ما بين
 صلاة الغداة إلى طلوع الشمس، ويطلق على ما بعد ذلك إلى الزوال

(٢) قال: «شاة لحم»، أقول: قد أطال ابن الفاكهي البحث في الإضافة بلا
 طائل زاعماً أنها ليست إضافة معنوية بتقدير اللام أي شاة للحم لا لئسك

(٣) قال: «عناقاً»، أقول: العناق بفتح العين وتخفيف النون الاثنى من ولد
 المعز إذا قويتم ولم تبلغ الحول، وقيل ما دامت ترضع

(٤) قال: «هي أحب إلي من شاتين»، أقول: أي بطيب لحمها وسمها ونفاستها.
 وقد استشكل هذا بالعتق فالنفسان فيه أفضل من واحدة ولو كانت أنفُسَ مَهما،
 وأجيب بأن الأضحية يطلب فيها اللحم وسمه والسمينة أولى من مزيلتين

والحديث : دليل على الخطبة لعيد الأضحي ، ولا خلاف فيه . وكذلك هو دليل على تقديم الصلاة عليها ، كما قدمناه

« والنسك ، هنا يراد به : الذبيحة . وقد استعمل فيها كثيراً ، واستعمله بعض الفقهاء في نوع خاص ، هو الدماء المراقبة في الحج . وقد يستعمل فيما هو أعم من ذلك من نوع العبادات . ومنه يقال : فلان ناسك ، أى متعبد

وقوله « من صلى صلاتنا ونسك نسكنا ، أى مثل صلاتنا ، ومثل نسكنا . وقوله « فقد أصاب النسك ، معناه - والله أعلم - فقد أصاب مشروعية النسك ، أو ما قارب ذلك

وقوله « من نسك قبل الصلاة فلا نسك له ، يقتضى أن ما ذبح قبل الصلاة ^(١) لا يقع مجزئاً عن الأضحية . ولا شك أن الظاهر من اللفظ أن المراد قبل فعل الصلاة ، فان إطلاق لفظ « الصلاة » ، وإرادة وقتها خلاف الظاهر ^(٢) . ومذهب الشافعى اعتبار وقت الصلاة ^(٣) ووقت الخطبتين . فإذا مضى ذلك دخل وقت الأضحية _____ .

(١) قوله « يقتضى أن ما ذبح قبل الصلاة » أقول : أى صلاة العيد ، لأن اللام للهدم الذكري وهو قوله صلى صلاتنا ، وهو كما قاله المحقق ظاهر في عدم إجزاء ما ذبح قبل الصلاة

(٢) قوله « خلاف الظاهر » أقول : وذلك لأنه مجاز من إطلاق الحال على المحل ، والأصل الحقيقة ولا يصرف عنها إليه إلا دليل

(٣) قوله « ومذهب الشافعى اعتبار وقت الصلاة » أقول : فى شرح مسلم للنووى : وقال الشافعى ودأود وابن المنذر وآخرون : يدخل وقتها إذا طلعت الشمس ومضى قدر صلاة العيد وخطبتين ، فإذا ذبح بعد هذا الوقت أجزأه سواء صلى مع الامام أم لا ، وسواء كان من أهل الأمصار أم من أهل القرى والبادى والمسافرين ، وسواء ذبح الامام ضحيته أم لا . والعجب أنه لم يذكر دليلاً للشافعية على هذا الاختيار المخالف لظاهر حديث البراء وحديث جابر

ومذهب غيره اعتبار فعل الصلاة ^(١) والخطبتين . وقد ذكرنا أنه الظاهر . ولعل منشأ النظر في هذا أن الألف واللام هل يراد بها تعريف العهد أو تعريف الحقيقة ؟ فإذا أريد بها تعريف الحقيقة جاز ما قاله غير الشافعي . وإذا أريد بها تعريف العهد انصرف إلى صلاة الرسول ﷺ ، ولا يمكن اعتبار حقيقة ذلك الفعل في حق من ذبح بعد تلك الصلاة في غير ذلك الوقت ، فتعين اعتبار مقدار وقتها . والحديث نص على اعتبار الصلاة . ولم يتعرض ^(٢) لاعتبار الخطبتين ، لكنه لما كانت الخطبتان مقصودتين في هذه العبادة اعتبرهما الشافعي

وفي قول النبي ﷺ « شاتك شاة لحم » دلالة على إبطال كونها نسكا .

(١) قوله « ومذهب غيره اعتبار فعل الصلاة » أقول : لما عرفت من ظاهر الحديث ، وظاهر كلام المحقق أن هذا مذهب الثلاثة الأئمة إذ هم الغير عند ذكر أحدهم ، ولكن مذهب مالك خلاف هذا فإنه لا يجوز عنده إلا بعد فعل الصلاة ونحر الإمام ، وذلك لأن إطلاق حديث البراء قيد حديث جابر عند مسلم بلفظ « صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم النحر بالمدينة » فتقدم رجل فظنوا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد نحر ، فأمر صلى الله عليه وآله وسلم من نحر قبله أن يعيد نحره ولا ينحر حتى ينحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، انتهى . فهذا يقيد ما أطلق هنا ولعدم أجزاء الأضحية إلا بعد نحر الإمام ذهب مالك كما قال ابن رشد في النهاية اختلفوا فيمن ذبح قبل الإمام وبعد الصلاة فذهب مالك إلى أنه لا يجوز لأحد ذبح أضحيته قبل الإمام انتهى . وحديث جابر نص فيما ذهب إليه مالك ، وقررنا ذلك في حواشي ضوء النهار

(٢) قوله « ولم يتعرض » أقول : أي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما الشافعي فقد مر بل أطلق الصلاة والخطبتان بعدما فلم يذكرهما ، فيؤخذ منه أجزاء الذبح بعد فعل الصلاة قبل الخطبة ، إلا أنه شيء ما نص عليه قائل ، وادخلهما في لفظ صلاته بعيد

وفيه دليل على أن المأمورات إذا وقعت على خلاف مقتضى الأمر لم يعذر فيها بالجهل^(١). وقد فرقوا في ذلك بين المأمورات والمنهيات. فعذروا في المنهيات بالنسيان والجهل، كما جاء في حديث معاوية بن الحكم^(٢) حين تكلم في الصلاة. وُفرق بينهما بأن المقصود من المأمورات إقامة مصالحها^(٣). وذلك^(٤) لا يحصل إلا بفعلها. والمنهيات مزجور عنها بسبب مفسدها، امتحاناً للمكلف بالانكفاف عنها. وذلك إنما يكون بالتمتع لارتكابها، ومع النسيان والجهل لم يقصد المكلف ارتكاب المنهي

(١) قوله «على أن المأمورات إذا وقعت على خلاف مقتضى الأمر لم يعذر فيها بالجهل»، أقول: وبذلك أسر صلى الله عليه وآله وسلم المسئ في صلاته بإعادتها مع تصريحه بأنه لا يحسن سواها وطلبه أن يعمله صلى الله عليه وآله وسلم الصلاة، وكذلك هنا أمر من نحر قبل نحره صلى الله عليه وآله وسلم بالإعادة، كما في حديث جابر

(٢) قوله «كما جاء في حديث معاوية بن الحكم»، أقول: هو ما أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن معاوية بن الحكم السلمي قال «بينما أنا أصلي مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذ عطس رجل من القوم فقلت: يرحمك الله، فرماني القوم بأبصارهم، فقلت: يا ثكل أماء ما شأنكم تنظرون؟ إلى أن قال: فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبأبى وأمى ما رأيت معلماً قبله ولا بعده أحسن تعليماً منه، فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شتمني، قال: إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس، الحديث، ولم يأمره بالإعادة مع تكلمه، وهو منهي عنه، ولكنه كان جاهلاً للنهي عنه فدل على أن الجهل عذر في عدم ترك المنهيات، وألحق به النسيان

(٣) قوله «إقامة مصالحها»، أقول: وهي الحكمة التي لأجلها شرعت، ولا تحصل إلا بالإتيان بها

(٤) قوله «وذلك»، أقول: أي الابتلاء، بالانكفاف، إنما يكون أي عدم الانكفاف المدلول عليه بالسياق بالتمتع بالامتحان لارتكابها. وحاصله أن المحذور هو قصد ارتكاب المنهي عنه، والجاهل والناسي لا قصد لهما

فَعُذِرَ بِالْجَهْلِ فِيهِ ^(١)

وقوله ، ولن تجزى عن أحد بعدك ، الذى اختير فيه فتح التاء ^(٢) ، بمعنى تقضى يقال : جزى عنى كذا أى قضى . وذلك أن الذى فعله لم يقع نسكا ، فالذى يأتى بعده لا يكون قضاء عنه

وقد صرح فى الحديث بتخصيص أبى بردة بإجزائها ^(٣) فى هذا الحكم عما سبق ذبحه ، فامتنع قياس غيره عليه

(١) قوله ، فعذر بالجهل فيه ، أقول : أى النسيان لاستوائهما فى عدم التقصد

(٢) قوله ، بفتح الياء ، أقول : أى المشاة التحتية وإسكان الجيم من غيرها أى لن يقضى عنك ، كذا ضبط الجوهرى فى القيل ^(١) وقال : بنو تميم يقولون أجزأت عنك شاة بالهمز انتهى . وعلى هذا فيجوز ضم الياء والهمزة ومعناها الكفاية أى لا يكفى ، وقد جوزهما ابن الأثير وابن برى وغيرهما ، وقال الزخشرى فى أساس البلاغة بنو تميم يقولون البدنة تجزى عن سبعة وأهل الحجاز يقولون تجزى ، وهما قرئ ^(٢) ولا تجزى نفس عن نفس شيئا ^(٣) انتهى . وقال النووى : الرواية بالفتح فى جميع الطرق

(٣) قوله ، تخصيص أبى بردة بإجزائها ، أقول : قد ثبت فى الصحيحين أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى عقبة بن عامر عتوداً وقال ضح به أنت . زاد البيهقى : ولا رخصة لأحد فيها بعدك ، وقال : إن كانت هذه محفوظة كانت رخصة له كما رخص لأبى بردة بن نيار . قلت : والعتود بفتح المهملة وضم المشاة الفوقية من المعز خاصة ، وهو ما قوى وبلغ سنة . قال الحلبي : الزيادة على شرط البخارى ، لكنه انفرد بها راويها . قال الحافظ ابن حجر فى الرد على البيهقى ما لفظه : فى هذا اجمع نظر ، لأن فى كل منهما صيغة عموم ، فأيهما تقدم على الآخر اقتضى اتفاق . وقوع الثانى . قال : وأقرب ما يقال فيه أن ذلك صدر لكل منهما فى وقت واحد ، وتكون خصوصية

١٤٠ — الحديث الثالث : عن جُنْدَب (١)

الأول نسخت بثبوت الخصوصية للثاني ، ولا مانع من ذلك ، لأنه لم يقع في السياق استمرار المنع لغيره صريحاً . وفي مسند أحمد وسنن أبي داود وصحيح ابن حبان عن زيد بن خالد الجهني أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه عتوداً وقال : ضح به . قال فقلت : إنه جندع من المعز فأضحى به ؟ قال نعم ضح به ؟ فضحيت به . وفي الأوسط للطبراني من حديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعطى سعد بن أبي وقاص جندعا من المعز وأمره أن يضحى به . لكن في إسناده ابن لهيعة ، وأخرجه الحاكم من حديث عائشة بنحوه لكن في سنده ضعف ، وفي سنن ابن ماجه عن أبي زيد الأنصاري قال : مر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بدار من دور الأنصار فوجد فيها ريح ذبح فقال : من هذا الذي ذبح ، فخرج اليه رجل منافق قال : أنا يا رسول الله ذبحت قبل أن أصلي لأطعم أهلي وجيراني ، فأمره أن يعيد ، فقال : والذي لا إله إلا هو ما عندي إلا جندع - أو حمل - من الضأن ، قال : فاذبحها ولن تجزى عن أحد بعدك . وأبو قلابة ثقة إلا أنه كثير الأرسال ، وقد أخرجه ابن ماجه أيضاً من طريق أخرى عن أبي قلابة إلا أن في رواته من لا يعرف حاله ، إذا عرفت هذا فهو لاء الأربعة غير أبي بردة . قال الحافظ ابن حجر : الحق أنه لا منافاة بين حديثي أبي بردة وعقبة وبين بقية الأحاديث لاحتمال أن يكون ذلك في ابتداء الأمر ، ثم تقرر الشرع بأن الجندع من المعز لا يجزى ، واختص أبو بردة وعقبة بالرخصة في ذلك وتكون المشاركة إنما وقعت في مطلق الإجزاء لا في خصوص منع الغير فانه لم يثبت الإجزاء وسببه عن الغير إلا لأبي بردة وعقبة ، قال : وإن تعذر هذا الجمع الذي ذكرته لحديث أبي بردة أصح مخرجا

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب العيدين . قال «جندب» ، أقول : بضم أوله وسكون النون وضم الدال المهملة وفتحها ، وجوز الحافظ المنذرى كسر أوله وفتح ثالثه ، وقال ابن الملقن : وكأنه لغة من واحد الجنادب الذي هو طائر لا في هذا الاسم المعين

ابن عبد الله البجلي^(١) رضى الله عنه قال : صَلَّى النبي ﷺ يَوْمَ النَّخْرِ . ثُمَّ خَطَبَ . ثُمَّ ذَبَحَ وقال : مَنْ ذَبَحَ قَبْلَ أَنْ يُصَلِّيَ^(٢) فَلْيَذْبَحْ أُخْرَى مَكَانَهَا ، وَمَنْ لَمْ يَذْبَحْ فَلْيَذْبَحْ بِاسْمِ اللَّهِ^(٣) ،

« جندب بن عبد الله ، بن سفيان بجلى ، من بجيلة . عَلَّقَى^(٤) . وهو حى من بجيلة ، يقال فيه جندب بن سفيان^(٥) . متفق على إخراج حديثه ، يقال : مات سنة أربع وستين

(١) قال « البجلي ، أقول : بفتح الموحدة والجيم نسبة إلى بجيلة ، وهى ولد أنمار بفتح الهمزة وسكون النون ، قبيلة كبيرة نسبوا إلى أمهم بجيلة بنت صعب ابن سعد العشيرة

(٢) قال « قبل أن يصلى ، أقول : وقع فى رواية لمسلم « قبل أن يصلى بالثنتانية أو « فصلى ، بالنون ، وكأنه شك من الراوى

(٣) قال « باسم الله ، أقول : كذا عند مسلم ، وليس عند البخارى لفظ باسم الله . ووقع عند مسلم وابن ماجه والطبرانى : على اسم الله ، قال النووى فى شرح مسلم : فليذبح على اسم الله هو بمعنى الذبح باسم الله أى قائلاً باسم الله ، هذا هو الصحيح فى معناه ، وجزم به الزركشى ، وذكر القاضى عياض أربعة احتمالات لا تطول بذكرها ، فالذى قدمناه هو المعتمد . وزاد الحافظ ابن حجر احتمالاً خامساً

فائدة : قال النووى : إذ قيل باسم الله تعين كتابته بالآلف ، وإنما تحذف إذا قيل بسم الله الرحمن الرحيم

(٤) قَوْلُهُ « عَلَّقَى » ، أقول : بالعين المهملة مفتوحة وفتح اللام فقا فاء النسبة نسبة إلى علقه بطن من بجيلة

(٥) قَوْلُهُ « يُقَالُ فِيهِ جَنْدَبُ بْنُ سَفْيَانَ » ، أقول : نسبة إلى جده . وقال ابن منده وأبو نعيم : يقال له جندب الخير . ولكن الذى ذكره الكلبي أن جندب الخير هو جندب بن عبد الله بن الأخرم الأزدي العامري النابعى . قلت : ولا مانع أن يقال

والحديث الذى رواه فى معنى الحديث الذى قبله ، وهو أدخل فى الظهور فى اعتبار فعل الصلاة ^(١) من الأول ، من حيث إن الأول اقتضى تعليق الحكم بلفظ « الصلاة » . وقد قلنا : إنه يحتمل أن تكون الألف واللام للعهد ، فينصرف إلى صلاة النبي ﷺ ، فيمتعين وقتها ، وهذا المعنى معدوم فى هذا الحديث ، وهذا لم يعلق فيه الحكم بلفظ فيه الألف واللام ، حتى يتأتى فيه ذلك البحث . إلا أنه إن جرينا على ظاهره : اقتضى أنه لا تجزى الأضحية فى حق من لم يصل صلاة العيد أصلاً ، فإن ذهب إليه أحد ^(٢) فهو أسعد الناس بظاهر هذا الحديث ، وإلا فالواجب الخروج عن الظاهر فى هذه الصورة ^(٣) ، ويبقى ما عداها بعد الخروج عن الظاهر فى محل البحث

ذلك لهما . وجندب صحبته للنبي صلى الله عليه وآله وسلم ليست قديمة . سكن الكوفة ثم خرج إلى البصرة ثم انتقل منها . مات جندب فى قنطرة ابن الزبير . قال ابن الأثير : بعد أربع وستين

(١) قوله : فى اعتبار فعل الصلاة ، أقول : حيث قال « قبل أن يصلى » ، فإنه لا يحتمل أن يراد به دخول وقت الصلاة كما احتمله الأول احتمالاً مجازياً . قال ابن الملقن : هذا إن قرئ قوله « يصلى » بالياء كما هو محفوظنا . قلت : وإن قرئ بالنون دل على اشتراط صلاة الإمام وهو مذهب مالك فإنه يشترط نحر الإمام ولا يكون إلا بعد صلاته ، وهو ظاهر حديث جابر الذى قدمناه

(٢) قوله : فإن ذهب إليه أحد ، . أقول : قدم الشارح آنفاً أنه اعتبر فعل الصلاة من عدا الشافعى فكيف يأتى بالشرطية هنا

(٣) قوله : وإلا فالواجب الخروج عن الظاهر فى هذه الصورة ^(١) ، أقول : هذا كلام لم يسفر وجهه ولا اتضح المراد منه ، إذ هذه الصورة هى صورة لإجزاء

(١) أى فيما إذا ذبح قبل صلاة الإمام وبعد خروج وقت صلاة العيد فإنها لا تجزى فى هذه الصورة مع أن الظاهر دخول وقت الذبح ، قلت ومذهب الشافعية والحنابلة جواز الذبح قبل صلاة الإمام إذا خرج وقت العيد

وقد يستدل بصيغة الأمر^(١) في قوله عليه السلام ، فليذبح أخرى ، لإحدى طائفتين : إما من يرى أن الأضحية واجبة ، وإما من يرى أنها تعين بالشراء بنية الأضحية^(٢) ، أو بغير ذلك ، من غير اعتبار لفظ في التعيين^(٣) . وإنما قلت ذلك

النحر بعد الصلاة وإعادته لو نحر قبلها فلا يخرج عن ظاهرهما إذ لا محوج للإخراج عنه ، وقوله ، ويبقى ما عداها ، لا أدري ما هو الذي عداها ، فمن أعطاه الله فهما فيلحق مراد الشارح

(١) قوله وقد يستدل بصيغة الأمر ، . أقول : أى على الإيجاب من يرى أنها واجبة ، وهو قول مالك وربيعة وأبي حنيفة والثوري ، مستدلين بقوله تعالى ﴿ فصل لربك وانحر ﴾ قالوا : والأمر في الآية للإيجاب . وبحديث مخنف بن سليم عند أبي داود والترمذي . قال غريب أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : يا أيها الناس إن على كل بيت في كل عام أضحية ، الحديث . وقد ردت هذه الأدلة وأوضحنا الكلام عليها في حواشي ضوء النهار

(٢) قوله ، وإما من يرى أنها تعين بالشراء بنية الأضحية ، أقول : أى من لا يقول بإيجاب الأضحية ، لأنها تعين بالشراء بنية الأضحية أو بغير الشراء من جهة ونحوها ، وتعنيها بذلك قول جماعة من الفقهاء

(٣) قوله ، من غير اعتبار لفظ في التعيين ، أقول : زاد هذا القيد لما سنذكره من أن الأضحية المعينة بلفظ معين كالنذر بها فإنها وإن تعينت به كتحسينها بالشراء بنية الأضحية ، إلا أن التعيين بالنذر أمر نادر بخلاف التعيين بالشراء لها فإنه غير نادر ، بل لو ادعى أنه لا ينفك عنها لما بعد . وحاصله أن هنا صورتاً ثلاثاً : الأولى قول من يوجب الأضحية ، الثانية قول من يرى تعيينها بالشراء لها ، الثالثة من يرى تعيينها بالنذر مثلاً . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، فليذبح باسم الله ، أمر للإيجاب يصح أن يستدل به الأول والثاني إذ كل منهما قائل بالإيجاب ، وكذلك الثالث قائل بالإيجاب ، إلا أنه إن حمل اللفظ العام عليه فقط ، أعنى قوله ، ومن لم يذبح ، الذي هو فاعل أمر الإيجاب إذ ضميره عائد إليه ، حملاً للفظ العام على الصورة النادرة . وصيغة العموم

لأن اللفظ المعين للأضحية من صيغة النذر أو غيرها قليل نادر، وصيغة «من» في قوله «من ذبح» صيغة عموم واستفراق في حق كل من ذبح قبل أن يصل. فقد ذكرت لتأسيس قاعدة وتمهيد أصل، وتنزيل صيغ العموم التي ترد لتأسيس القواعد على الصورة النادرة أمر مستكره، على ما قرر من قواعد التأويل في أصول الفقه^(١). فإذا تقرر هذا^(٢) - وهو استبعاد حمله على الأضحية المعينة بالنذر، أو غيره

تأبى ذلك، لأنها إنما ترد غالباً لتأسيس قاعدة كلية يدخل في حكمها أفراد المكلفين. وإنما قلنا «غالباً» لأنها قد ترد صيغة العام مراداً بها الخاص فلا يتم أنها لتأسيس قاعدة، بل التحقيق أنه لا عموم فيها مراداً

(١) قوله «أمر مستكره» على ما قرر في قواعد التأويل في أصول الفقه، أقول. يشير إلى ما ذكره ابن الحاجب وغيره في تأويل الحنفية لقوله صلى الله عليه وآله وسلم «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن زوجها ففكاحها باطل باطل باطل»، قالوا المراد من قوله «أيما امرأة» إنما هي الصغيرة والأمة والمكاتبة. وقوله «فكاحها باطل» أي أنه يؤول إلى البطلان غالباً لاعتراض الولي عليها. وإنما قلنا المراد ذلك لأن المرأة غير من ذكرنا مالك لبضعها، ورضاها هو المعتبر، فيصح كبيع سلعة ملكها ووجد بعده أنه أبطل ظهور قصد النبي صلى الله عليه وآله وسلم التعميم في كل امرأة بتمهيد أصل من الأصول، فإن واضع القواعد إذا ذكروا حكماً بلا تفصيل يفهم منه قصد يعم العموم، وجعل ذلك قاعدة كلية وإن لم يكن اللفظ صريحاً في العموم فكيف واللفظ صريح في العموم وهو «أي»، فإنها من صيغ العموم سيما وهي مؤكدة بما، فحمله على نادر هي الصغيرة والأمة والمكاتبة ثم حمل قوله «باطل باطل باطل» بلفظ التكرير ثلاث مرات تأكيدياً يؤتى به نفياً لاحتمال السهو والتجاوز على نادر أيضاً وهو مصيره إلى البطلان عند اعتراض الولي لنقيضه إن كانت لا شك بعيد ينزل منزلة اللغو. انتهى ما أشار إليه من كلام أئمة الأصول في حمل العام على النادر، وهذا لفظ عضد الدين

(٢) قوله «وإذا تقرر هذا» أقول: وهو أنه لا يحمل اللفظ العام المذكور

من الألفاظ - يبقى التردد في أن الأولى حملة على من سبق له أضحية معينة بغير اللفظ ،
أو حملة على ابتداء الأضحية من غير سبق تعيين

* * *

١٤١ - الحديث الرابع : عن جابر رضى الله عنه قال « شَهِدْتُ ^(١) مَعَ
النَّبِيِّ ﷺ يَوْمَ الْعِيدِ . فَبَدَأَ ^(٢) بِالصَّلَاةِ قَبْلَ الْخُطْبَةِ ^(٣) ، بِلاَ أَذَانٍ وَلَا إِقَامَةٍ .

لتحديد قاعدة على المستبعد وهو هنا الأضحية اللازمة بالنذر فإنه حينئذ يتردد بين
الأمرين الآخرين من الثلاثة : إيجاب ما تعينت بالشراء لها أو الإيجاب الابتدائي ،
ولم يرجح الشارح أحد الأمرين على الآخر . ولعل حملة على ما تعين بنحو الشراء
أقرب ، وذلك لأن هذا الخطاب وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم بعد صلاته
وخطبته ، والغالب أنه لا يأتي ذلك الوقت إلا وكل من يريد التضحية قد عين
ما يضحى به قبل ذلك الوقت ، ولكنه يبقى البحث عن دليل من يقول إنها تعين
بالشراء بنية الأضحية ، ولم أر لهم دليلاً إلا ما أخرجه البيهقي أن رجلاً اشترى بقرة
مع ولدها بالرحبة ليضحى بها فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم « لا تشرب لبنها
إلا فضلاً عن ابنها ، فإذا كان يوم النحر فانحرها هي وولدها ، حكى عن أبي زرعة أنه
قال : هو حديث صحيح ، وهو موقوف وليس بصريح في المدعى

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب العيدين قال « شهدت ، أقول :
حذف مفعوله أى الصلاة ، وصرحت به رواية مسلم بلفظ « شهدت الصلاة ، والمراد
بالشهود للحضور ، والعيد عيد الإفطار كما صرح في الصحيحين

(٢) قال « فبدأ ، أقول : هو بالهمز لأن معناه ابتداء ، أما حديث « بدأ
الدين غريباً ، فبدأ بهمزة وحذفها ، لأنه يصح أن يكون من الابتداء أو من
البدو والظهور

(٣) قال « الخطبة ، أقول : بضم الخاء ، أما بكسرهما فخطبة النكاح

ثُمَّ قَامَ مُتَوَكِّئًا عَلَى بِلَالٍ ^(١) ، فَأَمَرَ بِتَقْوَى اللَّهِ تَعَالَى ، وَحَثَّ ^(٢) عَلَى طَاعَتِهِ ،
وَوَعَّظَ النَّاسَ وَذَكَرَهُمْ ، ثُمَّ مَضَى حَتَّى أَتَى النَّسَاءَ ^(٣) فَوَعَّظَهُنَّ وَذَكَرَهُنَّ ،
وَقَالَ : يَا مَعْشَرَ النَّسَاءِ ، تَصَدَّقْنَ . فَإِنَّكُمْ أَكْثَرُ حَطَبِ جَهَنَّمَ ، فَقَامَتِ
امْرَأَةٌ ^(٤) مِنْ سِطَةِ النَّسَاءِ ، سَفَعَاءُ الْحَذَّائِينَ فَقَالَتْ : لِمَ ^(٥) يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟
فَقَالَ : لِأَنَّكُمْ تُذَكِّرُنَ الشُّكَاةَ ^(٦) ، وَتُكْفِرُنَ الْعَشِيرَ . قَالَ : لَجَعَلَنَ

(١) قال « متوكلًا » أى متحاملاً ، على بلال ، فيؤخذ منه أن توكؤ الخطيب لا يتعين فيه القوس والعصا ، بل لو كان على آدمى ونحوه لكان محصلاً للسنة

(٢) قال « وحث » أقول : بمهمة فثلثة أى حرض ، وترك مفعوله ليعم .
والحث على الطاعة أما بالترغيب بذكر ثواب فعلها أو بالترهيب بذكر عقاب تركها
أو بهما . والوعظ النصيح والتذكير بالعواقب

(٣) قال « ثم مضى حتى أتى النساء » أقول : فى رواية الصحيحين ثم خطب فلما
فرغ نزل فأتى النساء ، فهى صريحة فى أن إتيانه صلى الله عليه وآله وسلم كان بعد
الفراغ من الخطبة ، ويؤخذ من لفظ « نزل » أنه كان على محل مرتفع بخطب فيه

(٤) قال « قامت امرأة » قال الحافظ ابن حجر يخلج فى خاطرى أنها أسماء بنت
يزيد بن السكن المعروفة بخطيبة النساء ، لأنها روت أصل هذه القصة فى حديث آخر
أخرجه الطبرانى والبيهقى وغيرهما أنها قالت « فناديته وكنت جريئة : لم يا رسول الله ؟
قال : لأنكن الخ

(٥) قال « ولم » أقول : أصله ولما حذفت الألف لدخول حرف الجر على
ما الاستفهامية

(٦) قال « الشكاة » أقول : بفتح الشين المعجمة والقصر ، أصلها شكوة فأعلت
بقلب واوها ألفاً كصلاة

يَتَصَدَّقَنَّ مِنْ حُلِيِّهِ^(١) ، يُلْقِينَ فِي ثَوْبِ بِلَالٍ^(٢) مِنْ أَقْرَاطِهِنَّ^(٣)
وَحَوَاتِيمِهِنَّ ،

أما البداءة بالصلاة قبل الخطبة فقد ذكرناه ، وأما عدم الأذان والإقامة لصلاة العيد فمتفق عليه^(٤) ، وكأن سببه تخصيص الفرائض بالأذان ، تمييزاً لها بذلك عن النوافل ، وإظهاراً لشرفها . وأشار بعضهم إلى معنى آخر ، وهو أنه لو دعا النبي ﷺ

(١) قال : « حليهن » ، أقول : بضم الحاء المهملة وكسر اللام وتشديد الياء التحية جمع حلى بفتح الحاء وسكون اللام وتخفيف الياء

(٢) قال : « يلقيان في ثوب بلال » ، أقول : هذه الجملة بدل من التي قبلها مع ما فيها من زيادة الإيضاح والبيان

(٣) قال : « أقرطهن » ، أقول : بفتح الهمزة وسكون القاف وكسر الراء جمع قرط ، بالضم للقاف وسكون رائه بالطاء المهملة قال ابن دريد : وهو كل ما علق على شحمة الأذن . قال عياض : قيل الصواب « قرطهن » بحذف الهمزة لأنه المعروف في جمع قرط ، ويقال في جمعة قراط كرمح ورماح ، ولا يبعد صحة أقرط ويكون الجمع أى جمع قراط ، لا سيما وقد صح في الحديث وضبطه الحافظ المزى في بعض أماليه بكسر الراء وفتح القاف . وخرج أقرطتهن على أنه جمع الجمع ، وفي المغرب للبطرزى أن الأقرط والقرطة جمع قرط . فائدة : أخذ من ذلك جواز ثقب الأذن للنسوة ، وقالت به طائفة مستدلين بأنه كان في الجاهلية ولم ينكر عليهم . وقال الغزالي في الإحياء : إنه حرام لأنه لا تدعو الحاجة إليه ، إلا أن يثبت فيه من جهة النقل قال : ولم يثبت ، وبالغ فيه أشد المبالغة

(٤) قوله « فمتفق عليه » ، أقول : ونقل أن زياداً أول من ابتدعه ، وقيل معاوية ، وهو خلاف إجماع من قبله ومن بعده ، وقال النووي : ويستحب أن يقال فيهما الصلاة جامعة بنصبهما الأول على الإغراء والثاني على الحال . قلت : لم يقع هذا اللفظ في عصره صلى الله عليه وآله وسلم إلا في جمع الناس لصلاة الكسوف ، أمر من

إليها لوجبت الإجابة . وذلك مناف لعدم وجوبها . وهذا حسن بالنسبة إلى من يرى أن صلاة الجماعة فرض على الأعيان ^(١)

وهذه المقاصد التي ذكرها الراوى - من الأمر بتقوى الله ، والحث على طاعته والموعظة والتذكير - هي مقاصد الخطبة . وقد عد بعض الفقهاء من أركان الخطبة الواجبة الأمر بتقوى الله . وبعضهم جعل الواجب ما يسمى خطبة عند العرب . وما يتأدى به الواجب في الخطبة الواجبة تنأدى به السنة في الخطبة المسنونة وقوله عليه السلام « تصدقن ، فإنكن أكثر حطب جهنم ، فيه إشارة إلى أن الصدقة من الدوافع للعذاب » ^(٢) . وفيه إشارة إلى الإغلاظ في النصيح بما لعله يبعث على إزالة العيب أو الذنب اللذين يتصف بهما الإنسان

يناديه من الأسواق والأزقة ، ليحضروا الصلاة ، ولم يفعله صلى الله عليه وآله وسلم في العيدين ولا خلفاؤه ، فهو بدعة ، ولأن الحاضرين في الجبان يرون قيام الإمام للصلاة فيقومون بلا لفظ

(١) قوله « فرض عين ، أقول : تعقبه البرماوى بأن محل الخلاف في فرضية الجماعة المكتوبة بشرائط معلومة ، فاجابة الدعاء اليها إنما يجب إذا كان الدعاء لفريضة فأما إذا كان لنافلة فالإجابة ندب اعتباراً بالمدعو اليه فيهما . قال : وأيضاً فالدعاء موجود في قولهم الصلاة جامعة فإن المعنى اتوا الصلاة انتهى . قلت : ولا يخفى أن النداء بالصلاة جامعة هو عند قيام الحاضرين اليها ، ثم هو لفظ مبتدع في هذه الصلاة فلا يرد

(٢) قوله « فيه إشارة إلى أن الصدقة من دوافع عذاب جهنم ، أقول : لأنه علل الأمر بالصدقة بكونهن أكثر حطب جهنم ، وهو يفيد عليه ما بعد الفاء لما قبله ، وكونه لدفع ما ذكر مفهوم من السياق ، وقد أفاد هذا المعنى غيره من الأحاديث نحو « اتقوا النار ولو بشق تمره ، الحديث . وأما الإغلاظ فبقوله إنهن أكثر حطب جهنم وإزالة المعتب بذكر ما يكره وإن لم يعن ذنباً كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأبي ذر « إنك امرؤ فيك جاهلية ، لما غير بلالا بأنه ابن أعجمية ، وإزالة الذنب بظاهر هنا وهو كفران العشير وكثرة الشكاة

وفيه أيضاً : العناية بذكر ما تشد الحاجة إليه من المخاطبين . وفيه بذل النصيحة لمن يحتاج إليها

وقوله « فقامت امرأة من سطة النساء ، فيه لهم وجهان :

أحدهما : ما ذهب إليه بعض الفضلاء الأدباء من الأندلسيين ^(١) أنه تغير - أى تصحيف - من الراوى ، كأن الأصل من « سَفَلَة النساء » ^(٢) ، فاختلطت الفاء باللام فصارت طاء ، ويؤيد هذا أنه ورد في كتاب ابن أبي شيبة والنسائي « من سفلة النساء » وفي رواية أخرى « فقامت امرأة من غير عليّة النساء »

الوجه الثانى : تقرير اللفظ على الصحة . وهو أن تكون اللفظة أصلها من الوسط الذى هو الخيار . وبهذا فسرهم بعضهم ^(٣) من عليّة النساء وخيارهن . وعن بعض

(١) قوله « من الأندلسيين » أقول : قال القاضى عياض فى شرح مسلم إنه زعم ذلك أى التغير للفظه بعض حذاق شيوخه

(٢) قوله « من سفلة النساء » أقول : فى النهاية فقالت امرأة من سفلة النساء ، السفلة بفتح السين وكسر الفاء السافط من الناس انتهى . قلت : وهذا لا يوافق قول الحافظ فيما نقلناه آنفاً إنه يحتاج فى خاطره أنها أسماء بنت يزيد بن السكن ، إذ ليست من سفلة النساء ، كيف وهى المعروفة بخطيبة النساء

(٣) قوله « وبهذا فسرهم » أقول : فى النهاية ما لفظه « فنادته امرأة من سطة النساء » أى من أوسطهن حسباً ونسباً ، وأصل الكلمة الواو ، وإلهاء فيها عوض من الواو كعدة وزنة من الوعد والوزن انتهى . هذا وقال النووى فى شرح مسلم : هذا الذى ادعوه من تغير الكلمة غير مقبول ، بل هى صحيحة ، وليس المراد بها خيار النساء كما فسرهم القاضى عياض ، بل المراد امرأة من وسط النساء جالسة وسطهن ، قال الجوهري وغيره من أهل اللغة : يقال وسطت القوم أسطهم وسطا وسطة أى توسطتهم انتهى . وقال الفاكهى الأظهر عندى ما قاله القاضى انتهى . وفى الروض السهيل : إن إطلاق الوسط على الخيار ربما يكون فى موضعين فى النسب والشهادة ، أما النسب فلأن الأوسط من القبيلة أعرفها وأبعدها عن الأطراف ، وأما الشهادة

الرواة « من واسطة النساء ، وقوله « سفعاء الخدين ، الأسفع والسفعاء : من أصاب خدّه لون يخالف لونه الأصلي ، من سواد أو خضرة أو غيرهما ^(١)

وتعليقه ﷺ بالشكاة ^(٢) وكفران العشير دليل على تحريم كفران النعمة . لأنه جعله سبباً لدخول النار ^(٣) . وهذا السبب في الشكاية يجوز أن يكون راجعاً إلى ما يتعلق بالزوج وجحد حقه . ويجوز أن يكون راجعاً إلى ما يتعلق بحق الله تعالى ^(٤) من عدم شكره ، والاستكانة لقضائه ، وإذا كان النبي ﷺ قد ذكر ذلك في حق من هذا ذنبه ، فكيف بمن له منهن ذنوب أكثر من ذلك ، كترك الصلاة والقذف ؟

فلأن الأوسط فيها غاية العدالة لأنه يكون كالميزان لا يميل إلى هذه الجهة ولا إلى هذه الجهة . قال : وظن كثير من الناس أن معنى الوسط الأفضل على الإطلاق حتى قال إن معنى الصلاة الوسطى الفضلى ، وليس كذلك ، بل هو في جميع الأفعال لا مدح ولا ذم ، كما يقال الوسط بين السمين والمزيل انتهى . وقال البرماوى : يحتمل أن المراد من سطة النساء [متوسطة] السن التي ليست شابة ولا عجوزاً . انتهى

(١) قوله « لون يخالف لونه الأصلي من سواد أو حمرة ، أقول : سفعاء بفتح السين المهملة وضمها حكاهما صاحب المطالع والفاء ساكنة . قال في المحكم : السفع السواد والشحوب ، وقال الأصمى : هو السواد المشوب بحمرة . وفي الصحاح والناج هو سواد الخدين من المرأة الشاحبة

(٢) قوله « وتعليقه صلى الله عليه وآله وسلم بالشكاة ، أقول : في الصحاح شكوت فلاناً أشكوه شكواً وشكية وشكاة إذا أخبرت عنه بسوء فعله فهو مشكوك ومشكى . والاسم الشكوى . وقال غيره : الشكاية والشكية إظهار ما يصيبك به غيرك من المكروه ، والاشتكا إظهار ما بك من مكروه أو مرض ونحوه

(٣) قوله « وهذا السبب ، أقول : أى سبب الشكاة لدخول النار

(٤) قوله « يجوز أن يكون راجعاً إلى ما يتعلق بحق الله تعالى . ، أقول : قال الفاكهي الأول أظهر لأن الشكاة تلك غير محتصة بالنساء انتهى . قال الحلبي : ويؤيده

وأخذ الصوفية من هذا الحديث الطلب للفقراء عند الحاجة من الأغنياء . وهذا حسن بهذا الشرط الذى ذكرناه (١)

وفى مبادرة النساء لذلك ، والبذل لما لعلهن يحتجن اليه - مع ضيق الحال فى ذلك الزمان - ما يدل على رفيع مقامهن فى الدين ، وامثال أمر الرسول ﷺ وقد يؤخذ منه : جواز تصدق المرأة من مالها فى الخلة (٢) ، ومن أجاز التصدق

أنه قرنه بقوله « وتكفرن العشير ، والعشير هو المعاشر والمخاط ، وحله الأكثرون هنا على الزوج وقيل الخليط ، والكفر فى اللغة الستر ، أى تسترن الإحسان ولا تظهرنه

(١) قوله « بهذا الشرط الذى ذكرناه ، أقول : لم يتقدم له شرط ، وكأنه يريد مع الحاجة فانه ذكره فيما نقله ، والذى ذكره فى جواز الطلب أنه لا بد وأن يكون المطلوب له غير قادر على الكسب مطلقاً ، أو على ما لا بد منه

(٢) قوله « وقد يؤخذ منه جواز تصدق المرأة من مالها ، أقول : هذه نسخة زائدة فى شروح العمدة ، والمراد بيان أنه يؤخذ من الحديث جواز تصدق المرأة من مالها بغير إذن زوجها لأنه ليس لها فى مالها تصرف إلا باذن زوجها ، لما أخرجه أبو داود من حديث عبد الله بن عمرو بن العاصى أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « لا يجوز لامرأة أمر فى مالها إذا ملك زوجها عصمتها ، وعصمتها عقدة نكاحها فقال الشارح : إن حديث الكتاب دل على جواز التصدق بغير إذن الزوج . وأجاب القاضى عياض عن هذا بأن الغالب حضور أزواجهن ، فتركهم الإنكار ليكون رضى . وردده النووى بأنهم كن معتزلات لا يعلم الرجال المتصدقة منهن من غيرها ولا قدر ما تصدقت به ، ولو علموا فسكوتهم ليس إذنا انتهى . وقال القرطبي : لا يقال فى هذا : إن أزواجهن كانوا حضوراً ، لأن ذلك لم ينقل ، ولو نقل فليس فيه تسليم أزواجهن لمن ذلك ، ومن ثبت له حق فالأصل بقاؤه حتى يصرح باسقاطه ، ولم ينقل أن القوم صرحوا بذلك

مطلقاً ، من غير تقييد بمقدار معين ^(١) ، فلا بد له من أمر زائد على هذا يقرر به العموم في جواز الصدقة . وكذا من خصص بمقدار معين

• • •

١٤٢ — الحديث الخامس : عن أم عطية . نُسِية الأنصارية - قالت :

« أَمَرَنَا - تَعْنِي النَّبِيَّ ﷺ ^(٢) - أَنْ نُخْرِجَ فِي الْعِيَةِ ————— دَيْنَ الْعَوَاتِقِ ^(٣) »

(١) قوله « ومن أجاز التصدق مطلقاً من غير تقييد بمقدار معين » أقول :
اختلف العلماء في جواز تصدق المرأة من مالها بغير إذن زوجها ، فقال الجمهور :
يجوز ، ولا يتوقف على مقدار معين من ثلث أو غيره . واستدلوا بهذا الحديث قالوا :
فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يسألهن هل استأذن أزواجهن أم لا ، وهل هو خارج من
الثلث أم لا ؟ ولو اختلف الحكم بذلك لسأل . وقال مالك : لا يجوز الزيادة على
ثلث مالها إلا برضاء زوجها ، والشارح المحقق أشار إلى أنه لا دليل في الحديث على
شئ من ذلك ، ووجه ما قاله أن الذي في الحديث الأمر بمطلق الصدقة ، والذي وقع
به الامتثال بالقاء القرط والخاتم ، ومعلوم أنه ليس مال المتصدقة كله ، وأنه ليس لها
من المال ولا هو ثلث مالها ، فلا يتم أخذ دليل منه على الأمرين المعينين ، كما لا يتم
الاستدلال به على اشتراط رضا الزوج ، فغاية ما يدل على جواز مطلق الصدقة
من مالها

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب العيدين قال « تعنى النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : وقع في بعض طرق مسلم « أمرنا النبي صلى الله عليه وآله وسلم » وفي بعض طرق البخاري « نبينا »

(٣) قال « العواتق » أقول : وقع في بعض طرقه « العتق » جمع عاتق ، وفسرها
الشارح بالجارية حين تدرك . وقال ابن دريد : هي التي قاربت البلوغ . وقال غير ابن
دريد هي ما بين أن تبلغ إلى أن تعنس ما لم تتزوج ، والتعنيس هو طول مقامها عند
أبويها بلا زوج حتى تطعن في السن ، سميت بذلك لأنها عتقت من امتنانها في الخدمة

وَذَوَاتِ الْخُدُورِ ^(١) ، وَأَمَرَ الْخَيْضَ أَنْ يَعْتَزِلْنَ مُصَلَّى الْمُسْلِمِينَ ،

وفي لفظ «كُنَّا نُوَمِّرُ أَنْ نُخْرِجَ يَوْمَ الْعِيدِ ، حَتَّى نُخْرِجَ الْبِكَرَ مِنْ خِذْرِهَا ، وَحَتَّى نُخْرِجَ الْخَيْضَ ، فَيَكْبُرْنَ بِتَكْبِيرِهِمْ وَيَدْعُونَ بِدُعَائِهِمْ ، يَرْجُونَ بَرَكَةَ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَطَهْرَتَهُ ،

« نسبة بضم النون ^(٢) وفتح السين المهملة بعدها ياء ساكنة آخر الحروف ، ثم باء ثانی الحروف . وقيل : نبیثة - بنون وباء وشین معجمة - واختلف في اسم أبيها ، فقيل : نسبة بنت الحارث . وقيل : نسبة بنت كعب ، قاله أحمد ويحيى ، قال أبو عمر : وفي هذا نظر ، يعني في كون اسمها نسبة بنت كعب . و « العواتق » جمع عاتق ، قيل : هي الجارية حين تدرك

والمقصود بذلك بيان المبالغة في الاجتماع ، وإظهار الشعار . وقد كان ذلك الوقت أهل الإسلام في حيز القلة فاحتج إلى المبالغة باخراج العواتق وذوات الخدور

(١) قال « وذوات الخدور » أقول : جمع خدر وهو البيت ، وقيل الستر ، وقيل ستر يكون في ناحية البيت تجلس فيه البكر ، وقيل سرير . وبينه وبين البكر وذوات الخدور عموم وخصوص من وجه . وفي بعض طرق البخاري « ذوات الخدور » من غير عاطف ومعناه واضح

(٢) قوله « بضم النون » أقول : قد ضبط لفظها الشارح بما ترى ، وهو الذي مشى عليه ابن ماكولا وابن الجوزي وطائفة ، قال ابن عساكر والمؤلف عبد الغني : وأما نبیثة بالمعجمة فحكاه ابن عبد البر . وفي التنقيح لابن الجوزي : إن اسمها لسنة باللام والنون . وهي صحابة جليلة كانت تغزو مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تداوى المرضى ، وروى عنه أربعين حديثاً . وقال ابن سعد : شهدت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبع عشرة غزوة ، وشهدت غسل بنت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وكانت تغسل الميتات

وفيه إشارة إلى أن البروز إلى المصلى هو سنة العيد ، واعتزال الحيض للمصلى ليس لتحريم حضورهن فيه ^(١) إذا لم يكن مسجداً ، بل إما مبالغة في التنزيه لمحل العبادة في وقتها على سبيل الاستحسان ، أو لكرامة جلوس من لا يصلى مع المصلين في محل واحد في حال إقامة الصلاة ، كما جاء « ما منعك أن تصلى مع الناس » ^(٢) ، ألسنت برجل مسلم ؟

وقولها في الرواية الأخرى « يرجون بركة ذلك اليوم وطهرته » يشعر بتعليل خروجهن لهذه العلة ، والفقهاء - أو بعضهم - يستثنى خروج الشابة التي يخاف من خروجها الفتنة ^(٣)

(١) قوله « ليس لتحريم حضورهن فيه » أقول : اختلف فيه الشافعية هل هو للتحريم أو للتنزيه ، فالجمهور منهم على الثاني وصوبه النووي ، لأن المصلى ليس بمسجد فتمتنع الحائض من دخوله . وزعم الكرماني أن الاعتزال واجب والشهود مندوب

(٢) قوله « كما جاء » ما منعك ، أقول : هو حديث أخرجه الشيخان من حديث عمران بن حصين قال « كنا في سفر مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فصلى بالناس فإذا هو برجل معتزل فقال : ما منعك أن تصلى ؟ قال : أصابتنى جنابة ولا ماء قال : عليك بالصعيد فإنه يكفيك » وأخرج أحمد والثلاثة من حديث يزيد بن الأسود أنه صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الصبح ، فلما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا هو برجلين لم يصليا ، فدعا بهما فجىء بهما ترعدا فراضهما فقال لهما : ما منعكما أن تصليا ؟ قالا : قد صلينا في رحالنا فقال : فلا تفعلوا ، إذا صليتما في رحالكما ثم أدركتما مام ولم يصلا فصليا معه فانها لكما نافلة . انتهى

(٣) قوله « والفقهاء - أو بعضهم - يستثنى خروج الشابة » أقول : اعلم أنه اختلف السلف في خروج النساء . فذهب الخلفاء الثلاثة أبو بكر وعمر وعلي وتبعهم ابن عمر وأم عطية راوية الحديث إلى أن الخروج حق عليهن ، وذهب جماعة منهم عروة والقاسم ويحيى بن سعيد ورواية عن ابن عمر إلى منعهن ، وقال به الثوري ومالك وأبو يوسف ، واختلف فيه قول أبو حنيفة تارة قاله وتارة يمنع ، ومنعه

باب صلاة الكسوف

مالك وأبو يوسف في الشابة دون غيرها ، وقال الشافعي : أحب شهود العجائز دون ذوات الهيئات للصلاة ، وأنا في الأعياد أشد استحباباً لخروجهن ، وأجاب المانع عن الحديث بأن المفسدة كانت مأمونة ذلك الزمان دون اليوم ، ولهذا قالت عائشة : لو رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما أحدث النساء لمنعهن المساجد . وقال البيهقي في المعرفة : روى عنه - أي الشافعي - حديثاً فيه أن النساء يخرجن إلى العيد ، فإن كان ثابتاً قلت به ، قال البيهقي : قد ثبت وأخرجه الشيخان - يريد هذا الحديث - فيلزم الشافعي القول به . انتهى . قلت : وتنصيصه صلى الله عليه وآله وسلم على العواتق وذوات الخدور يمنع هذا التفصيل به في إخراج العجائز دون الشواب ، وهل النص إلا في الشواب ؟ وقولهم بأن المفسدة كانت مأمونة في ذلك الزمان غير صحيح ، إذ كل زمان فيه صالحون وغيرهم ، وقد وقع في عصر النبوة ما وقع في غيره من ارتكاب فاحشة الزنا والسرقة وغيرهما . نعم لا تخرج إلى الصلاة في ثياب زينة ولا متطية ، بل تخرج متبذلة ، لورود النهي عن ذلك

(١) (باب صلاة الكسوف) أقول : الكسوف لغة التغير إلى سواد ، ومنه كسف وجهه وكسفت حاله ، وكسفت الشمس اسودت وذهب شعاعها ، ويستعمل قاصراً ومتعدياً ، وكذلك الخسوف بالحاء المعجمة وهو النقصان قاله الأصمعي . واعلم أن أهل الهيئة يزعمون أن كسوف الشمس لا حقيقة له فإنها لا تتغير في نفسها وإنما يحول القمر بينها وبين نورها عند اجتماعهما في العقدين ، بخلاف القمر فخسوفه حقيقة فإن ضوءه من ضوء الشمس ، وخسوفه يقع بحيلولة ظل الأرض بين الشمس وبينه فلا يبقى فيه ضوء البتة . ورد عليهم القاضي أبو بكر العربي في كتابه عارضة الأحوذى وكذبهم من وجوه : منها أنهم يزعمون أن الشمس أضعاف القمر في الجرم فكيف يحجب الصغير الكبير إذا قابله وكيف يظلم الكبير بالقليل لا سيما وهو من جنسه ، وكيف تحجب الأرض نور الشمس وهي في زاوية منها فانهم يزعمون أن الشمس أكبر من الأرض بتسعين ضعفاً انتهى . ونقل المحب الطبري في أحكامه عن بعضهم

١٤٣ — الحديث الأول^(١) : عن عائشة رضى الله عنها « ان الشمس خَسَفَتْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ^(٢) ، فَبَعَثَ مُنَادِيًا يُنَادِي : الصَّلَاةَ جَامِعَةً^(٣) .

أن في الكسوف سبع فوائد : الأولى ظهور التصرف في الشمس والقمر وهما خلقان عظيمان ، الثانية تغير شأن ما بعدهما بتغيرهما ، الثالثة إزعاج القلوب الساكنة بالغفلة وإيقاظها . قلت : بهذه الحكمة صرح صلى الله عليه وآله وسلم في قوله يخوف الله بهما عباده . ثم قال : الرابعة رؤية الناس أنموذجا عما يقع في القيامة ، قال الله تعالى ﴿ وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ﴾ الخامسة التنبيه من خوف المكر ورجاء العفو فانهما يكسفان في حال كمالهما ثم يلطف بهما بعودهما إلى حالهما . السادسة الإعلام بأنه قد يؤخذ بالذنب من لا ذنب له ليحذر المذنب . السابعة إتيان هذه الصلاة وفعلها بانزعاج وخوف فأنهم ألقوا الصلوات المفروضة فلا يحصل لهم بالدخول فيها خوف ، فأتى بهذا السبب لكي يصير الدخول بالخوف في الصلاة عادة انتهى . قلت : ولا يخفى ما في بعضها من الركة

(١) (الحديث الأول) من أحاديث باب صلاة الكسوف

(٢) قال « على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : ذكر ابن حبان في أول كتاب النفقات أن الشمس كسفت في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم مرتين في السنة السادسة ومرة في السنة العاشرة يوم مات ابنه إبراهيم ، وأن القمر خسف في جمادى الآخرة من السنة الخامسة فجعلت اليهود تضرب بالطيأس ويرمون بالشهب ويقولون : سحر القمر ، فصلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الخسوف انتهى . والذين زووا صلاة الكسوف بضعة وعشرون من الصحابة . قلت : وبه تعرف أن ما يفعله جهال القبائل عند كسوف القمر من الرمي بالبنادق إلى السماء أخذوه عن اليهود

(٣) قال « الصلاة جامعة ، أقول : يجوز نصبها الأول على الإغراء أى حضروا ، والثاني على الحال من المفعول ورفعها على الابتداء والخبر ومعناه ذات

فاجتمعوا. وَتَقَدَّمَ ، فَكَبَّرَ وَصَلَّى أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ فِي رَكَعَتَيْنِ^(١) ، وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ ،

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : قولها « خسفت الشمس » يقال بفتح الخاء والسين . ويقال : « خسفت » على صيغة ما لم يسم فاعله . واختلف الناس في الخسوف والكسوف بالنسبة إلى الشمس والقمر . ف قيل : الخسوف للشمس ، والكسوف للقمر . وهذا لا يصح . لأن الله تعالى أطلق الخسوف على القمر^(٢) ، وقيل : بالعكس . وقيل : هما بمعنى واحد . ويشهد لهذا^(٣) اختلاف الالفاظ في الأحاديث . فأطلق فيهما الخسوف والكسوف معاً في محل واحد . وقيل : الكسوف ذهاب النور بالكلية . والخسوف : التغير ، أعنى تغير اللون^(٤)

جماعة ، ونصب الثاني فقط على أن الخبر محذوف وجامعة خبر كان المحذوفة مع اسمها ، ويجوز عكسه على الإغراء بالصلاة وجامعة خبر مبتدأ محذوف أى فهى جامعة

(١) قال « أربع ركعات » أقول : أى ركوعات من باب إطلاق الكل على بعض أجزائه ، وسيشير إليه الشارح رحمه الله

(٢) قوله « أطلق الخسوف على القمر » أقول : في قوله تعالى في سورة القيامة ﴿ وخسف القمر ﴾

(٣) قوله « ويشهد لهذا » أقول : أى كونهما بمعنى واحد أنها اختلفت الإطلاقات في الأحاديث فدل على عدم اختصاص واحد منهما بلفظ منهما وأنهما مثلاًن

(٤) قوله « وقيل الخسوف » أقول : هذا خلاف آخر في محل الإطلاق سواء كان في شمس أو قمر ، وقال ابن الأثير : ورد الخسوف في الحديث في الشمس ، والمعروف لها في اللغة الكسوف لا الخسوف ، فأطلقه ونحوه في الحديث على الشمس منفردة لا شراك الخسوف والكسوف في ذهاب نورهما وإظلامهما

الثاني : صلاة الكسوف سنة مؤكدة بالاتفاق^(١) . أعني كسوف الشمس . دليله :
فعل رسول الله ﷺ لها وجمعه الناس مظهراً لذلك . وهذه أمارات الاعتناء
والتأكيد . وأما كسوف القمر فتردد فيها مذهب مالك وأصحابه ، ولم يلحقها
بكسوف الشمس في قول

الثالث : لا يؤذن لصلاة الكسوف اتفاقاً . والحديث يدل على أنه يناهى لها
« الصلاة جامعة »^(٢) ، وهي حجة لمن استحب ذلك
الرابع : سنتها الاجتماع^(٣) . للحديث المذكور

وقد اختلفت الأحاديث في کیفیتها ، واختلف العلماء في ذلك . فالذى اختاره
مالك والشافعي^(٤) رحمهما الله ما دل عليه حديث عائشة وابن عباس^(٥) ، من أنها

(١) قوله « سنة مؤكدة بالاتفاق » أقول : ونقل النووي في شرح مسلم
الإجماع على أنها سنة ، وفيه نظر ، فقد صرح أبو عوانة في صحيحه بأنها واجبة ، وفي
صلاة التطوع من الحاوى الكبير للماوردي وجه أنها فرض كفاية وبه جزم الخفاف
(٢) قوله « يناهى لها الصلاة جامعة » أقول : المراد أنه يناهى من خارج
المسجد ، فلنقل الحديث « أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم رجلاً فنادى إن
الصلاة جامعة فاجتمع الناس » الحديث : فقوله فاجتمع الناس أى من المدينة كما
هو الظاهر

(٣) قوله « سنتها الاجتماع » أقول : أى جمع الناس لصلاتها جماعة كما هو
الواقع في الحديث ، وإلى مشروعية الجماعة فيها ذهب الشافعي ومالك وأحمد وجمهور
العلماء ، وقال أبو حنيفة وطائفة : تفعل فرادى ، وقيل : إن لم يحضر الإمام
صلوا فرادى

(٤) قوله « والذي اختاره مالك والشافعي » أقول : وأحمد والليث وأبو
نور وجمهور علماء الحجاز وغيرهم

(٥) قوله « حديث عائشة وابن عباس » أقول : أما حديث عائشة فهو الذى

ركعتان ، في كل ركعة قيامان وركوعان وسجودان . وقد صح غير ذلك أيضاً ، وهو ثلاث ركعات ، وأربع ركعات في كل ركعة ^(١) ، وقيل في ترجيح مذهب مالك والشافعي : إن ذلك أصح الروايات والحديث صريح في الرد على من قال : بأنها ركعتان ، كسائر النوافل ^(٢) .

كلامنا فيه وأما حديث ابن عباس فهو أيضاً مما اتفق عليه الشيخان ، وفيه تفصيل وإيضاح ، فلنذكره بلفظه عند البخاري : قال ابن عباس : انخسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فصلّى فقام قياماً طويلاً نحواً من قراءة سورة البقرة ، ثم ركع ركوعاً طويلاً ثم رفع فقام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول ، ثم سجد ثم قام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول ، ثم ركع ركوعاً طويلاً وهو دون الركوع الأول ثم سجد ، ثم انصرف وقد تجلّت الشمس فخطب ،

(١) قوله « وهو ثلاث ركعات وأربع ركعات في ركعة ، أقول : أما رواية ثلاث ركعات أى ركوعات فأخرجها مسلم من رواية جابر بلفظ « صلى ست ركعات بأربع سجعات ، انتهى . أى في كل ركعة ثلاث ركوعات ، وأما رواية أربع ركعات فهي ما أخرجه مسلم عن ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى حين كسفت الشمس ثمانى ركعات في أربع سجعات أى في كل ركعة أربع ركوعات ، وترك الشارح المحقق صفة رابعة وهي ما أخرجه أبو داود من حديث أبي بن كعب « صلى فركع خمس ركوعات في سجدتين وفعل في الثانية مثل ذلك ، انتهى . ويأتى للشارح الإشارة إليها . ولما اختلفت الروايات كما ترى وقد قال من ذكرهم الشارح بالصفة الأولى أبان عذرهم في اختيارها فقال : وقيل في ترجيح مذهب مالك والشافعي إن ذلك أصح الروايات . قلت : قال ابن عبد البر : هذا أصح ما في هذا الباب ، وباقي الروايات المخالفة معللة بضعفة

(٢) قوله « بأنها ركعتان كسائر النوافل ، أقول : وهو قول أبي حنيفة والثوري وعن جمهور الكوفيين كما في شرح مسلم ، وحجتهم حديث جابر بن سمره

واعتذروا عن الحديث (١) بأن النبي ﷺ كان يرفع رأسه ليختبر حال الشمس : هل انجلت أم لا ؟ فلما لم يرها انجلت ركع

وغيره والنعمان بن بشير وعبد الله بن عمر بأسانيد حسان أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم صلاهما ركعتين كل ركعة بركوع أخرجهما أحمد والنسائي أيضا من حديث قبيصة الهلالي عنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا رأيتم ذلك فصلوها كأحدث صلاة صليتموها من المكتوبة ، كذا استدل لهم بعض الناظرين . قلت : ولا يخفى أنه لا يصح أن يكون دليلا للحنفية فإن أحدث صلاة تشمل ما لو خسفت عقيب الظهر أن تصلي أربع ركعات ، وأما الطحاوي فإنه جعله دليلا لمن قال إنها موقفة معينة ، واستدل بحديث النعمان بن بشير وأحاديث أخر في معناه ، وأجاب البيهقي عن حديث جابر بن سمرة ومن وافقه بأنه مطلق وحديث عائشة وما وافقه مبين للبراد ، وأعل البيهقي وابن عبد البر جميع الروايات المخالفة للأحاديث الدالة على ركوعين في ركعة ، وحكى الترمذي عن البخاري أنه قال : أصح الروايات عندي أربع ركعات وأربع سجعات ، ونقل ابن القيم في الهدى عن الشافعي وأحمد والبخاري أنهم كانوا يعدون الزيادة على ركوعين في كل ركعة غلطاً من بعض الرواة ، قال اسحق بن راهويه وابن خزيمة وابن جرير وابن المنذر والخطابي : جرت صلاة الكسوف في أوقات ، واختلاف صفاتها مبني على جواز جميع ذلك ، فتجوز صلاتها على كل واحد من الأنواع الثابتة ، وقواه النووي في شرح مسلم ولم يرتضه ابن القيم

(١) قوله « واعتذروا عن الحديث » أقول : أى اعتذر من قال بأنها ركعتان كسائر النوافل عن حديث عائشة ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يركع ركوعين في ركعة إنما كان يرفع رأسه ليختبر حال الشمس هل انجلت أم لا ، فلما لم يرها انجلت ركع أى استمر في ركوعه . قلت : والذي في كتاب معاني الآثار للطحاوي من الاعتذار أن النعمان بن بشير قد أخبر في حديثه أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلي ركعتين ويسلم ويسأل ، فاحتمل أن يكون النعمان علم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم السجود بعد كل ركعة ، وعلمه من وافقه على أنه صلى الله عليه وآله وسلم

وفي هذا التأويل ضعف ^(١) ، إذا قلنا إن سبها ركعتان كسائر النوافل . لكن قال بعض العلماء ^(٢) : إنه يرفع رأسه بعد الركوع . فان رأى الشمس لم تنجل ركع . ثم يرفع رأسه ويحتمل أمر الشمس ، فان لم تنجل ركع . ويزيد الركوع هكذا ، ما لم تنجل . فاذا انجلت سجد . ولعله قصد بذلك العمل بالأحاديث التي فيها أكثر من ركوعين في ركعة ، كثلاث ، وأربع ، وخمس . وهذا على هذا المذهب أقرب من تأويل المتقدمين . لأنه يجعل سنة صلاة الكسوف ذلك ^(٣) ويكون الفعل مبنياً لسنة هذه الصلاة

وسلم صلى ركعتين ، ولم يعلم الذين قالوا ركع . ولا يخفى ضعف هذا التأويل الذي ذكره الطحاوى ، وكيف يجهل من خلفه صلى الله عليه وآله وسلم من أصحابه أنه سلم وسأل وهم باقون في صلاتهم لم يخرجوا ولم يسلموا ويعرف النعمان وحده أنه سلم صلى الله عليه وآله وسلم منها وسأل ؟ هذا غاية في البعد

(١) قوله : وفي هذا التأويل ضعف ، أقول : لأنها لم تبق ركعتين كسائر النوافل ، إذ سائر النوافل لا يرفع منها الرأس من الركوع إلا رفعة واحدة وهي للاعتدال بعده

(٢) قوله : لكن قال بعض العلماء ، أقول : يريد أن بعضهم قال إنه يرفع رأسه من ركوعه ، فاذا رأى الشمس لم تنجل ركع ثم يرفع كذلك ما لم تنجل ، فهذا البعض لا يقتصرها على ركوعين ولا ثلاثة بل ظاهر إطلاقه ولو زاد على خمسة ، وتأول له الشارح بأنه أراد بهذا الجمع بين أحاديث الباب ، ولكنه قد اعترض على هذا بأن الانجلاء لا يعلم أول الحال ولا في الركعة الأولى ، وقد اتفقت الروايات أن عدد الركعات في الركعتين سواء ، وهذا يدل على أنه مقصود في نفسه

(٣) قوله : لأنه يجعل ، أقول : أى هذا البعض يجعل سنة صلاة الكسوف ذلك أى الركعتين بركوعين في كل ركعة ، إلا أنه يدور مقدار تعدد الركعات وعدمه على الانجلاء وعدمه وأن فعله صلى الله عليه وآله وسلم بين ذلك . وأما القائلون إنها ركعتان كسائر النوافل فانهم جعلوا هذه الركعات الثابتة في الروايات ليست إلا

وعلى مذهب الأولين يريدون أن يخرجوا فعل الرسول ﷺ في العبادات عن المشروعية ، مع مخالفتهم للقياس في زيادة ما ليس من الأفعال المشروعة في الصلاة . وقد أطلق في الحديث لفظ « الركعات » ، على الركوع

١٤٤ — الحديث الثاني : عن أبي مسعود - عقبة بن عمرو الأنصاري

البدرى - رضى الله عنه ، قال : قال رسول الله ﷺ : « إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ مِنَ آيَاتِ اللَّهِ ^(١) ، يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِمَا عِبَادَهُ ، وَإِنَّهُمَا لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ ^(٢) . فَإِذَا رَأَيْتُم مِّنْهَا شَيْئًا فَصَلُّوا ، وَادْعُوا ، حَتَّى يَنْكَشِفَ مَا بَيْنَكُمَا » ،

في الحديث رد على اعتقاد أهل الجاهلية في أن الشمس والقمر تنكسفان لموت العظماء . وفي قوله عليه السلام « يخوف الله بهما عباده » ، إشارة إلى أنه ينبغي الخوف

لاختبار حال الانجلاء وعدمه ، لا أنها مشروعة في العبادة . قلت : ولهم أن يقولوا اختبار حال الانجلاء برفع الرأس من العبادة أو من جملة العبادة لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يفعل في الصلاة إلا عبادة وإن لم يكن ركوعاً ، ولكنه لا ريب أن الأرجح أول الأقوال

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب صلاة الكسوف قال : « إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَاتَانِ ، أَقُولُ : أَيْ إِنَّ خُسُوفَهُمَا كَمَا وَرَدَ فِي رَوَايَةِ لَذَاتِهِمَا ، وَإِنْ كَانَا مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَكِنَّ الْمَتَامَ مَسْوقَ لِبَيَانِ مَا أَحْدَثَهُ اللَّهُ مِنْ كُسُوفِهِمَا »

(٢) قال « لموت أحد من الناس » ، أقول : وجه ذكر هذا ما وقع في الصحيح من حديث أبي بكره والمغيرة وغيرهما أن ابنا للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يقال له إبراهيم مات ، فقال الناس : إنها انكسفت لموت إبراهيم ، وقد أشار الشارح إلى هذا

عند وقوع التغيرات العلوية . وقد ذكر أصحاب الحساب لكسوف الشمس والقمر أسباباً عادية . وربما يعتقد معتقد أن ذلك يناقى قوله عليه السلام : يخوف الله بهما عباده ^(١) ، وهذا الاعتقاد فاسد . لأن الله تعالى أفعالا على حسب الأسباب العادية ، وأفعالا خارجة عن تلك الأسباب . فان قدرته تعالى حاكمة على كل سبب ومسبب ، فيقتطع ما شاء من الأسباب والمسببات بعضها عن بعض ، فاذا كان ذلك كذلك فأصحاب المراقبة لله تعالى ولأفعاله ، الذين عقدوا أبصار قلوبهم بوحدايته ، وعموم قدرته على

(١) قوله : ربما يعتقد معتقد أن ذلك يناقى الخ ، أقول : كأنه إشارة إلى ما قاله جماعة منهم ابن العربي في قوله يخوف رد على ما يزعم أهل الهيئة أن الكسوف أمر عادي لا يتقدم ولا يتأخر إذ لو كان كما يقولون لم يكن في ذلك تخويف ، وبصير ذلك بمنزلة الجزر والمد في البحر ، ولأن في حديث أبي موسى : فقام فرعاً يخشى أن تكون الساعة ، فلو كان الكسوف بالحساب لم يقع الفرع ولا كان الأمر بالعتق والصدقة والصلاة معنى . وظاهر الأحاديث أن ذلك يفيد التخويف وإن كل ما ذكر من أنواع الطاعات يرجى أن يدفع به ما يخشى من آثار ذلك الكسوف . وقد وقع في حديث النعمان بن بشير وغيره للكسوف سبب آخر غير ما يزعمه أهل الهيئة ولفظه : إن الشمس والقمر لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته ، ولكنهما آيتان من آيات الله ، وإن الله إذا تجلى لشيء من خلقه خشع له ، أخرجه أحمد والنسائي وابن ماجه وابن خزيمة في صحيحه والحاكم في المستدرک والبيهقي وصححه ، والعجب من الغزالي حيث استشكل هذه الزيادة وقال : إنها لم تثبت ، فيجب تكذيب ناقلها ، ولو صحت لكان تأويلها أهون من مكابرة أمور قطعية لا تصادم أصلا من أصول الشريعة انتهى . وقد تولى الرد عليه ابن بريزة بأنه سلم دعوى الفلاسفة وزعم أنها لا تصادم الشريعة مع أنها مبنية على أن العالم كرى الشكل ، وظاهر الشرع يعطى خلافه ، لأن الكسوف أثر الإرادة القديمة وفعل الفاعل المختار فيخلق في هذين الجرمين النور متى شاء والظلمة متى شاء من غير توقيف على سبب . والحديث قد ثبت عن غير واحد من أهل العلم وهو ثابت من حيث المعنى أيضاً لأن النورية والإضاءة من عالم الجمال الحسى ، فاذا تجملت صفة

خرق العادة ، واقتطاع المسببات عن أسبابها إذا وقع شئ غريب ، حدث عندهم الخوف ^(١) لقوة اعتقادهم في فعل الله تعالى ما شاء . وذلك لا يمنع أن يكون ثمة أسباب تجري عليها العادة إلى أن يشاء الله تعالى خرقها . ولهذا كان النبي ﷺ عند اشتداد هبوب الريح ، يتغير ، ويدخل ، ويخرج ^(٢) ، خشية أن تكون كريح عاد ، وإن كان هبوب الريح موجوداً في العادة

الجلال انطمست الأنوار لهيبته . ويؤيده قوله تعالى ﴿ فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا ﴾ والشارح في عبارته توجيه كلام أهل الهيئة وفيه نظر

(١) قوله : حدث عندهم الخوف ، أقول : هذا إن سلم دل على أن التخويف والخوف إنما هو لبعض الأئمة وهم أهل المراقبة ، وعبرة الحديث عامة لتخويف العباد جميعاً

(٢) قوله : ولهذا كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عند اشتداد الريح ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه الطبراني وغيره من حديث ابن عباس بلفظ : كان إذا هاجت الريح استقبلها بوجهه وجثا على ركبتيه ومد يديه وقال : اللهم أسألك من خير هذه الريح وخير ما أرسلت به ، وأعوذ بك من شرها وشر ما أرسلت به . اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذاباً . اللهم اجعلها ريحاً ولا تجعلها رياحاً ، ومراد الشارح أنه تعالى يرسل الريح في العادة لا العذاب ، بل يرسلها لواقع أو رحمة ، وقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يخشى أن تكون عذاباً كما أرسلت على عاد ، وذلك بخرق الله للعادة ، فإن العادة أن يرسلها غير عذاب ، فكان يخشى صلى الله عليه وآله وسلم أن يخرق الله العادة فيرسلها عذاباً لشدة مراقبته لله تعالى ولأفعاله كذلك كسوف الشمس وإن كان له أسباب معروفة للحساب فقد يخرق الله العادة ويجعله مبادىء قيام الساعة فيحصل الخوف كما في هبوب الرياح ، وأقول : فرق بين المشبه والمشبه فإن الله تعالى قد عرفنا بالأميرين في الريح بأنها تكون رحمة وقد تكون عذاباً ، فتحصل الخشية عند هبوبها ، بخلاف الكسوف فإنه لم يعرفنا إلا أن يكون تخويفاً ، ولم يعرفنا أنه يكون لأجل الحساب . نعم لو ثبت عن الشارح ما ثبت في الريح وقلنا به وحملناه عليه ، ومعلوم أنه صلى الله

والمقصود بهذا الكلام أن يُعلم أن ما ذكره أهل الحساب من سبب الكسوف لا ينافي كون ذلك مخوفاً لعباد الله تعالى . وإنما قال النبي ﷺ هذا الكلام ، لأن الكسوف كان عند موت ابنه إبراهيم . فقيل : إنما كسفت لموت إبراهيم . فرد النبي ﷺ ذلك

وقد ذكروا أنها إذا صليت صلاة الكسوف على الوجه المذكور ، ولم تنجل الشمس إنما لا تعاد على تلك الصفة . وليس في قوله ، فصلوا وادعوا حتى ينكشف ما بكم ، ما يدل على خلاف هذا ، لو جهين :

أحدهما : أنه أمر بمطلق الصلاة ، لا بالصلاة على هذا الوجه المخصوص . ومطلق الصلاة سائغ إلى حين الانجلاء .

الثاني : لو سلمنا أن المراد الصلاة الموصوفة بالوصف المذكور لكان لنا أن نجعل هذه الغاية لمجموع الأمرين (١) - أعنى الصلاة والدعاء - ولا يلزم من كونهما . غاية لمجموع الأمرين : أن تكون غاية لكل واحد منهما على انفراده ، فجاز أن يكون الدعاء ممتداً إلى غاية الانجلاء بعد الصلاة على الوجه المخصوص مرة واحدة ويكون غاية للمجموع

* * *

١٤٥ - الحديث الثالث : عن عائشة رضي الله عنها : أنها قالت « خَسَفَتْ

عليه وآله وسلم كان يقول في ربح يفزع عند هيجانها . اللهم اجعلها رحمة ولا تجعلها عذاباً ، لأنها قد عرفت بالأمرين ، وأما الكسوف فإنه أخبر بأنه تخويف لا غير وأمر العباد أنهم إذا رأوه صلوا ودعوا حتى ينكشف ما بهم في كل كسوف انفق

(١) قوله « لمجموع الأمرين » ، أقول : الاحتمالات ثلاثة : أن يكون غاية لها معاً ، غاية للصلاة على انفرادها ، غاية لله على انفراده ، والأظهر عوده إلى الكل وتخصيص أحد الأمرين دون الآخر لا بد له من دليل . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فصلوا مطلق يصدق على الكسوف وهي الأقرب هنا وعلى غيرهما من النوافل

الشمسُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَصَلَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالنَّاسِ ، فَأَطَالَ
الْقِيَامَ ، ثُمَّ رَكَعَ ، فَأَطَالَ الرَّكُوعَ ، ثُمَّ قَامَ ، فَأَطَالَ الْقِيَامَ - وَهُوَ دُونَ
الْقِيَامِ الْأَوَّلِ - ثُمَّ رَكَعَ ، فَأَطَالَ الرَّكُوعَ - وَهُوَ دُونَ الرَّكُوعِ الْأَوَّلِ - ثُمَّ
سَجَدَ فَأَطَالَ السُّجُودَ ، ثُمَّ فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ الْأُخْرَى مِثْلَ مَا فَعَلَ فِي الرَّكْعَةِ
الْأُولَى ، ثُمَّ انْصَرَفَ ، وَقَدْ تَجَلَّتِ الشَّمْسُ ، نَخَبَ النَّاسِ ، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى
عَلَيْهِ ، ثُمَّ قَالَ : إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ ، لَا يَخْسِفَانِ لِمَوْتِ
أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ ، فَإِذَا رَأَيْتُمَا ذَلِكَ فَادْعُوا اللَّهَ وَكَبِّرُوا ، وَصَلُّوا وَتَصَدَّقُوا ،
ثُمَّ قَالَ : يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ، وَاللَّهِ مَا مِنْ أَحَدٍ أَغْيَرُ مِنَ اللَّهِ ^(١) أَنْ يَزِنِي عَبْدُهُ أَوْ
تَزِنِي أُمَّتُهُ . يَا أُمَّةَ مُحَمَّدٍ ، وَاللَّهِ لَوْ تَعْلَمُونَ مَا أَعْلَمُ لَضَحِكْتُمْ قَلِيلًا وَلَبَسَكُمُتُمْ
كَثِيرًا ،

وفي لفظه « فَاسْتَكْمَلَ أَرْبَعَ رَكَعَاتٍ وَأَرْبَعَ سَجَدَاتٍ »

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب صلاة الكسوف قال « أغير من الله ،
أقول : جوز ابن السيد في « أغير » الرفع والنصب ، فإن جعلت « ما » تيمية رفعته ،
وإن جعلتها خجازية نصبته و « من » زائدة تؤكد في الوجهين ، ويجوز مع فتح راء
أغير كونها في موضع جر على الصفة لأحد على الموضع والخبر محذوف على الوجهين
كأنه قيل : ما أحد أغير من الله موجود . وأغير أفعل تفضيل من الغيرة بفتح الغين
المعجمة قال الطيبي وجه اتصال هذا بقوله « ادعوا الله الخ » أنهم لما أمروا برفع البلاء
بالدعاء وما ذكر معه ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلاء
وخص منها الزنا بالذكر لأنه أعظمها في ذلك . قلت : ويظهر في تخصيص الزنا تسكته
سرية كنت أيضا كتبها على هامش نسختي من فتح الباري ، وذلك أنه قد ثبت أنه

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : ما يتعلق بلفظ الخسوف ، بالنسبة إلى الشمس ، وإقامة هذه الصلاة في جماعة . وقد تقدم

الثاني : قولها ، فأطال القيام ، لم نجد فيه حداً . وقد ذكروا أنه نحو من سورة البقرة لحديث آخر ورد فيه ^(١) . وقولها ، فأطال الركوع ، لم نجد فيه حداً . وذكر أصحاب الشافعي أنه نحو من مائة آية . واختار غيرهم عدم التحديد إلا بما لا يضر بمن خلفه .

وقولها ، ثم قام فأطال القيام ، وهو دون القيام الأول ، يقتضي أن سنة هذه الصلاة تقصير القيام الثاني عن الأول . وقد تقدم قول من استحب ذلك في جميع الصلوات . وكان السبب فيه أن النشاط في الركعة الأولى يكون أكثر ، فيناسب التخفيف في الثانية ، حذراً من الملل . والفقهاء اتفقوا على القراءة في هذا القيام الثاني - أعني الذين قالوا بهذه الكيفية في صلاة الكسوف - وجمهورهم على قراءة الفاتحة فيه ^(٢) ، إلا بعض أصحاب مالك وكأنه رآها ركعة واحدة ، زيد فيها ركوع . والركعة الواحدة لا تُتلى الفاتحة فيها . وهذا يمكن أن يؤخذ من الحديث ، على ما سنبه عليه في مواضعه

لا يزني العبد حين يزني وهو مؤمن ، وأن الإيمان يفارقه ويكون كالظلة ، وقد ثبت أن الإيمان نور في القلب ، فكما أن الشمس فارقتها نورها بالكسوف فليحذر العبد المؤمن أن يتعرض لزوال نور قلبه وخسوفه ، والشئ بالشئ يذكر

(١) قوله ، لحديث آخر ورد فيه ، أقول : قدمنا لفظه بطوله في الحاشية ، وأما أنه يريد بعد الركوع تطويلاً فلم نجده كما وجدناه بعد القيام ، وكذلك حديث عائشة هذا ، إلا أنه قد تقدم حديث ، إن صلاته صلى الله عليه وآله وسلم كانت قريباً من السواء ، هو عام لكل الصلوات فيراعى تطويل الأركان إذا طال القيام

(٢) قوله ، وجمهورهم على قراءة الفاتحة فيه ، أقول : في شرح مسلم للنووي ما لفظه : اتفق العلماء على أنه يقرأ الفاتحة في القيام الأول من أول كل ركعة ،

الثالث : قولها ، ثم سجد فأطال السجود ، يقتضى طول السجود فى هذه الصلاة .
وظاهر مذهب الشافعى : أن لا يطول السجود فيها ^(١) . وذكر الشيخ أبو إسحاق
الشيرازى عن أبي العباس بن سريج أنه يطيل السجود ، كما يطيل الركوع . ثم قال :
وليس بشئ . لأن الشافعى لم يذكر ذلك ، ولا نقل ذلك فى خبر . ولو كان قد أطال
لنقل ، كما فى القراءة والركوع

واختلفوا فى القيام الثانى ، فذهبنا ومذهب مالك وجمهور الصحابة ^(٢) أنه لا تصح إلا
بقرامتها فيه ، وقال محمد بن سلة من المالكية لا تقرأ الفاتحة فى القيام الثانى انتهى .
فأفاد بأن صحة الصلاة تتوقف على قرامتها فى الثانية وأفاد تعيين القائل بأنها لا تقرأ
(١) قوله : أن لا يطول السجود فيها ، أى : وقيل بل الذى شرع فيه التطويل
هو الذى شرع تكراره كالقيام والركوع ، ولم تشرع الزيادة فى السجود فلا يشرع
تطويله نقله فى فتح البارى . ثم قال : وهو قياس فاسد الاعتبار أى فى مقابلة النص .
قلت : إلا أن عبارة الفتح مقلوبة ، والصواب أن يقال : الذى شرع تكرره شرع
تطويله وأن القائل بذلك جعل مشروعية التكرار أصلاً لشرعية الإطالة كما صرح به
آخر العبارة قال : وأبدى بعضهم فى مناسبة التطويل فى القيام والركوع دون السجود
بأن القائم والراكع يمكنه رؤية الانجلاء بخلاف الساجد فإن الآية علوية فناسب طول
القيام لها بخلاف السجود لأن فى السجود استرخاء الأعضاء فقد يفضى إلى النوم ، قال
الحافظ بعد هذا : وكل هذا مردود بثبوت الأحاديث الصحيحة بتطويله فقوله أن لا يطول
السجود فيها أقول : قال فى شرح مسلم أيضاً قال جمهور أصحابنا لا يطول بل يقتصر
على مقدار السجود فى سائر الصلوات ، وقال المفتون منهم تستحب إطالته نحو الركوع
الذى فعله ، وهذا هو المنصوص للشافعى فى البويطى وهو الصحيح للأحاديث الصحيحة
فى ذلك . انتهى وبه تعرف ما فى قول أبي إسحق أنه لم يذكر الشافعى ذلك ، والنوى

(١) قلت : وهو المنصوص عن أحمد رحمه الله .. فائدة من دخل فى صلاة الكسوف
بعد الركوع الأول وفعل الثانى والثالث مثلاً فاتته الركعة . ومن دخل فى الركعة الثانية بعد
الركوع الأول فاتته الصلاة

قلنا : بل نقل ذلك في أخبار ، منها حديث عائشة رضى الله عنها هذا . وفي حديث آخر عنها أنها قالت « ما سجد سجوداً أطول منه ، وكذلك نقل تطويله في حديث أبا موسى ، وجابر بن عبد الله

الرابع قولها « ثم فعل في الركعة الثانية مثلاً فعل في الركعة الأولى ، وقد حكى في الركعة الأولى أن القيام الثانى دون القيام الأول . وأن الركوع الثانى دون الركوع الأول . ومقتضى هذا التشبيه أن يكون القيام الثانى دون القيام الأول ، وأن الركوع الثانى دون الركوع الأول . ولكن هل يراد بالقيام الأول الأول من الركعة الأولى ، أو الأول من الركعة الثانية ؟ وكذلك في الركوع إذا قلنا دون الركوع الأول ، هل يراد به الأول من الركعة الأولى ، أو الأول من الركعة الثانية ؟ تكلموا فيه . وقد رجح أن المراد بالقيام الأول الأول من الركعة الثانية ^(١) والركوع الأول الأول من الثانية أيضاً . فيكون كل قيام وركوع دون الذى يليه ^(٢)

أثبت في نقل مذهب الشافعى وقد عزاه إلى رواية البويطى ، فأبو اسحق لم يعلم نص الشافعى هناك كما لم يعلم أحاديث إطالة سجوده صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد رد عليه الشارح الثانى دون الأول

(١) قوله « وقد رجح أن المراد بالقيام الأول الأول من الركعة الثانية ، أقول : وجه الترجيح أن الراوى قال بهذه المقالة في الركعة الأولى ، وأنه قال فيها وهو دون القيام الأول ، وقال في ركوعها وهو دون الركوع الأول ، وهذه قطعاً ما أراد بها إلا قيامها الأول وركوعها الثانى ، فكذلك أراد في الثانية بالنسبة إليها نفسها

(٢) قوله « دون الذى يليه ، أقول : فيؤخذ منه أن القيام الأول في الركعة الثانية دون القيام الثانى من الركعة الأولى ، لأن القيام الأول من الثانية هو الذى ولى القيام الثانى من الركعة الأولى فيؤخذ منه أنه يصح أن يراد بقوله في الركعة الثانية دون القيام الأول كما في لفظ رواية ابن عباس التى قدمناها فانه قال « ثم رفع ، أى من سجوده من الأولى ، فقام قياماً طويلاً وهو دون القيام الأول ، أى الثانى من الركعة الأولى لأنه الذى يليه ولم يتخلل بينهما إلا السجود الأول فهو أول بالنسبة إلى أولى

الخامس : قولاه ، فخطب الناس فحمد الله وأثنى عليه ، ظاهر في الدلالة على أن لصلاة الكسوف خطبة . ولم يرد ذلك مالك ^(١) ولا أبو حنيفة . قال بعض أتباع مالك : ولا خطبة ، ولكن يستقبلهم ويذكرهم . وهذا خلاف الظاهر من الحديث ، لا سيما بعد أن ثبت أنه ابتداء بما مُتبتداً به الخطبة من حمد الله والثناء عليه ^(٢) . والذي ذكر من العذر عن مخالفة هذا الظاهر ضعيف ، مثل قولهم : إن المقصود إنما كان الإخبار . أن الشمس والقمر آيتان من آيات الله ، لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته . للرد على من قال ذلك في موت إبراهيم . والإخبار بما رآه من الجنة والنار ، وذلك يخصه . وإنما استضعفناه لأن الخطبة لا تنحصر مقاصدها في شيء معين ، بعد الإتيان بما هو المطلوب منها من الحمد والثناء والموعظة ^(٣) . وقد يكون بعض هذه الأمور داخلاً في مقاصدها ، مثل ذكر الجنة والنار ، وكونها من آيات الله . بل هو كذلك جزماً

الثانية وإن كان ثانياً بالنسبة إلى أول الأولى ، وحينئذ تعرف أنه لم يرد بقوله « دون القيام في الثانية ، إلا القيام في الركعة الأولى قطعاً إذ لا أول للثانية إلا هذا الذي وصفه بأنه دون القيام الأول ، وإنما يتردد الكلام في قوله « الأول ، هل يراد به الأول الحقيقي في الأولى وهو أول قيام فيهما أو يراد الأول الإضافي أي بالنسبة إلى أول قيام في الثانية ، وقد رواه الإسماعيلي بلفظ الأول في الأولى يطول ، قال في الفتح : وفيه دليل لمن قال إن القيام الأول من الركعة الثانية يكون دون القيام الثاني من الركعة الأولى . انتهى . وهذا يدل للاحتمال الإضافي والتفصيل في رواية ابن عباس ، وأما رواية عائشة فقد أجملت في المعاني ، وإذا سمعت هذا علمت ما في الترجيح الذي ذكره الشارح

(١) قوله « ولم يرد ذلك مالك ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : مع أنه روى الحديث وذكر فيه الخطبة

(٢) قوله « حمد الله وأثنى عليه ، أقول : فانه بهذا اللفظ في البخاري « فحمد الله وأثنى عليه ، وزاد النسائي أنه عبد الله ورسوله

(٣) قوله « من الحمد والثناء والموعظة ، أقول : وقد سماه الصحابة خطبة ، ففي البخاري : قالت عائشة وأسماء خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وبالجملة دفع

السادس : قوله ، فاذا رأيتم ذلك فادعوا الله ، وكبروا وصلوا وتصدقوا ، اختلف الفقهاء في وقت صلاة الكسوف . فقيل : هو ما بعد حل النافلة إلى الزوال ^(١) وهو ظاهر مذهب مالك ، أو أصحابه . وقيل : إلى ما بعد صلاة العصر ^(٢) . وهو في المذهب أيضاً . وقيل : جميع النهار ، وهو مذهب الشافعي ، ويستدل بهذا الحديث ، فانه أمر بالصلاة إذا رأى ذلك . وهو عام في كل وقت ^(٣) . وفي الحديث دليل على استحباب الصدقة عند المخاوف ، لاستدفاع البلاء المحذور

السابع : قوله ، ما من أحد أغير من الله من أن يزني عبده أو تزني أمته ، المنزهون لله تعالى عن سمات الحدث ومشابهة المخلوقين بين رجلين : إما ساكت عن التأويل ، وإما مؤول ^(٤) ، على أن يراد شدة المنع والحماية من الشيء .

كونها خطبة غريب جداً لا أدري ما الحامل عليه ، ولم ير لهم عذراً إلا ما اعتذر به للحنفية صاحب الهداية حيث قال : ليس في الكسوف خطبة لأنه لم ينقل انتهى . ولا يخفى أنه تقصير في الاطلاع على ما ثبت فيها من الروايات

(١) قوله ، فقيل ما بعد حل النافلة إلى الزوال ، أقول : فيجعلوها ابتداء وهو من بعد ارتفاع الشمس قدر ربح ، وانتهاء وهو الزوال ، وظاهره إذا كسفت من بعد الزوال فلا صلاة كسوف ، وهو تقييد لانتهاء الصلاة بلا دليل

(٢) قوله ، وقيل إلى ما بعد صلاة العصر ، أقول : هذا الانتهاء ، والابتداء كالقول الأول ، وكان هذا القائل لاحظ وقت الكراهة للصلاة بعد العصر ، لكن كان عليه استثناء وقت الزوال

(٣) قوله ، وهو عام في كل وقت ، أقول : لكن أحاديث النهي عن الصلاة في الثلاثة الأوقات عامة أيضاً إلا أن يدعى أن النادر هو هنا صلاة الكسوف لا يشملها العام . وفيه بحث في الأصول ، ولم يتعرض لذكر وقت صلاة كسوف القمر وكأنه تركه لكون الليل كله محل صلاة لا وقت كراهية فيه

(٤) قوله ، إما ساكت عن التأويل الخ ، أقول : إذا وردت صفة =

== من صفات الله تعالى موهمة بمشابهة المخلوقين كورود لفظ اليد والعين ونحوهما ومنه الغيرة فانه هنا أثبتنا له تعالى ليس بزيادة على غيره العباد فانه اختلف العلماء في تلك الصفة هل يؤمن بها مع القطع بأنه تعالى ليس كمثل شيء في صفاته ولا ذاته ويوكل معرفة كیفيتها وكيفية تعلّقها به تعالى إلى الله ونجربها على ما أجزاها الله تعالى ورسوله عليه من غير تأويل ولا تكليف ، وهذا يقال له التفويض (١) وهو مذهب سلف الأمة ويقال له الطريق الأسلم ، والتأويل طريقة المتأخرين ويقال الطريق الأعلم ، والحق أن الأولى بالمؤمن هي الطبقة الأولى ، فانه لا يحيط بالصفة وكيفيتها إلا من أحاط بكيفية ذات الموصوف ، وقد ثبت فيه قوله تعالى ﴿ ولا يحيطون به علماً ﴾ وطريقة التأويل غايتها الحمل على المجاز كما بينه الشارح المحقق هنا ، وكونه المراد أمر غير مقطوع به ، وإنما هو تخمين وتبخيخ ، وما أحسن ما قاله ابن القيم في شرح منازل السائرين حيث قال صاحب المنازل في الصفات : إنه لا بد من إثباتها باسمها من غير تشبيه ، ونفى التشبيه عنها من غير تعطيل ، وإلا ينس من إدراكها واتقن تأويلها ، هذا لفظ المنازل ، فقال ابن القيم : تضمن كلامه ثلاثة أشياء أحدها إثبات تلك الصفة فلا نقابلها بالنق والانسكار . والثاني لا يتعدى بها اسمها الخاص الذي سماها الله بل يحترم الاسم كما تحترم الصفة فلا تعطل الصفة ولا يغير اسمها ولا يغيرها اسماً آخر . الثالث عدم تشبيهها بصفات المخلوقين ، فان الله تعالى ليس كمثل شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا أفعاله . وقوله وإلا ينس من إدراك كنهها واتقن تأويلها يعني أن العبد قد ينس من معرفة كنه الصفة وكيفيتها ، وأنه لا يعرف كيف الله إلا الله ، ولا يقدر في الإيمان بها ولا معرفة معانيها فالكيفية وراء ذلك ، كما أنا نعرف ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ولا نعرف كيفيته مع القرب ما بين المخلوق والمخلوق ، فمعجزنا عن معرفة كيفية الخالق وصفاته أعظم انتهى . واعلم أنه ليس الكلام في الصفات التي فيها الإيهام كما ذكروا بل صفاته تعالى تخالف صفات عباده فهو قادر وعالم وموجود ، وليس قدرته

(١) أي تفويض الكيفية مع إثبات الحقيقة لله تعالى ، وهذا مذهب أهل السلف الصالح وهو أسلم وأعلم وأحكم ، وليست مع المتأخرين إلا سفاسف وترهات لا تجدى قتيلاً . انظر الحوية لشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله

لأن الغائر على الشيء مانع له (١)، وحام منه . فالمنع والحماية من لوازم الغيرة . فأطلق لفظ الغيرة ، عليهما من مجاز الملازمة ، أو غير ذلك من الوجوه السائغة في لسان العرب والأمر في التأويل وعدمه في هذا قريب عند من يسلم التنزيه . فانه حكم شرعى أعني الجواز وعدمه . ويؤخذ كما تؤخذ سائر الأحكام ، إلا أن يدعى المدعى أن هذا الحكم ثبت بالتواتر عن صاحب الشرع - أعنى المنع من التأويل - ثبوتاً قطعياً . فنخصه يقابله حينئذ بالمنع الصريح . وقد يتعدى بعض خصومه إلى التكذيب

القصيح

الثامن : قوله : والله لو تعلمون ما أعلم الخ (٢) ، فيه دليل على ترجيح مقتضى

كقدرة العبيد ولا علمه كعلمهم ولا وجوده كوجودهم بل علمه أزلى أبدي لا يتغير ، ولا هو عن تعلم بل ذاتي ، وعلم العباد متغير متبدل كسبي . وقدرته أزلية ذاتية يقدر بها على كل شيء ، وقدرة العباد بخلاف ذلك . ووجوده أزلى أبدي ووجود العباد مشوب بعدم يسبقه ويلحقه عدم وقيس عليه سائر صفاته . وإذا عرفت هذا فكل صفاته يجب الإيمان بها من غير تكليف ولا تشبيه ولا تأويل . وقد بسط هذا المعنى ابن تيمية في بعض رسائله

(١) قوله : لأن الغائر على الشيء مانع منه ، أقول : الغيرة كما في النهاية الحية والأنفة انتهى . ومعلوم أن المنع من لوازم الأنفة ، فهو من المجاز المرسل ، وقريبته عقلية ، ويحتمل وجوهاً آخر ، فهذا المصحح للبجاز . وأما المرجح له على الحقيقة فعقلي أيضاً هو معرفة العقل أنه تعالى ليس كمثل شيء ، وإطلاق الغيرة الحقيقية لأنها الأصل في الإطلاق ، ولكن كيفية تعقلها بذاته هو الأمر المجهول لنا ، ولم نخاطب به حتى تبين معرفة كيفيةها ، كما أن الواجب علينا الإيمان بالله مع جهلنا لكنهنه عز وجل

(٢) قوله : لو تعلمون ما أعلم ، أقول : أبهم المعلوم تعظيماً لشأنه ، واختلف العلماء في تفسيره على ثلاثة أقوال : الأول لو تعلمون ما أعلم من عظم قدرة الله وانتقامه من أهل الإجرام . الثاني لو دام عليكم كما دام على ، لأن علمه صلى الله عليه وآله وسلم متواصل بخلاف غيره . الثالث لو تعلمون أى من سعة رحمة الله تعالى

الخوف ، وترجيع التخويف في الموعظة على الإشاعة بالرخص لما في ذلك من التسبب إلى تسامح النفوس ، لما جبلت عليه من الإخلاد إلى الشهوات ^(١) . وذلك مرض خطر . والطبيب الحاذق يقابل العلة بضدها ، لا بما يزيدها

وحله وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك . ذكر الأوجه الحافظ في فتح الباري . قلت : والاول أظهرها وأنسبها بقوله لبكيتم الخ . وأما الثاني فانه لا يناسب المقام قطعاً ، لأن معناه لو دام علمكم كدوام علمي لبكيتم الخ . لكنه لما يدوم علمكم ، إذ ذلك خصصته بي فاتم معذرون عن البكاء إذ لا يكون إلا لمن دام علمه وتواصل . وهذا يناق الحادثة وهي الكسوف وأنه تخويف ، وينافي الغرض من وعظهم وتخويفهم كما لا يخفى . وأما الثالث فلأن العلم بسعة رحمة الله لا يناسبه « لبكيتم » ، ولا يوافق مقام التخويف ، كيف وقد قيل معنى القلة في قوله « لضحكتم قليلاً ، العدم ، والتقدير لتركتم الضحك أو لم يقع منكم إلا نادراً لغلبة الخوف واستيلاء الحزن . فان قلت : قد علم صلى الله عليه وآله وسلم ما يوجب أن يكثّر بكاءه ويقل ضحكه ، ولم يكن كذلك . قلت : لم أجد هذا السؤال ولا جوابه لأحد ، ولعله يقال : بل قد كان كذلك ، فقد ثبت في شمائله صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان متواصل الأحزان دائم الفكرة ، وقد كان يصلي ولصدره أزيز كأزيز المرجل . وليس المراد من البكاء في الحديث سفح الدموع دائماً ، بل حال أهل الحزن والإشفاق . ويحتمل أن لو تعلون ما أعلم مع ما أتم عليه من ضعف الصبر والاحتمال لكان منكم ذاك ، وأما أنا فان الله أيدني بالصبر والاحتمال ومعرفة سعة الرحمة فلم يقع مني ذلك نظير قول من قال :

لو شئت أن أبكى دماً لبكيته ... ولكن ساحة الصبر أوسع

أى عندى أسباب البكاء لكن ساحة صبرى منعت منه

(١) قوله « لما جبلت عليه من الإخلاد إلى الشهوات » ، أقول : الطباع بأصلها مائلة إلى شهواتها وإيثارها نظراً إلى النفع العاجل ، فأرسل الله الرسل معرفة لها بما ينفعها وخوفة لها عما يضرها ، وتخويفها وزجرها أولى من فتح باب الرجاء وسعة

التاسع : قوله في لفظ « فاستكمل أربع ركعات وأربع سجعات ، أطلق » الركعات ، على عدد الركوع . وجاء في موضع آخر « في ركعتين ، وهذا الذي أشرنا إليه أنه متمسك من قال من أصحاب مالك : إنه لا يقرأ الفاتحة في الركوع الثاني ، من حيث إنه أطلق على الصلاة « ركعتين »^(١) ، والله أعلم

الرحمة لأنها بأصلها مائلة إلى الرجاء والرحمة ، فلو فتح لها هذا الباب مع ما في طباعها لتوفرت على شهواتها ومضارها ، ولذا قال من نظر إلى مجرد سعة رحمة الله تعالى :

تكثر ما استطعت من الخطايا فانك بالغ رباً غفورا
تعض ندامة كفيك مما تركت مخافة الناس السرورا

ولذا قيل في قوله تعالى ﴿ لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت ﴾ إنها لما كانت النفس مائلة إلى شهواتها ، وعندها باعث طبيعي في طلبها ووازع أصلي ، عبر عن ذلك بالاكتساب الدال على الرغبة والاجتهاد في تحصيل ما هو من شهواتها ولذاتها ، ولما كانت متباعدة عن أفعال الخير وما ينفعها آجلا عبر عنه بالكسب ، لأنه ليس لها انبعاث إليه كلى ولا اجتهاد في تحصيله ، وقد قيل : النكسة غير ذلك ، وهى أنه تعالى - لسعة رحمته وفضله وعفوه - لا يؤاخذ العبد إلا بما اجتهد في تحصيله من شهواته وتعمدها وبالغ في الاتصال بها ، وأما في جانب الحسنات التي له أجرها فانه تعالى يقبل منه ما فعله ولو بغير اجتهاد وسعى وطلب ، ولذا ورد أنه إذا هم بسيئة ولم يعملها كتبت له حسنة ، فالوجه الأول ناظر إلى حال العبد وهيمته وجبلته ، والثاني ناظر إلى سعة رحمة الرب وكرمه ، ولكل وجه ، وهذا دخيل فيما نحن فيه

(١) قوله « من حيث إنه أطلق على الصلاة ركعتين ، أقول : قد تقرر أن الفاتحة لا تكون في كل ركعة مرتين ، وهذا مأخذ جيد ، فانهما ركعتان وإن أطلق على كل واحد من الركوعات ركعة ، فانهم اتفقوا على كونها ركعتين ، إنما اختلفوا في عدد الركوعات في كل ركعة لا غير ، ولا قائل إنها أربع ركعات ، وإن المراد بالركعة

١٤٦ - الحديث الرابع : عن أبي موسى الأشعري رضى الله عنه قال

« خَسَفَتِ الشَّمْسُ عَلَى زَمَانٍ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَقَامَ فِرْعَا^(١) يَخْشَى أَنْ تَكُونَ السَّاعَةُ^(٢) ، حَتَّى أَتَى الْمَسْجِدَ . فَقَامَ ، فَصَلَّى بِأَطْوَلِ قِيَامٍ وَرُكُوعٍ وَتُسْجُودٍ ، مَا رَأَيْتُهُ يَفْعَلُهُ فِي صَلَاتِهِ قَطُّ ، ثُمَّ قَالَ إِنَّ هَذِهِ آيَاتِ اللَّهِ الَّتِي يُرْسِلُهَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَا تَكُونُ لِمَوْتِ أَحَدٍ وَلَا لِحَيَاتِهِ . وَلَكِنَّ اللَّهَ يُرْسِلُهَا يُخَوِّفُ بِهَا عِبَادَهُ ، فَإِذَا رَأَيْتُمْ مِنْهَا شَيْئًا فَافْرَعُوا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَدُعَائِهِ وَاسْتَغْفَارِهِ »

في قول الراوى أربع ركعات حقيقة الركعة ، بل هو مجاز عند الجميع من إطلاق الجزء على الكل

(١) (الحديث الرابع) أى من أحاديث باب صلاة الكسوف قال « فِرْعَا » أقول : بكسر الزاى صفة مشتقة ونصب على الحال ، ويجوز فتحها على أنها مصدر وصف به مبالغة ، ووجه فِرْعَا ما ذكره الراوى من خشيته صلى الله عليه وآله وسلم أنها الساعة . وقال القاضى عياض : يحتمل أن يكون الفِرْع بمعنى المبادرة إلى أفعال الخير ، ويدل له قوله « فافزعوا إلى ذكر الله » . انتهى

(٢) قوله « أن تكون الساعة » أقول : برفع الساعة ، على أنها اسم كان على أنها تامة ، أو نائصة خبرها محذوف ، أى يخشى أن تكون الساعة حضرت ، ويجوز نصبها على أنها خبر كان واسمها ضمير يعود إلى الخسوف الدال عليه خسفت أى يخشى أن يكون الخسوف الساعة . وقد استشكل هذا بأن للساعة مقدمات كثيرة لم تكن وقعت منها طلوع الشمس من مغربها وخروج الدابة والدجال وغير ذلك ، وأجيب بخمسة أجوبة^(١) : الأول أن ذلك كان قبل إعلام الله له بالآيات . وتعقب بأن قصة الكسوف متأخرة جداً ، فإن موت إبراهيم كان فى العاشرة من الهجرة . الثانى خشى صلى الله عليه وآله وسلم أن يكون الكسوف بعض مقدمات الساعة ، قال الحافظ

(١) بل سنة كما سيوضحها

استعمل « الخسوف » في الشمس كما تقدم . وقوله « فرعاً يخشى أن تكون الساعة » فيه إشارة إلى ما ذكرنا من دوام المراقبة لفعل الله ، وتجريد الأسباب العادية عن تأثيرها لمسبباتها (١)

وفيه دليل على جواز الإخبار بما يوجب الظن من شاهد الحال ، حيث قال « فرعاً يخشى أن تكون الساعة » مع أن الفرع محتمل أن يكون لذلك ، ومحتمل أن يكون لغيره ، كما خشي ﷺ من الريح أن تكون كريح قوم عاد . ولم يخبر عن النبي ﷺ بأنه كان سبب خوفه . فالظاهر أنه بنى على شاهد الحال أو قرينة دلته عليه

ابن حجر ، إنه أقرب الأجوبة ، الثالث أن الراوى ظن أنه صلى الله عليه وآله وسلم خشى أن تكون الساعة وليس كما ظن ، واستبعد بأن حسن الظن بالصحابي يقتضى بأنه لا يجزم بذلك إلا عن توقيف . قلت : بل الظاهر أنه قال تظننا منه لا عن توقيف ، وقد أشار الشارح المحقق إلى أن ما قاله ظننا منه ، على أن لك أن تدعى أن أبا موسى لم يكن عرف شرائط الساعة فظن أن فرعه صلى الله عليه وآله وسلم كان لها ، وليس كل أحد من الصحابة أحاط بما جاء به صلى الله عليه وآله وسلم فلا يرد الاشكال أبداً . الرابع أن المراد بالساعة العلامة على أمر من الأمور كموته صلى الله عليه وآله وسلم لا يوم القيامة ، واستبعد أيضاً . الخامس لعله صلى الله عليه وآله وسلم جوز وقوع الممكن - لولا ما علمه الله أنه لا يقع قبل الاشراف - تعظيماً منه لأمر الكسوف ليبين لمن لم يقع له من أمته ذلك كيف يخشى ويفزع ، لا سيما إذا حصل ذلك بعد وجود الاشراف أو أكثرها . السادس لعل حالة استحضار إمكان القدرة غلبت على استحضار تقدم الشروط أن تكون تلك الشروط مشروطة بشرط لم يتقدم ذكره فيقع المخوف بغير أشراف لفقد الشرط ، قيل وهو بعيد

(١) قوله « وتجريد الأسباب العادية عن تأثيرها في مسبباتها » أقول : هذا مبني على صحة كلام أهل الهيئة ، ومبني أيضاً على معرفة الصحابي الراوى للقصد بذلك ، والأمران في حيز المنع سيما الأخير فانه إذا لم يكن مقطوعاً به فهو كالمقطوع به ، فإن الصحابة لا يعرفون علم الهيئة قطعاً ولا عرفه الناس إلا أيام المأمون مع معرفته علوم الفلاسفة

وقوله «كأن طول قيام وركوع وسجود» دليل على تطويله السجود في هذه الصلاة . وهو الذى قدمنا أن أبا موسى رواه . وفي الحديث دليل على أن سنة صلاة الكسوف في المسجد . وهو المشهور عن العلماء . وخير بعض أصحاب مالك بين المسجد والصحراء . والصواب المشهور الأول . فإن هذه الصلاة تنتهى بالانجلاء . وذلك مقتضى لأن يُعنى بمعرفته ومراقبة حال الشمس في الانجلاء . فلولا أن المسجد أرجح لكائن الصحراء أولى ، لأنها أقرب إلى إدراك حال الشمس في الانجلاء وعدمه ^(١) . وأيضاً فإنه يخاف من تأخيرها فوات إقامتها بأن يشرع الانجلاء قبل اجتماع الناس وبروزهم ^(٢) .

وقد تقدم الكلام على قوله عليه السلام «لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» ^(٣) .

(١) قوله «في الانجلاء وعدمه» أقول : والمسجد مع كونه مسقوفاً أبعد من إدراك أى الأمرين عن إدراكهما في الصحراء ، فما اختاره صلى الله عليه وآله وسلم إلا وهو الأولى ، سيما والخروج إلى الصحراء يخشى معه فوات الصلاة

(٢) قوله «بأن يشرع الانجلاء قبل اجتماع الناس وبروزهم» أقول : ظاهره أنها إذا شرعت في الانجلاء فلا تقام الصلاة ، وهو خلاف ظاهر الحديث ، فإنه لا يمنع عن إقامة الصلاة إلا كمال الانجلاء .

(٣) قوله «وقد تقدم الكلام على قوله : لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته» أقول : الذى تقدم هو الكلام على قوله «لموت أحد» فقط ، لأنه اللفظ الذى تقدم في حديث عائشة ، وأما لفظ «لحياته» ، فإنما هو في هذا الحديث ، ولم يذكر الشارح شيئاً في زيادة قوله ولا لحياته ، وقوله هنا إنه رد على من اعتقد ذلك هذا لا يتم إلا على قوله لموت أحد فإنه الذى اعتقده من قال كسفت الشمس لموت إبراهيم ، وأما زيادة «لحياته» فقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : استشكلت هذه الزيادة لأن السياق إنما ورد في حق من ظن أن ذلك لموت إبراهيم ولم يذكر الحياة ، والجواب أن ذكر الحياة دفع توهم من يقول لا يلزم من معنى كونه سبباً للفقدان أن لا يكون سبباً للإيجاد ، فعمم الشارع النبي لدفع هذا التوهم . انتهى بلفظه . وأقول : لا يخفى أن في كلام الحافظ بحثين : الأول أن

وأنه رد على من اعتقد ذلك

القائلين كسفت الشمس لموت إبراهيم جعلوا الكسوف مسبباً عن موته لا سبباً كما قاله الحافظ ، الثاني أن التوهم بالكسوف يكون سبباً للإيجاد فيه البحث الأول ، إذ الكلام في المسبب لا في السبب . ثم إن كون الكسوف سبباً للإيجاد ليس بمعروف عن العرب ولا عن غيرهم ، ولا مناسبة لذلك أصلاً حتى يتوهم ، فانه إنما حصل توهم أن الكسوف سبب عن موت عظيم من عظماء أهل الأرض ، لأن موته حدوث تغير في العالم السفلى يناسبه تغير في العالم العلوى ، وأعظم آيات السماء المشاهدة الشمس والقمر ، فتغير نورهما يناسب توهم أنه لتغير الأرض بموت عظيم من العظماء ، فان موته يحدث في الأرض ظلمة معنوية كما قال أنس رضى الله عنه : لما كان اليوم الذى مات فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أظلم من المدينة كل شيء ، وهو كثير في المرائى والأشعار . وحينئذ يظهر ما تخيلوه وتوهموه من مناسبة الكسوف لموت عظيم من عظماء الأرض ، وأما توهم أنه يكون كسوفهما مسبباً عن إيجاد عظيم من عظماء الأرض مثلاً ، أو خلوصه من علة يخاف عليه منها أو نحو ذلك ، فلا مناسبة لتوهمه أصلاً ، ولا وقع هذا الوهم لأحد ، بل وجوده وعافيته مثلاً تناسب زيادة أنوارهما ، وظهور إشراقهما ، لأن إيجاد العظيم يحدث للأرض وأهلها أنواراً وسروراً ، ولذا أضاءت الأنوار بمولده صلى الله عليه وآله وسلم كما في أحاديث المولد ، وكما قال صاحب الحمزية في صفة مولده :

وأضاءت قصور قيصر بالروم يراها من داره البطحاء
وقد استوفى شراح الحمزية هذا المعنى ، فيناسبه زيادة أنوارهما وإضاءة العالم
كما قيل :

ثلاثة تشرق الدنيا لبعثها شمس الضحى وأبو إسحق والقمر

فجعل من تشرق الدنيا بوجوده ودولته ثالث النيرين ، ولا يعرف عن ذى عقل جعل إيجاد عظيم من عظماء الأرض سبباً لكسوف أحد النيرين . إذا عرفت ما ذكره في التفتيح من النكته أو بطلانه فالذى فتح الله به علينا في بيان نكته زيادة ، ولا

وفي قوله « فافزعوا » إشارة إلى المبادرة إلى ما أمر به ^(١) ، وتنبه على الالتجاء إلى الله تعالى عند المخاوف بالدعاء والاستغفار ، وإشارة إلى أن الذنوب سبب للبلايا والمعقوبات العاجلة أيضاً ، وأن الاستغفار والتوبة سببان للنجاة ، يرجى بهما زوال المخاوف

لحياته ، إلى موت أحد أنه أراد صلى الله عليه وآله وسلم الاستدلال عليهم في رد ما زعموه من أن الكسوف سبب عن موت إبراهيم ، أى كما أنها لا تكشف الحياة أحد ولا يقولونه ولا يتوهمونه ، كذلك لا تنكشف لموته ، فكما أنه لا مناسبة عقلية ولا عادية ولا تخيلية بين الكسوف والحياة كذلك لا يكسفان لموت أحد كما يتخلونه من المناسبة في ذلك ، فكما أن هذا باطل باقراكم فكذلك هنا . وحاصله أنه ساق ما لم يدعوه في نفيه مساق ما ادعوه لكونها سببا في الحكم في النبي . ونظيره ما ذكره أئمة التفسير في قوله تعالى ﴿ فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ﴾ فإنه تعالى نفي الاستقدام أى طلب التقدم مع أنه معلوم عقلا إحالته وأنه لا يتصور طلبه ، وضد إلى نفي التأخر الممكن عقلا إعلاماً بأنه قد صار الممكن كالمحال لبيان إحالته . وحاصله أنه قد يضم الممكن إلى المحال لبيان إحالة الممكن وبضم صلى الله عليه وآله وسلم الرافع إلى غير الواقع لبيان عدم وقوعه ، كذلك هنا ضم ما لم يقولوه ولا تخيلوه في النبي إلى ما قالوه وتخيّلوه لبيان أنهما سواء في الحكم المنفي أحدهما لعدم ادعائهم له ولا تخيله ، والثاني بنى الشارع له ، أى كما أنكم لا تدعون هذا فلا تدعوا هذا

(١) قوله « إشارة إلى المبادرة » أقول : في القاموس فزع إليه قصده ، فالإشارة من الإتيان بالفاء في قوله « فافزعوا » بناء على أنها تفيد التعقيب ولو لم تكن عاطفة ، ولم أرهم صرحوا بذلك إلا في العاطفة . نعم قرينة المقام قاضية بذلك ، وخروجه صلى الله عليه وآله وسلم مبادرة كما قال الراوى كسفت فقام دليل المبادرة ، ولأن المقصود دفع الحادث وطلب كشفه فالمسارعة مقصودة بذلك له

باب الاستسقاء^(١)

١٤٧ - الحديث الأول : عن عبد الله بن زيد بن عاصم المازني قال

« خَرَجَ النَّبِيُّ ﷺ ^(٢) يَسْتَسْقِي ، فَتَوَجَّهَ إِلَى الْقِبْلَةِ يَدْعُو ، وَحَوْلَ رِداءه ، ثُمَّ صَلَّى رَكْعَتَيْنِ ، جَهَرَ فِيهِمَا بِالْقِرَاءَةِ ^(٣) ،
وفي لفظ « إلى المصلى »

فيه دليل على استحباب الصلاة للاستسقاء . وهو مذهب جمهور الفقهاء ، وعند أبي حنيفة لا يصلى للاستسقاء ، ولكن يدعى . وخالفه أصحابه ، فوافقوا الجماعة ^(٤) . وقالوا : تصلى فيه ركعتان بجماعة . واستدل لأبي حنيفة باستسقاء النبي ﷺ على المنبر

(١) (باب الاستسقاء) أقول : هو لغة طلب سقيا الماء من الغير ، للنفس أو للغير . وشرعاً طلبه من الله تعالى عند حصول الجذب على وجه مخصوص

(٢) (الحديث الأول) من حديثي باب الاستسقاء قال ، خرج ، أقول : أى إلى المصلى كما ثبت في الرواية التي أشار إليها

(٣) قوله « جهر فيهما بالقراءة » ، أقول : هذا اللفظ ليس في البخارى فهو من أفراد مسلم ، فكان ينبغي للبصيف التنبيه عليه

(٤) قوله « وخالفه أصحابه فوافقوا الجماعة » ، أقول : قال الطحاوى في معاني الآثار بعد أن ساق أحاديث استسقائه صلى الله عليه وآله وسلم بالدعاء ما لفظه : ذهب قوم إلى أن سنة الاستسقاء هو الابتغال إلى الله عز وجل والتضرع إليه كما في هذه الآثار ، وليس في ذلك صلاة . ومن ذهب إلى ذلك أبو حنيفة ، وخالفه في ذلك آخرون منهم أبو يوسف فقال : بل السنة في الاستسقاء أن يخرج الإمام بالناس إلى المصلى ويصلى بهم هنالك ركعتين ويجهر فيهما بالقراءة ثم يخطب ويحول رداءه فيجعل أعلاه أسفله وأسفله أعلاه

يوم الجمعة . ولم يصل للاستسقاء . قالوا : لو كانت سنة لما تركها ^(١)

وفيه دليل على أن سنة الاستسقاء : البروز إلى المصل

وفيه دليل على استحباب تحويل الرداء في هذه العبادة . وخالف أبو حنيفة في

ذلك ^(٢) . وقيل إن سبب التحويل التفاؤل بتغيير الحال ^(٣) . وقال من احتج

لأبي حنيفة : إنما قلب رداءه ليكون أثبت على عاتقه عند رفع اليدين في الدعاء ، أو

عرف من طريق الوحي تغير الحال عند تغير رداءه

(١) قوله « لما تركها » ، أقول : قد صح استسقاؤه صلى الله عليه وآله وسلم

بالدعاء ، وصح بالخروج إلى الصحراء والصلاة ، فالكل سنة ، فإذا لم يصل واقتصر

على الدعاء فهو أحد أنواع سنة الاستسقاء

(٢) قوله « وخالف في ذلك أبو حنيفة » ، أقول : وكان دليله أنه صلى الله عليه

وآله وسلم لما استسقى بالدعاء لم يحول رداءه وهو كذلك . لكن تحويل الرداء ثبت

مع خروجه وصلاته ، فيحسن أن يقال إنه لو اقتصر المستسقى على الدعاء لم يشرع

له تحويل رداءه ، وكان أبا حنيفة لم تبلغه أدلة صلاة الاستسقاء ففأها ونفى ما فرع

عليها ، ولكن المستدل لأبي حنيفة الذي ذكره الشارح دال كلامه أن أبا حنيفة عرف

التحويل وإنما لم يقل بشرعيته ، والمراد بتحويله الرداء أنه جعل اليمين على الشمال

والشمال على اليمين كما وردت به الروايات ، وعند أبي داود « يجعل عطاؤه اليمين على

عاتقه الأيسر وعطاؤه الأيسر على عاتقه اليمين » ، وعنده أيضاً « استسقى وعليه خيصة

سوداء ، فأراد أن يأخذ بأسفلها فيجعله أعلاها ، فلما ثقلت عليه قلبها على عاتقه ، قلت

ويحول الناس لتحويل الإمام ، لما رواه أحمد بلفظ « وحول الناس معه » . وأما

وقت تحويل الرداء فعند استقباله القبلة ، لما في رواية مالك « وحول رداءه حين

استقبل القبلة » ، وعند مسلم « ولما أراد أن يدعو استقبل القبلة وحول رداءه

(٣) قوله « التفاؤل بتغير الحال » ، أقول : جزم بهذا المذهب ، وكأنه الذي

أشار إليه بقبيل ، قال في فتح الباري : وتعبه ابن العربي بأن من شرط القول أن

لا يقصد إليه . قال : إنما التحويل أمانة بينه وبين ربه ، قيل له حول رداءك لنحول

قلنا : القلب من جهة إلى أخرى ، أو من ظهر إلى بطن ، لا يقتضى الثبوت على العائق . بل أى حالة اقتضت الثبوت أو عدمه في إحدى الجهتين فهو موجود في الأخرى ، وإن كان قد قرب من السقوط في تلك الحال . فيمكن أن يثبت من غير قلب . والأصل عدم ما ذكر من نزول الوحي بتغيير الحال عند تغيير الرداء . والانباع لفعل رسول الله ﷺ أولى من تركه لمجرد احتمال الخصوص ، مع ما عرف في الشرع من محبة النفاؤل

وفيه دليل على تقديم الدعاء على الصلاة ^(١) ، ولم يصرح بلفظ الخطبة . الخطبة عند مالك والشافعي بعد الصلاة . وفيه حديث عن أبي هريرة يقتضيه ^(٢)

حالك . وتعقب بأن الذي جزم به يحتاج إلى نقل ، والذي رده ورد فيه حديث رجاله ثقات أخرجه الدارقطني والحاكم من طريق جعفر بن محمد بن علي عن أبيه عن جابر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم استسقى وحول رداءه ليتحول القحط ، ورجع الدارقطني إرساله . وعلى كل حال فهو أولى من القول بأصل انتهى . قال مالك أن تمنع دعوى ابن العربي أن من شرط الفأل أن لا يقصد بقول القائل :

تمام بما تهوى يكن فلقمنا يقال لشيء كان إلا يحقق

والمقتائل لا بد له من القصد ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم لما أمر بحمله بحلب نافة سأل عن أمم كل واحد وهو لا يعجبه حتى قال أحدهم اسمه يعش ناسر والحلب ، وكذلك كان في أسناره يسأل عن أسماء المحلات فما أعجبه منها نزل به ، والله للنفاؤل وكله عن قصد

(١) قوله : على الصلاة ، أقول : لقوله : ثم صلى ، وأما الخطبة فلم يأت في هذا

الحديث ذكرها

(٢) قوله : وفيه حديث عن أبي هريرة ، أقول : أخرجه أحمد وابن ماجه

ولفظه : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوماً يستسقى ، فصلى بنا ركعتين بلا أذان ولا إقامة ، ثم خطبنا ودعا إلى الله عز وجل ، وحول وجهه نحو القبلة رافعاً يديه ، ثم قلب رداءه ، الحديث . إلا أنه عارض هذه الرواية حديث عبد الله ابن

وفيه دليل على استقبال القبلة عند الدعاء مطلقاً^(١)

وفيه دليل على الجهر في هذه الصلاة^(٢) . والتحويل المذكور في الحديث يكتفى

زيد المازني وفيه ، وبدأ الصلاة قبل الخطبة ، ولما تعارضت الروايتان ذهبت الشافعية والمالكية إلى ترجيح رواية عبد الله بن زيد ، وعن أحمد رواية كذلك ، وعنه رواية أنه يخبر وعليها بوب ابن تيمية في المنتقى فقال : « باب صفة صلاة الاستسقاء وجوازها قبل الخطبة وبعدها ، وساق الروايتين . وسلك الطحاوي في كتابه معاني الآثار في الترجيح مسلماً آخر فقال بعد رواية لحديثين : « إنا نظرنا في ذلك فوجدنا الجمعة فيها خطبة وهي قبل الصلاة ، ورأينا العيدين فيها خطبة وهي بعد الصلاة ، فأردنا أن ننظر في خطبة الاستسقاء بأى الخطبتين هي أشبه فنعطف حكمها على حكمها ، فرأينا خطبة الجمعة فرضاً وصلاة الجمعة لا تجزى إلا بأصابتها ، ورأينا خطبة العيدين ليست كذلك لأن صلاة العيدين تجزى أيضاً وإن لم يخطب ، ألا ترى أن إماماً لو صلى بالناس في الاستسقاء ولم يخطب كانت صلاته مجزئة غير أنه قد أساء في ترك الخطبة ، فكانت بحكم خطبة العيدين أشبه منها بحكم خطبة الجمعة . فالنظر على ذلك أن يكون موضعها من صلاة الاستسقاء مثل موضعها من صلاة العيدين ، ثبت بذلك أنها بعد الصلاة لا قبلها ، وهذا مذهب أبي يوسف . انتهى

(١) قوله « عند الدعاء مطلقاً ، أقول : أما من هذه الرواية فلا دليل على

الإطلاق ، إلا أنه قد ورد في غيره من آداب الدعاء استقبال القبلة

(٢) قوله « على الجهر في هذه الصلاة ، أقول : وعليه بوب البخاري ،

وذكر هذا الحديث . قال الحافظ : استنبط بعضهم من كونه جهر بالقراءة فيهما بالنهار أنها نهارية كالعيد ، وإلا فلو كانت تصلى بالليل لأسر فيها بالنهار وجهر بالليل كمنطلق النوافل انتهى . وقال الطحاوي : دل جهره فيهما بالقراءة فيهما بالنهار أنها كصلاة العيد التي تفعل نهاراً في وقت خاص ، فحكمها الجهر . وكذلك أيضاً صلاة الجمعة هي أيضاً من صلاة النهار ولكنها مفعولة في وقت خاص فحكمها الجهر ، ثبت بذلك أن ذلك حكمها أيضاً وأن التي تصلى بالنهار لا في سائر الأيام ولكن لعارض أو

في تحصيل مسماه بمجرد القلب ^(١) من اليقين إلى اليسار . والله أعلم

* * *

١٤٨ — الحديث الثاني : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أَنَّ رَجُلًا ^(٢)

دَخَلَ الْمَسْجِدَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ مِنْ بَابٍ كَانَ نَحْوَ دَارِ الْقَضَاءِ ^(٣) . وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ فَاسْتَقْبَلَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَائِمًا ، ثُمَّ قَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَلَكْتَ الْأَمْوَالُ ، وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ . فَادْعُ اللَّهَ تَعَالَى يُغْنِنَا ^(٤) . قَالَ : فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ

في وقت خاص فحكمها الجهر ، وكل صلاة تفعل في سائر الأيام لا لعارض ولا في وقت خاص فحكمها المخافة . انتهى

(١) قوله « بمجرد القلب » ، أقول : قد ورد بلفظ القلب في البخارى ، ثم عقد باباً لكيفية تحويل الرداء ، وفي رواية لمسلم « قلب ردائه جعل اليقين على الشمال ، زاد ابن ماجه وابن خزيمة من هذا الوجه « وجعل الشمال على اليقين ، وقد قدمنا هذا فالظاهر أن هذه الكيفية هي المشروعة لا بمجرد القلب ، إذ قد بين كيفية ، فلا يتم التأسى إلا بها

(٢) (الحديث الثاني) من حديثى باب الاستسقاء ، قال « أن رجلاً ، أقول : لم يقع في شيء من الحديث تسميته ، فقيل هو أبو سفيان بن حرب ، وقيل العباس ، وقيل حارثة بن حصن الفزارى . ولكل دليل بعض غير ^(١)

(٣) قال « دار القضاء » ، أقول : قال القاضي سميت دار القضاء لأنها بيعت في قضاء دين عمر بن الخطاب الذى كتبه على نفسه وأوصى ابنه عبد الله وحفصة أن تباع فيه فباعها من معاوية ، فكان يقال لها دار قضاء دين عمر بن الخطاب ، ثم اقتصروا فقالوا دار القضاء

(٤) قوله « يغننا » ، أقول : بالجزم جواب الأمر ، ووقع في البخارى « يغنينا ،

وَاللَّهُ يَدْرِيهِ ثُمَّ قَالَ : اللَّهُمَّ أَغْنِنَا ، اللَّهُمَّ أَغْنِنَا . قَالَ أَنَسٌ : فَلَا وَاللَّهِ مَا نَرَى فِي السَّمَاءِ مِنْ سَحَابٍ وَلَا قَرَعَةٍ ^(١) ، وَمَا بَيْنَنَا وَبَيْنَ سَلْعٍ مِنْ بَيْتٍ وَلَا دَارٍ ، قَالَ : فَطَلَعْتُ مِنْ وَرَائِهِ سَحَابَةٌ مِثْلَ التُّرْسِ ^(٢) ، فَلَمَّا تَوَسَّطَتِ السَّمَاءُ انْقَشَرَتْ ، ثُمَّ أَمْطَرَتْ . قَالَ : فَلَا وَاللَّهِ مَا رَأَيْنَا الشَّمْسَ سَبْتًا ^(٣) . قَالَ : ثُمَّ دَخَلَ رَجُلٌ

بالرفع على الاستئناف ، وهو من أغاث فأوله مضموم ، قال النووى فى شرح مسلم : هكذا وقع فى جميع نسخ صحيح مسلم ، والمشهور فى اللغة فى المطر غاث الله الناس يغيثهم بفتح الياء أى أنزل المطر . وقال القاضى عياض : المذكور فى الحديث من الإغاثة بمعنى المغوثة ، وليس من طلب الغيث ، لأنه إنما يقال فى طلب الغوث غننا وارضقنا غيثاً ، كما يقال سقاه الله وأسقاه أى جعل له سقياً على لغة من فرق بينهما ، فتكون الهمزة حينئذ للتعدية . انتهى

(١) قال « وما نرى فى السماء قرعة » ، أقول : قال النووى : مراده بهذا الإخبار عن معجزة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وعظم كرامته على ربه بانزال المطر سبعة أيام متوالية متصلاً سؤاله من غير تقدم سحب ولا قرعة ، وهى بقاف فزأى فعين مهملة مفتوحات ، ويأتى بيان معناه فى الشرح

(٢) قال « مثل الترس » ، أقول : بضم المثناة الفوقية فراء ساكنة فمهملة معروف قيل لم يرد مثله فى قدره ، بل فى استدارته ، وهو أحمد للسحاب عند الغروب ، وقيل المراد صغيرة لقوله فى رواية أخرى مثل رجل الطائر ، فإنها بصغرها لا باستدارتها

(٣) قال « سبتاً » ، أقول : بفتح السين المهملة فموحدة ساكنة فثناة فوقية ، أى أسبوعاً ، من باب تسمية الكل باسم البعض كقولهم « جمعة » ، للأسبوع ، لأن الانصار بسبب مجاورة اليهود أخذوا من اصطلاحهم وهم يطلقون على الأسبوع سبتاً لتعظيم السبت عندهم كما يعظم المسلمون الجمعة ، وقال الكرماني : عبر بالسبت لكونه أول الأسبوع ، وروى سبتا بكسر المهملة ومثناة فوقية ، قال القاضى عياض : لأنه تصحيف ، ورد عليه الحافظ ابن حجر بأنه قد ثبت رواية

مِنْ ذَلِكَ الْبَابِ فِي الْجُمُعَةِ الْمُقْبِلَةِ ، وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَائِمٌ يَخْطُبُ ، فَاسْتَقْبَلَهُ قَائِمًا وَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، هَلَكَتِ الْأَمْوَالُ ، وَانْقَطَعَتِ السُّبُلُ ، فَادْعُ اللَّهَ أَنْ يُنَسِّكَهَا عَنَّا ^(١) . فَرَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَيْهِ ثُمَّ قَالَ : اللَّهُمَّ حَوَالَيْنَا وَلَا عَلَيْنَا ^(٢) ، اللَّهُمَّ عَلَى الْآكَامِ وَالظَّرَابِ وَبُطُونِ الْأَوْدِيَةِ وَمَنَايِبِ الشَّجَرِ . قَالَ : فَأَقْلَمَتْ ، وَخَرَجْنَا نَمْشِي فِي الشَّمْسِ . قَالَ شَرِيكَ : فَسَأَلْتُ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ : أَهَوَ الرَّجُلُ الْأَوَّلُ ؟ قَالَ : لَا أَدْرِي ^(٣) ،

قال رحمه الله «الظَّرابُ ، الْجِبَالُ الصَّغَارُ

هذا هو الحديث الذي أشرنا إليه أنه استدل به لأبي حنيفة في ترك الصلاة ، والذي دل على الصلاة واستجابتها لا ينافي أن يقع مجرد الدعاء في حالة أخرى . وإنما كان هذا الذي جرى في الجمعة مجرد دعاء . وهو مشروع ، حيثما احتجج إليه . ولا ينافي شرعية الصلاة في حالة أخرى إذا اشتدت الحاجة إليها ^(٤)

(١) قال «يمسكها ، أقول : بالجزم والرفع

(٢) قال «ولا علينا ، أقول : قال الطبيب في ادخال الواو معنى لطيف ، فانه لو أسقطها لكان مستسقى للآكام وما معها فقط ، ودخول الواو يقتضى أن طلب المطر على المذكورات ليس مقصوداً لعينه ، وإنما هو للوقاية من أذى المطر ، فليست متمحضة للعطف ولكنها للتعليل ، ونظيره قولهم «تجوع الحرة ولا تأكل بشديها ، فإن الجوع ليس مقصوداً لعينه ، وإنما هو لتننع من الرضاع بأجرة انتهى . قلت : وفي فهم ما زعمه من أن الواو للتعليل خفاء

(٣) قال «لا أدري ، أقول : قد جاء في البخارى وغيره أنه الأول

(٤) قوله «إذا اشتدت الحاجة إليها ، أقول : قد تقدم الكلام في هذا قريباً ، وقول الشارح المحقق إذا اشتدت لا دليل على أنه لا يصلح إلا عند شدة الحاجة ، بل

وفي الحديث : علم من أعلام النبوة في إجابة الله تعالى دعاء رسول الله ﷺ عقيبته أو معه . وأراد بالأموال الأموال الحيوانية ، لأنها التي يؤثر فيها انقطاع المطر ، بخلاف الأموال الصائمة . و السبل ، الطرق ، وانقطاعها إما بعدم المياه التي يعتمد المسافر ورودها ، وإما باشتغال الناس وشدة القسحط عن الضرب في الأرض وفيه دليل على استحباب رفع اليدين في دعاء الاستسقاء ^(١) ، فمن الناس من عداه إلى كل دعاء ^(٢) . ومنهم من لم يعده ، لحديث عن أنس يقتضى ظاهره عدم عموم الرفع ^(٣)

هذا النوع من أنواع طلب الغيث كما قدمناه ، وأنه مخير في أى هذه الأنواع أتى به فقد أتى بالسته

(١) قوله : على استحباب رفع اليدين في دعاء الاستسقاء ، أقول : اعلم أنه اتفق العلماء على استحبابه في الاستسقاء ، واختلفوا فيما عداه ، فقال الطبري إنه كره رفع اليدين في الدعاء ابن عمر وجبير بن مطعم ، ورأى شريح رجلاً رافعاً يديه داعياً فقال : بهما لا أم لك . وقد أجيب أن ابن عمر إنما أنكر رفعهما إلى حذو المنكبين وقال : ليجهلها حذو صدره ، كذلك أسنده الطبري عنه . وقد أخرج أبو داود عن ابن عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك ، والاستغفار أن تشير بأصبع واحدة ، والابتهاال أن تمد يديك جميعاً . وأما ابن عمر فقد صح عنه خلاف ما تقدم أخرجه عنه البخاري في الأدب المفرد ، وذاتيه أن خلافه لو ثبت . وخلاف من ذكر مبنى على عدم بلوغ الأدلة في الرفع مطلقاً اليهم

(٢) قوله : من عداه إلى كل دعاء ، أقول : ظاهره أنه عداه بالقياس ، ولكن قد ورد رفع اليدين في الدعاء ، وبوب له البخاري بقوله : باب رفع الأيدي في الدعاء ، وذكر في فتح الباري أحاديث سنشير إلى شيء منها

(٣) قوله : لحديث عن أنس يقتضى عدم عموم الرفع ، أقول : لفظه : لم يكن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرفع يديه في شيء من دعائه إلا في الاستسقاء ، قال الحافظ ابن حجر : إنه صحيح

لما عدا الاستسقاء . وفي حديث آخر استثناء ثلاثة مواضع ^(١) . منها الاستسقاء ،
ورؤية البيت . وقد أول ذلك على أن يكون المراد رفعاً تاماً ^(٢) في هذه المواضع ،
وفي غيرها دونه . بدليل أنه صح رفع اليدين عنه ﷺ في غير تلك المواضع .
وصنف في ذلك شيخنا أبو محمد المنذرى رحمه الله جزءاً قرأته عليه ^(٣)

-
- (١) قوله « ثلاثة مواضع ، أقول : ولم يذكر الشارح منها إلا موضعين »
(٢) قوله « قد أول ذلك على أن يكون المراد رفعاً تاماً ، أقول : قد ورد
ما يؤيد هذا التأويل ، فانه قد ورد في رواية ابن خزيمة لحديث أنس في الاستسقاء
« إنه صلى الله عليه وآله وسلم رفع يديه حتى رأيت بياض إبطيه ، وورد في البخاري
في هذه الرواية أيضاً ، فد يديه ودعا ، قال ابن حجر : حاصله أن الرفع في الاستسقاء
يخالف غيره ، إما بالمبالغة إلى أن تصير اليدان في حذو الوجه مثلاً وفي غيره إلى حذو
المنكبين ، وإما أن الكفين في الاستسقاء يليان الأرض وفي الدعاء يليان السماء . انتهى
(٣) قوله « وقد صنف شيخنا الخ ، قال الحافظ المنذرى : وبتقدير تعذر الجمع
- يريد الذي سلف للشارح - فجانب الإثبات أرجح ، يريد أنه قد صح في رفع اليدين
في غير الاستسقاء أحاديث ، قال الحافظ ابن حجر : فان فيه - أي رفع اليدين في الدعاء
مطلقاً - أحاديث كثيرة أفردتها المنذرى بجزء وسرد منها النووي في الأذكار وشرح
المهذب جملة ، وعقد لها البخاري في الأدب المفرد باباً وذكر فيه حديث أبي هريرة
« قدم الطفيل بن عمرو على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال إن دوساً عصت
فادع الله عليها ، فاستقبل القبلة ورفع يديه وقال : اللهم اهد دوساً ، وهو في الصحيحين
دون قوله « رفع يديه » ، وحديث عائشة أنها رأت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
يدعو رافعاً يديه يقول « اللهم إنما أنا بشر ، الحديث ، قال الحافظ ابن حجر : وهو
صحيح الإسناد . ومن الأحاديث الصحيحة ما أخرجه المصنف في جزء رفع اليدين
« رأيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم رافعاً يديه يدعو لعثمان ، ولمسلم من حديث
عبد الرحمن بن سمرة في قصة الكسوف « فانتبهت إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وجس رافعاً يديه يدعو ، وفي الصحيحين من حديث أبي حميد في قصة ابن اللثية « ثم

وه القزعة ، سحب متفرق وه والقزعة ، واحده . ومنه أخذ القزع في الرأس وهو أن يخلق بعض رأس الصبي ويترك بعضه . وه سلع ، جبل عند المدينة

وقوله . وما بيننا وبين سلع من بيت ولا دار ، تأكيد لقوله . وما نرى في السماء من سحب ولا قزعة ، لأنه أخبر أن السحابة طلعت من وراء سلع . فلو كان بينهم وبينه دار لأمكن أن تكون القزعة موجودة ، لكن حال بينهم وبين رؤيتها ما بينهم وبين سلع من دار لو كانت

وقوله . ما رأينا الشمس سبتاً ، أى جمعة ، وقد بين في رواية أخرى

وقوله في الجمعة الثانية . هلكت الأموال ، أى بكثرة المطر . وفيه دليل على الدعاء لإسكاف ضرر المطر . كما استحب الدعاء لنزوله عند انقطاعه . فان السكل مضر . وه الآكام ، جمع أمكم ، كاعناق جمع عنق . والآكم جمع إكام مثل كُتب جمع كتاب . والإكام جمع أم ، مثل جبال جمع جبل . والآكم ، والآكات : جمع الآكمة ، وهى التل المرتفع من الأرض ^(١) . وه الظراب ، جمع ظرب - بفتح

رفع يديه حتى رأيت عفرة إبطيه يقول : اللهم هل بلغت ، وفي حديث أسامة . كنت ردف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعرفات فرفع يديه يدعو ، فالت به ناقته فسقط خطامها ، فتناوله بيده وهو رافع اليد الأخرى ، أخرجه النسائي بسند جيد ، وفي حديث قيس بن سعد عند أبي داود . ثم رفع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يديه وهو يقول : اللهم صلواتك ورحمتك على آل سعد بن عبادة ، الحديث ، وسنده جيد وأخرج أبو داود والترمذي وحسنه وغيرهما من حديث سلمان رفعه . إن ربكم حى كريم يستحي من عبده إذا رفع يديه أن يردعهما صفراً ، بكسر المهملة وسكون الفاء أى بخالية ، وسنده جيد ، والأحاديث كثيرة في ذلك

(١) قوله . وهى التل المرتفع من الأرض ، أقول : وقال القزاز : هى التى من حجر واحد ، وقال الداودى : أكبر من الكدية بضم الكاف . وقال الخطابي : هى الهضبة الضخمة ، وقيل الجبل الصغير . وقال القاضى عياض : هى ما غلظ من الأرض ولم يبلغ أن يكون جبلاً

الظاء وكسر الراء - وهى صفار الجبال (١)

وقوله « وبطون الاودية ومنابت الشجر ، طلب لما يحصل المنفعة ويدفع المضرة .
وقوله « وخرجنا نمشى فى الشمس ، علم آخر من أعلام النبوة فى الاستسقاء ، كما
سبق مثله فى الاستسقاء . والله أعلم

* * *

باب صلاة الخوف (٢)

١٤٩ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضى الله

(١) قوله « وهى صفار الجبال ، أقول : وقال القزاز : الجبل المنبسط ليس
بالعالي ، وقال الجوهرى : الراية الصغيرة . ومشى عليه النووى والقرطبي والكرمانى
والزركشى ، وإنما خصها بالذكر لأنها أرفق للزراعة من شواحق الجبال

(٢) (باب صلاة الخوف) أقول : الخوف غم على ما سيكون ، والحزن غم
على ما مضى . وليس المراد من قولهم صلاة الخوف أن الخوف يقتضى صلاة كقولنا
صلاة العيد ، ولا أنه يؤثر فى تغيير قدر الصلاة أو وقتها كقولنا صلاة السفر ، وإنما
المراد أن الخوف يؤثر فى كيفية إقامة الفرائض ، بل فى إقامتها بالجماعة ، كما ذكره
الرافعى وغيره . واختلف فى وقت شرعيتها ، قال ابن بري : انفق أهل العلم بالآثار
على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يصلى صلاة الخوف حتى نزل قوله تعالى
(وإذا كنت فىهم فأقت لهم الصلاة) فلما نزلت صلاحها . وهذه الآية نزلت بعسفان
سنة ست بعد رمستان - حين هم المشركون أن يثبوا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم
وأصحابه فى صلاة العصر . نزل جبريل عليه السلام بهذه الآية بين الظهر والعصر ،
فصلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صلاة الخوف . أخرجه أحمد وأصحاب
السنن وابن حبان عن أبى عياش الزرقى ، رقيق غير ذلك . وصلاها النبي صلى الله عليه
وآله وسلم فى مواطن أخره . قال ابن حزم : صح منها أربعة عشر وجهاً . وسردها
فى جزء مفرد . وقال البكرى : يبلغ وجوهها ستة عشر وجهاً ، وقال ابن العربى فى

عنهما قال : صَلَّى بنا رسولُ اللَّهِ ﷺ صَلَاةَ الْخَوْفِ فِي بَعْضِ أَيَّامِهِ ^(١) ، فَقَامَتْ طَائِفَةٌ مَعَهُ ^(٢) ، وَطَائِفَةٌ يَأْزِأُ الْعَدُوَّ ^(٣) ، فَصَلَّى بِالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً ثُمَّ ذَهَبُوا ، وَجَاءَ الْآخَرُونَ ^(٤) فَصَلَّى بِهِمْ رَكْعَةً ، وَتَضَعُ الطَّائِفَتَانِ رَكْعَةً رَكْعَةً ،
 جمهور العلماء : على بقاء حكم صلاة الخوف في زماننا كما صلاها النبي ﷺ في زمانه . ونقل عن أبي يوسف خلافه ^(٥) ، أخذاً من قوله تعالى ﴿ النساء : ١٠٢ ﴾ وإذا

(القبس) : صلاها أربعاً وعشرين مرة ^(١)

(١) قال : في بعض أيامه ، أقول : أي أيام غزوه . ووقع عند البخاري غزوت مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم قبل نجد ، وهذه الغزوة هي غزوة غطفان ، وكانت في ربيع سنة ثلاث

(٢) قال : طائفة ، أقول : وهي القطعة من الناس ، قيل أقل ما تطلق عليه أربعة ، وقال الشافعي : أقلها ثلاثة . وقال مجاهد : الواحد فما فوقه . وهو قول قتادة ، وأكثرها أربعون

(٣) قال : يَأْزِأُ الْعَدُوَّ ، أقول : الإزاء بهزة مكسورة وزاء ممدودة هو المقابل ، والعُدُوُّ ضد الصديق ، يطلق على الواحد وغيره ، على المذكر والمؤنث ، وربما قيل عدوة وهو على خلاف القياس ، لأن مفعولاً بمعنى فاعل لا يؤنث لكن حملوه على مقابلة أعنى صديق وصديقه

(٤) قال : الْآخَرُونَ ، أقول : بفتح الحاء والمد جمع آخر بوزن أفعل أصله آخر بهزة مفتوحة ثم ساكنة فلما التقيا في كلمة استثنيتا فقلبت الثانية ألفاً لسكونها وانفتاح ما قبلها ، ومعناه أحد الشيتين ، وأما آخر بكسر الحاء فمقابل د أول ، والآثي آخره والجمع أواخر

(٥) قوله : ونقل عن أبي يوسف ، أقول : هي إحدى الروايتين عنه ، ونقل

كنت فيهم) وذلك يقتضى تخصيصه بوجوده فيهم . وقد يؤيد هذا بأنها صلاة على خلاف المعتاد ، وفيها أفعال منافية ، فيجوز أن تكون المسامحة فيها بسبب فضيلة إمامة الرسول ﷺ . والجمهور يدل على مذهبه دليل التأمي بالرسول ﷺ^(١) . والخائفة المذكورة لأجل الضرورة ، وهى موجودة بعد الرسول ﷺ كما هى موجودة فى زمانه ، ثم الضرورة تدعو إلى أن لا يخرج وقت الصلاة عن أدائها ، وذلك يقتضى إقامتها على خلاف المعتاد مطلقاً - أعنى فى زمن الرسول ﷺ وبعده - فإذا ثبت جوازها بعد الرسول على الوجه الذى فعله ، فقد وردت عنه ﷺ فيها وجوه مختلفة فى كيفية أدائها تزيد على العشرة . فمن الناس من أجاز الكل ، واعتقد أنه عمل بالكل وذلك - إذا ثبت أنها وقائع مختلفة - قول محتمل . ومن الفقهاء من رجع بعض الصفات المنقولة : فأبو حنيفة ذهب إلى حديث ابن عمر هذا ، إلا أنه قال : إنه بعد سلام الإمام ، تأتى الطائفة الأولى إلى موضع الإمام فتقضى ، ثم تذهب ، ثم تأتى الطائفة الثانية إلى موضع الإمام ، فتقضى ثم تذهب . وقد أنكرت عليه هذه الزيادة^(٢) . وقيل : إنها لم ترد فى حديث

مثله عن الحسن بن زياد اللؤلؤى والمزنى

(١) قوله « دليل التأمي » أقول : قالوا إجماع الصحابة على فعلها من بعده صلى الله عليه وآله وسلم ، قال ابن العربى : وشرط كونه فيهم إنما ورد لبيان الحكم لا لوجوده والتقدير بين لهم بفعلك لكونه أوضح لهم من القول . ثم إن الأصل أن كل عذر طرأ على الصلاة فهو على التساوى كالقصر ، قال الطحاوى : وهذا القول إنما قاله أبو يوسف مرة وزعم أن الناس إنما صلوا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لفضل الصلاة معه ، قال : وهذا عندنا ليس بشئ . وكان محمد بن شعاع يعيبه ويقول : إن الصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإن كانت أفضل من الصلاة مع الناس جميعاً إلا أنه يقطعها ما يقطع الصلاة خلف غيره .

(٢) قوله « وقد أنكرت عليه هذه الزيادة » أقول : فإن حديث ابن عمر ليس فيه إلا أن كل طائفة قضت ركعة ، وليس فيه أنهم أتوا إلى محل الإمام فتمضوا فيها ،

واختار الشافعي رواية صالح بن خوات عن صلى مع النبي ﷺ صلاة الخوف .
واختلف أصحابه : لو صلى على رواية ابن عمر هل تصح صلاته أم لا ؟ فقيل : إنها
صحيحة لصحة الرواية ، وترجيح رواية صالح من باب الأولى

واختار مالك ترجيح الصفة التي ذكرها سهل بن أبي حشمة ، التي رواها عنه في
الموطأ موقوفة ^(١) . وهي تخالف الرواية المذكورة في الكتاب في سلام الإمام . فإن
فيها : أن الإمام يسلم وتقضى الطائفة الثانية بعد سلامه ،
والفقهاء ^(٢) لما رجع بعضهم بعض الروايات على بعض احتاجوا إلى ذكر سبب

ولا بين فيه متى قضت كل طائفة ، إلا أن كلام أبي حنيفة أنها قضت الأولى ركعتها
بعد فراغ الثانية من الركعة الأولى ، وقضت الثانية ثانية ركعتها بعد قضاء الأولى للركعة
الآخرة ، وفي رواية أبي داود من حديث ابن مسعود ثم سلم أي الإمام فقام هؤلاء
أي الطائفة الثانية فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلوا ثم ذهبوا ، ورجع أولئك إلى مقامهم
فصلوا لأنفسهم ركعة ثم سلوا . انتهى . وظاهره أن الطائفة الثانية والت بين ركعتها
ثم أتمت الطائفة الأولى بعدها وأنهم رجعوا إلى حيث صلوا الأولى ، وهذا حجة
لأبي حنيفة

(١) قوله : واختار مالك - إلى قوله - موقوفة ، أقول : لفظ رواية سهل في
الموطأ عن صالح بن خوات أن سهل بن أبي حشمة الأنصاري حدثه أن صلاة الخوف
أن يقوم الإمام ومعه طائفة من أصحابه وطائفة مواجهة العدو ، فيركع الإمام ركعة
ويسجد بالذين معه ، ثم يقوم فإذا استوى قائماً ثبت وأتموا لأنفسهم الركعة الثانية ثم
يسلمون وينصرفون والإمام قائم فيكونون وجاه العدو ، ثم يقبل الآخرون الذين لم
يصلوا فيكبرون وراء الإمام فيركع بهم ويسجد ثم يسلم فيقومون فيركعون لأنفسهم
الركعة الثانية ثم يسلمون انتهى . وقد عرفت قول الشارح ، وهي تخالف رواية الكتاب
ومراده برواية الكتاب الرواية التي في الحديث الثاني عن يزيد بن رومان فإنه يأتي
فيها أنه صلى الله عليه وآله وسلم سلم بهم

(٢) قوله : والفقهاء ، أقول : الذين فيهم أبو حنيفة والشافعي ومالك . وأما

الترجيح . فتارة يرجح ————— ون

أحمد فلم يذكر الشارح له قولاً ، وقال ابن القيم قال الإمام أحمد : كل حديث يروى في صلاة الخوف فالعمل به جائز . وقال فيها ستة أو سبعة أوجه كلها جائز . وقال الأثرم قلت لأبي عبد الله : تقول بالأحاديث كلها كل حديث في موضعه أو تختار واحداً منها ؟ قال : أنا أقول : من ذهب إليها كلها فهو حسن . قلت : وكلام أحمد حسن مع صحة الصفات وتعدد فعله صلى الله عليه وآله وسلم تلك الصلاة ، وأما الترجيح بما ذكره الشارح فكل قائل من الثلاثة الأئمة فهي وجوه مرجحة يحتاج إليها لو لم يفعل صلى الله عليه وآله وسلم تلك الصلاة إلا مرة واحدة ، وأما مع صحة تعدد فعلها فلا حاجة إلى ترجيح بعضها على بعض ، وقد أشار الشارح إلى طرف واحد من وجوه الترجيح هو موافقة الأصول في غير هذه الصلاة كما ترى ، قال ابن القيم : إنه كان هديه صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة الخوف إذ كان العدو بينه وبين القبلة أن يصف المسلمين كلهم خلفه فيكبر ويكبرون جميعاً ثم يركع فيركعون جميعاً ثم يرفع ويرفعون معه ثم ينحدر بالسجود والصف الذي يليه خاصة ويقوم الصف المؤخر مواجهة العدو ، فإذا فرغ من الركعة الأولى ونهض إلى الثانية سجد المؤخر بعد قيامه بسجدين ثم قاموا فتقدموا إلى مكان الصف الأول للطائفتين وليدرك الصف الثاني مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم السجدين في الركعة الثانية كما أدرك الأول معه السجدين في الأولى فتستوى الطائفتان فيما أدركوا لأنفسهم وفيما قضوا لأنفسهم ، وذلك غاية العدل . فإذا ركع صنع الطائفتان كما صنعوا أول مرة ، فإذا جلس للشهد سجد الصف المؤخر سجدين ولحقوه في التشهد فيسلم بهم جميعاً . وإن كان العدو في غير جهة القبلة فانه تارة يجعلهم فرقتين فرقة بازاء العدو وفرقة تصلي معه فيصلي معه أحد الفريقين ركعة ثم ينصرف في صلاتها إلى مكان الفرقة الأخرى وتجيء الأخرى إلى مكان هذه فتصلي معه الركعة الثانية ثم تسلم وتقضى كل طائفة ركعة ركعة بعد سلام الإمام . وتارة كان يصلي بإحدى الطائفتين ركعة ثم يقوم إلى الثانية ويقضى هو ركعة ويسلم قبل ركوعه ، وتأتي الطائفة الأخرى فتصلي معه الركعة ، فإذا جلس للشهد قامت فقضت ركعة وهو ينتظرها في التشهد ، فإذا تشهدت سلم بهم . وتارة كان يصلي بإحدى الطائفتين ركعتين

بموافقة —————ة ظاهر القرآن (١). وتارة بكثرة الرواة .

فيسلم ، وتأتي الطائفة الأخرى فيصلى بهم الركعتين الأخرتين فيسلم بهم فتكون له أربعاً ولهم ركعتين ركعتين ، وتارة يصلى باحدى الطائفتين ركعتين ويسلم بهم وتأتي الأخرى فيصلى بهم ركعتين ويسلم ، فيكون قد صلى بهم بكل طائفة صلاة . انتهى . قلت : وإحدى الصلاتين منه صلى الله عليه وآله وسلم نافلة فهو دليل جواز اقتداء المفترض بالمتفعل في صلاة الخوف لا مطلقاً كما حققناه في رسالة . ثم الصفة التي قبل هذه دالة على أنه يجوز الإتيان للمسافر ، فإن فرضه صلى الله عليه وآله وسلم كفرضه في السفر ركعتان ، وقد صلى هنا أربعاً صلاة واحدة ، فمن قال كالمصنف إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتم في سفره قط ينتقض بهذه ، ولعله يقال : هذه من جملة ما اختصت به صلاة الخوف ، ويدعى فيما قدمناه مثل ذلك من الإتيان . ثم قال : وتارة كان يصلى باحدى الطائفتين ركعة ثم نذهب ولا تقضى ، ثم تجيء الأخرى فيصلى بهم ركعة ولا تقضى شيئاً فتكون لهم ركعتان ولهم ركعتان انتهى . قلت وقد أخرج مسلم وأبو داود والنسائي من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : فرض الله الصلاة على لسان نبيكم صلى الله عليه وآله وسلم في الحضر أربعاً ، وفي السفر ركعتين ، وفي الخوف ركعة . وفي الباب عن حذيفة وعن زيد بن ثابت عند أبي داود والنسائي وابن حبان ، وعن جابر عند النسائي . وبالاقتصار على ركعة واحدة في الخوف يقول النووي واسحق ومن تبعهما ، وقال به أبو موسى وأبو هريرة وغير واحد من التابعين ، ثم قال : وقد روى عنه صلى الله عليه وآله وسلم صفات أخر كلها ترجع إلى هذه وهذه أصولها ، وربما اختلف بعض الفاضلها ، وقد ذكر بعضهم عشر صفات وذكرها أبو محمد بن حزم نحو خمس عشرة صفة فالصحيح ما ذكرناه أولاً ، وهؤلاء كلها رأوا اختلاف الرواة في قصة جعلوا ذلك وجوها من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنما هو من اختلاف الرواة . انتهى

(١) قوله : بموافقة ظاهر القرآن ، أقول : يأتي له أن تسلم الإمام بهم يوافق

ظاهر القرآن ولم يرتضه

وتارة يكون بعضها موصولا وبعضها موقوفاً^(١) . وتارة بالموافقة للأصول في غير هذه الصلاة ، وتارة بالمعاني^(٢) . وهذه الرواية التي أختارها أبو حنيفة توافق الأصول في أن قضاء الطائفتين بعد سلام الإمام

وأما ما اختاره الشافعي : ففيه قضاء الطائفتين معاً قبل سلام الإمام
وأما ما اختاره مالك ففيه قضاء إحدى الطائفتين فقط قبل سلام الإمام

* * *

١٥٠ - الحديث الثاني : عن يزيد بن رومان عن صالح بن خوات^(٣)

ابن جبير عمن صلى مع رسول الله ﷺ صلاة ذات الرقاع^(٤) صلاة الخوف

(١) قوله « موقوفاً ، أقول : الموقوفة رواية مالك بالموافقة للأصول ، يريد

ما يأتي من تمام الطائفة الأولى قبل الامام فانه خالف الأصول

(٢) قوله « وتارة بالمعنى ، أقول : يأتي له أن التي خالفت الأصول

ترجح بالمعنى

(٣) (الحديث الثاني) من أحاديث باب صلاة الخوف . قال « يزيد بن رومان ،

أقول : بضم الراء المهملة وحكى فتحها شاذاً ، ويزيد تابعي جليل مدني مولى آل الزبير ،

وكان عالماً مقرباً ، روى له الجماعة ، مات سنة ثلاثين ومائة . وأما صالح فهو ابن

خوات - وهو بفتح الخاء المعجمة والواو الثقيلة بعد الألف مثناة فوقية - ابن جبير بن

النعمان الأنصاري المدني التابعي الجليل الثقة ، وأبوه صحابي من شهداء بدر

(٤) قال « ذات الرقاع ، أقول : هو اسم للغزوة المعروفة ، قال ابن سعد وابن

حبان : إنها كانت في المحرم سنة خمس من الهجرة وقيل سنة أربع في جمادى الأولى ،

وجزم به ابن اسحق ، وقال البخاري : إنها كانت بعد خيبر كانت في السنة السابعة ،

واستدل على ذلك بأن أبا موسى جاء بعد خيبر ، وقد ثبت في سياق حديثه أنه شهد

غزوة ذات الرقاع فلزم أنها بعد خيبر . وتعقبه ابن سيد الناس بأن حديث أبي موسى

لا يدل على شيء من ذلك ، وأما الدمياطي فادعى غلط حديث أبي موسى ، وأن

« أَنْ طَائِفَةً صَفَّتْ مَعَهُ ، وَطَائِفَةٌ وَجَاهَ الْعَدُوَّ »^(١) ، فَصَلَّى بِالَّذِينَ مَعَهُ رَكْعَةً ، ثُمَّ نَبَتْ قَائِمًا وَأَتَمَّوْا لِأَنْفُسِهِمْ ، ثُمَّ انْصَرَفُوا فَصَفُّوا وَجَاهَ الْعَدُوَّ ، وَجَاءَتْ الطَّائِفَةُ الْأُخْرَى فَصَلَّى بِهِمُ الرُّكْعَةَ الَّتِي بَقِيَتْ ، ثُمَّ نَبَتْ جَالِسًا ، وَأَتَمَّوْا لِأَنْفُسِهِمْ ، ثُمَّ سَلَّمَ بِهِمْ .

الرَّجُلُ الَّذِي صَلَّى مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ هُوَ سَهْلُ بْنُ أَبِي حَشْمَةَ^(٢)

جميع أهل السيرة على خلافه . واختلفوا في وجه تسميتها بذات الرقاع على أقوال أقواها وأصحها أن أقدام المسلمين نقبت من الحفاء فلفوا عليها الخرق ، ورجحه السهيلي وصححه النزوي ، وحديث أبي موسى في الصحيح يدل له ولفظه « خرجنا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في غزاة - ونحن ستة نفر معنا بعير نعتقبه - فنقبت أقدامنا ونقبت قدمائنا وسقطت أظفارنا ، فكنا نلف على أرجلنا الرقاع

(١) قال « وجاء العدو ، أقول : بكسر الواو وضمها : مقابلة . ويقال نجاهه بالناء ، ولا يمتنع إبدال الواو همزة ، كما يقال وشاح ووسادة فقالوا إشاح وإسادة استثقالا للكسرة على الواو

(٢) قال « سهل بن أبي حشمة ، أقول : هو أبو عبد الرحمن وقيل أبو يحيى وقيل أبو محمد سهل بن أبي حشمة - بفتح الحاء المهملة وسكون المثناة - واسمه عبد الله وقيل عامر وقيل اسم والد سهل عبد الله وأبو حشمة جده واسمه عامر بن ساعدة الأنصاري حارثي خزرجي مدني صحابي جليل ، روى عنه جماعة ، وشهد المشاهد كلها إلا بدرأ كما قاله ابن أبي حاتم عن أبيه . وقوله « الذي صلى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو سهل بن أبي حشمة ، أقول : واعلم أن كلام مصنف العمدة صريح في أن المبهم الذي صلى معه صلى الله عليه وآله وسلم سهل بن أبي حشمة ، وقد سبقه إلى ذلك ابن عبد البر وعبد الحق وغيرهما ، وتوقف القطان فيه وقال : ذات الرقاع كانت في صدر البر السنة الرابعة من الهجرة ومات النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولسهل ثمان سنين ، قاله

هذا الحديث هو مختار الشافعي في صلاة الخوف إذا كان العدو في غير جهة القبلة . ومقتضاه أن الإمام ينتظر الطائفة الثانية قائماً في الثانية . وهذا في الصلاة المقصورة ، أو الثانية في أصل الشرع . فأما الرابعة فهل ينتظرها قائماً في الثالثة ، أو قبل قيامه ؟ فيه اختلاف للفقهاء في مذهب مالك . وإذا قيل بأنه ينتظرها قبل قيامه ، فهل تغارقه الطائفة الأولى قبل تشهده بعد رفعه من السجود ، أو بعد التشهد ؟ اختلف الفقهاء فيه . وليس في الحديث دلالة لفظية على أحد المذهبين . وإنما يؤخذ بطريق الاستنباط منه ومقتضى الحديث أيضاً أن الطائفة الأولى تتم لأنفسها ، مع بقاء صلاة الإمام . وفيه مخالفة للأصول ^(١) في غير هذه الصلاة . لكن فيها ترجيح عن جهة المعنى ، لأنها إذا قضت وتوجهت إلى نحو العدو ، توجهت فارغة من الشغل بالصلاة ، فيتوفر مقصود صلاة الخوف وهو الحراسة . وعلى الصفة التي اختارها أبو حنيفة توجه الطائفة للحراسة مع كونها في الصلاة ، فلا يتوفر المقصود من الحراسة ^(٢) ، فربما أدى

جماعات . وقال الواقدي : مات النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو ابن ثمان سنين فكان سن سهل في غزوة ذات الرقاع سنين أو نحوهما وأطال في تقريره ، وقال الثنوي في تهذيب الاسماء واللغات : المبهم في هذا الحديث هو خوات بن جبير والد صالح بن خوات . وقال الزركشي : إنه أقرب إلى الصواب . وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : إنه الذي يظهر ، فقد اتفق أهل الأخبار أن سهلاً كان صغيراً في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وأما قول ابن أبي حاتم : إن سهلاً بايع تحت الشجرة وكان دليل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليلة أحد وشهد المشاهد كلها إلا بدرأ فقد تعقبه جماعة من أهل المعرفة وقالوا : إن هذه الصفة لأبيه

(١) قوله ، وفيه مخالفة للأصول ، أقول : من حيث خروجهم قبل الإمام كما نبه عليه الشارح آنفاً ، إلا أنه رجحها من حيث المعنى المراد من صلاة الخوف

(٢) قوله ، فلا يتوفر المقصود من الحراسة ، أقول : لبثاتها مشغولة القلب بعدم تمام الصلاة . وهذا الترجيح فيه وقفة فانه لا ينافي المقصود من الحراسة بعد إذن الشارع بذلك كما أفادته رواية أبي داود كما قدمنا

الحال إلى أن يقع في الصلاة الضرب والطن (١) وغير ذلك من منافيات الصلاة ، ولو وقع في هذه الصورة (٢) لكان خارج الصلاة ، وليس بمحذور ومقتضى الحديث أيضاً أن الطائفة الثانية تتم لأنفسها قبل فراغ الإمام . وفيه ما في الأول (٣)

ومقتضاه أيضاً أنه يثبت (٤) حتى تتم لأنفسها وتسلم . وهو اختيار الشافعي وقول في مذهب مالك . وظاهر مذهب مالك أن الإمام يسلم . وتقضى الطائفة الثانية بعد سلامه . وربما ادعى بعضهم أن ظاهر القرآن يدل على أن الإمام ينتظرهم ليسلم بهم ، بناء على أنه فهم من قوله تعالى ﴿ ١٠٢ : ٤ ﴾ فليصلوا معك (٥) أي بقية الصلاة التي بقيت للإمام . فإذا سلم الإمام بهم فقد صلوا معه البقية ، وإذا سلم قبلهم فلم يصلوا معه البقية ، لأن السلام من البقية . وليس بالقوى الظهور (٦)

(١) قوله « الضرب والطن » ، أقول : لا محذور في ذلك ، كيف وقد أمر الشارع بمداغة المار بين يدي المصلى ولو بالمقاتلة ، وأمره بقتل الحية والعقرب فيها ، وذلك في غير حال قتال عدو ، كيف في هذه الحال ، لكن الشأن في عدم ثبوت رواية ذلك كما ذهب إليه أبو حنيفة وقدمنا ثبوتها

(٢) قوله « في هذه الصورة » ، أقول : أي صورة تسليم الطائفة التي هي في الحراسة ، وذلك على مختار الشافعي

(٣) قوله « ما في الأول » ، أقول : من مخالفة الأصول في هذه الصلاة كما تقدم وهو الخروج قبل الإمام

(٤) قوله « إنه يثبت » ، أقول : أي جالساً في تشهده

(٥) قوله « فليصلوا معك » ، أقول : وذلك أن ضمير يصلوا للطائفة الثانية كقوله ﴿ ولنأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك ﴾

(٦) قوله « وليس بالقوى الظهور » ، أقول : ويدل لعدم قوة ظهوره أن الله تعالى سمي الطائفة مصلين معه حيث قال ﴿ وإذا كنت فيهم فأمت لهم الصلاة فلتقم

وقد يتعلق بلفظ الراوى من يرى أن السلام ليس من الصلاة ^(١) ، من حيث إنه قال « فصلى بهم الركعة التى بقيت ، فجعلهم مصليين معه لما يسمى ركعة . ثم أتى بلفظة « ثم ثبت جالساً ، وأتموا لأنفسهم . ثم سلم بهم ، فجعل مسمى « السلام ، متراحياً عن مسمى « الركعة ، إلا أنه ظاهر ضعيف ^(٢) . وأقوى منه فى الدلالة ما دل على أن السلام من الصلاة . والعمل بأقوى الدليلين متعين ^(٣) . والله أعلم

طائفة منهم معك) أى تقوم مصلية معك قطعاً أنه المراد ، مع أن الحديث صريح أنهم أتموا لأنفسهم ولم يسلم صلى الله عليه وآله وسلم بهم بل ثبت قائماً (١) قوله « من يرى أن السلام ليس من الصلاة ، أقول : وهم الخفية . وقد تقدم الإشارة إلى كلامهم فى شرح حديث المسمى صلاته

(٢) قوله « إلا أنه ظاهر ضعيف ، أقول : فإن كل واحدة من ركعات الصلاة تسمى ركعة ، وليس فى كل ركعة تسليم ، فالتسليم من الصلاة لا من ركعة معينة فيها

(٣) قوله « والعمل بأقوى الدليلين متعين ، أقول : وذلك أن العبد مكلف بالعمل بالعلم أو الظن ، فإن تعذر العلم تعين العمل بالظن الأقرب منه فالأقرب ، وأقوى الأمارتين تحصل ظناً أقوى من الظن الذى تحصله أضعفهما . واعلم أنه لم يتقدم فيما سلف أدلة الفريقين من الخفية وغيرهم ، ولذا ذكر أدلة الفريقين : فأما الخفية فقد استدلل لهم أبو جعفر الطحاوى بقوة ساعده فى الأثر والنظر فقال : باب السلام فى الصلاة هل هو من فرضها أو من سنتها ؟ ثم ساق سنده إلى على بن أبى طالب رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « مفتاح الصلاة الطهور وإحرامها التكبير وإحلالها التسليم ، فذهب قوم إلى أن الرجل إذا انصرف من صلاته بغير تسليم فصلاته باطلة ، لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال « تحليلها التسليم ، فلا يجوز أن يخرج منها غيره ، وخالفهم فى ذلك آخرون فافترقوا على قولين : منهم من قال إذا قعد مقدار التشهد فقد تمت صلاته وإن لم يسلم ، ومنهم من قال : إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت صلاته ، وإن لم يتشهد ولم يسلم . وكان من الحجة للفريقين على أهل هذه المقالة أن ما روى عنه صلى الله عليه وآله

١٥١ — الحديث الثالث : عن جابر بن عبد الله الأنصاري رضى الله عنهما قال : شهدت مع رسول الله ﷺ صلاة الخوف ، فصَفَفْنَا صَفَيْنِ خَلْفَ رسول الله ﷺ ، وَالْعُدُوَّ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْقِبْلَةِ ، وَكَبَّرَ النَّبِيُّ ﷺ ، وَكَبَّرْنَا جَمِيعاً ، ثُمَّ رَكَعَ وَرَكَعْنَا جَمِيعاً ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَرَفَعْنَا جَمِيعاً ، ثُمَّ انْحَدَرَ بِالسُّجُودِ وَالصَّفِّ الَّذِي يَلِيهِ ، وَقَامَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ فِي نَحْرِ الْعُدُوِّ ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ السُّجُودَ ، وَقَامَ الصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ ، انْحَدَرَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ

وسلم من قوله ، وتحليلها التسليم ، قد بينه ما روى عن علي رضى الله عنه من رأيه بأن معنى ذلك أنه إذا رفع من آخر سجدة فقد تمت صلاته . ثم ساق الطحاوى سنده إلى عاصم بن ضمرة عن علي رضى الله عنه ، إذا رفع رأسه من آخر سجدة فقد تمت ، فهذا الذى روى عنه فى معناه دال على أن الصلاة تم بغير التسليم ، فعنى وتحليلها التسليم ، هو التحليل الذى ينبغى أن يحدثه لا بغيره ، والتمام الذى لا يجب بما يحدث بعده إعادة الصلاة . ثم أطال فى نصرة أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد وقال : إنهم قالوا : إن التعوذ الأخير مقدار التشهد من صلب الصلاة ، ثم ذكر من أدلته ما ساق من أدلته إلى أبى علقمة قال : إن عبد الله بن مسعود أخذ بيده وعلقه التشهد ، فذكر التشهد كما ذكرنا عن عبد الله ثم قال ، إذا فعلت ذلك - أو قضيت هذا - فقد تمت صلاتك ، إن شئت أن تقوم فقم ، وإن شئت أن تقعد فاقعد ، انتهى . قلت ولا يخفى ضعف حديث على رضى الله عنه الذى رفعه وأنه لا يقاوم ما روى عنه موقوفاً ويجعل تفسيراً للرفع . ثم إن حديث ابن مسعود موقوف عليه لا يقاوم المرفوع ، ثم قد انفق الحفاظ أن قوله ، فإذا فعلت هذا الخ ، من كلامه ، وقد أوضحناه فى شرحنا (تنقيح الأنظار) فى قسم المدرج إيضاحاً شافياً . وأما غير الحنفية فدليلهم حديث على المرفوع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم دائماً مع قوله ، صلوا كما رأيتمونى أصلى ، وبه تعرف صحة قول الشارح إن أدلة السلام من الصلاة أقوى

بِالشُّجُودِ ، وَقَامُوا ، ثُمَّ تَقَدَّمَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ ، وَتَأَخَّرَ الصَّفُّ الْمُقَدَّمُ ، ثُمَّ رَكَعَ النَّبِيُّ ﷺ ، وَرَكَعْنَا جَمِيعاً ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ الرُّكُوعِ وَرَفَعْنَا جَمِيعاً ، ثُمَّ انْحَدَرَ بِالشُّجُودِ ، وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ - الَّذِي كَانَ مُؤَخَّراً فِي الرُّكْعَةِ الْأُولَى - فَقَامَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ فِي نَحْرِ الْعَدُوِّ ، فَلَمَّا قَضَى النَّبِيُّ ﷺ السُّجُودَ وَالصَّفُّ الَّذِي يَلِيهِ ، انْحَدَرَ الصَّفُّ الْمُؤَخَّرُ بِالشُّجُودِ فَسَجَدُوا ، ثُمَّ سَلَّمَ ﷺ ، وَسَلَّمْنَا جَمِيعاً ، قَالَ جَابِرٌ : كَمَا يَصْنَعُ حَرَسُكُمْ هَؤُلَاءِ بِأَمْرَانِهِمْ ، وَذَكَرَهُ مُسْلِمٌ بِتَمَامِهِ . وَذَكَرَ الْبُخَارِيُّ طَرَفًا مِنْهُ ^(١) ، وَأَنَّهُ صَلَّى صَلَاةَ الْخَوْفِ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي الْغَزْوَةِ السَّابِعَةِ ، غَزْوَةِ ذَاتِ الرِّقَاعِ ،

هذه كيفية الصلاة إذا كان العدو في جهة القبلة . فانه تتأني الحراسة مع كون

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب صلاة الخوف قال : ذكره مسلم بتمامه ، وذكر البخاري طرفاً منه ، أقول : قال الزركشي فيه وهمان : أحدهما أن البخاري لم يخرج له ولا شيئاً منه ، فان مسلماً أخرجه من حديث عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء عن أبي سلمة عن جابر ، ولم يخرج البخاري لعبد الملك شيئاً ، وإنما أخرج البخاري من حديث يحيى بن أبي كثير عن أبي سلمة عن جابر في غزوة ذات الرقاع وليس فيه صفة الصلاة ، وصفة صلاة ذات الرقاع مخالفة لهذه الكيفية ، فتبين أنه ليس طرفاً منه ، وإنما حمله على ذلك كونه من حديث جابر في الجملة . الوهم الثاني قوله في الغزوة السابعة غزوة ذات الرقاع ، وذات الرقاع ليست سابعة ، ولفظ البخاري في غزوة السابعة يحذف الألف واللام من غزوة ، والمراد في غزوة السنة السابعة ، وقصد البخاري الاستشهاد به على أن ذات الرقاع بعد خير ، وهذا ظاهر على رأي البخاري فانه يقول إنها بعد خير فلا إشكال في كونها في السنة السابعة ، لكن جمهور أهل السير خالفوه انتهى . وقد قدما خلافهم وكلامهم ، وهذه الكيفية قد قدماها فيما نقلناه عن ابن القيم

الكل مع الإمام في الصلاة . وفيها التأخير عن الإمام لأجل العدو
والحديث يدل على أمور :

أحدها : أن الحراسة في السجود لا في الركوع ، هذا هو المذهب المشهور .
ومحكي وجهه عن بعض أصحاب الشافعي أنه يحرس في الركوع أيضاً . والمذهب
الأول . لأن الركوع لا يمنع من إدراك العدو بالبصر ، فالحراسة ممكنة معه .
بمخلاف السجود

الثاني : المراد بالسجود الذي يسجد به النبي ﷺ ، ويسجد معه الصف الذي يليه ، هو
السجدتان جميعاً

الثالث : الحديث يدل على أن الصف الذي يلي الإمام يسجد معه في الركعة الأولى ،
ويحرس الصف الثاني فيها ، ونص الشافعي على خلافه ، وهو أن الصف الأول يحرس
في الركعة الأولى . فقال بعض أصحابه : لعله سها ، أو لم يبلغه الحديث . وجماعة من
العراقيين وافقوا الصحيح ، ولم يذكر بعضهم سوى ما دل عليه الحديث ، كأبي إسحق
الشيرازي . وبعضهم قال بذلك ، بناء على المشهور عن الشافعي أن الحديث إذا صح
يذهب إليه ^(١) ، ويترك قوله

(١) قوله : بناء على المشهور عن الشافعي أن الحديث إذا صح يذهب إليه ،
أقول : هذا القول عن الشافعي صحيح أخرجه عنه البيهقي وغيره ، وصح أيضاً عن أبي
حنيفة ومالك وأحمد . وقد سقناه لك عنهم في رسالة إرشاد النقاد إلى تفسير الاجتهاد
باسناده ومثته ، بل هذا معلوم أنه لسان حال كل مؤمن ، فانه إذا صح عن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم شيء وقد قال من جهله قولاً يخالفه أن يقدم كلام رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم على كلام نفسه الصادر عن رأيه واجتهاده ، فان تقديم كلام
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على كلامه وسلم على كل ما سواه هو من شرط الإيمان بنص
(وما آتاكم الرسول فخذوه) الآية وغيرها ، بل ذلك معنى الإيمان بالرسالة والنبوة ،
وكم رجع من الصحابة من أفراد قالوا برأيهم قولاً ثم عرفوا الحديث فقدموه على
ما قالوا . وقد تركنا في تلك الرسالة بعضاً من ذلك ، وفي كلام الأئمة الأربعة وغيرهم

وأما الخراسانيون : فإن بعضهم تبع نص الشافعي ، كالغزالي في الوسيط
ومنهم من ادعى : أن في الحديث رواية كذلك . ورجح ما ذهب اليه الشافعي بأن
الصف الأول يكون مُجْتَنًى لمن خلفه . ويكون سائراً له عن أعين المشركين . وبأنه
أقرب إلى الحراسة . وهؤلاء مطالبون بإبراز تلك الرواية . والترجيح إنما يكون
بعدها (١)

الرابع : الحديث يدل على أن الحراسة يتساوى فيها الطائفتان في الركعتين ، فلو
حُرست طائفة واحدة في الركعتين معاً ، فني صحة صلاتهم خلاف لأصحاب الشافعي

* * *

كتاب الجنائز (٢)

دليل على أنهم لم يحيطوا بما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وهو معلوم
قطعاً إلا أن جهلة المقلدين يأنفون من أن يقال إن إمامهم ما وصل اليه الحديث الذي
يخالف مذهبهم ، بل يقولون قد عرفه وعرف أنه منسوخ أو مؤول أو نحو ذلك من
الاعتذار التي لا تنفق عند النقاد ، ولهذا أقول : إن من تبع إمامه في مسألة قد ثبت
النص بخلاف ما قال ذلك الإمام فيها فإنه غير تابع لإمامه ، لأنه قد صرح بلسان مقاله
كالأربعة الفقهاء ، وبلسان حاله ككل مجتهد ، بأنه لا يتابع في قوله إذا خالف النص ،
وغير تابع لإمام الأئمة ورسول الأمة محمد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه
لم يعمل بما ثبت عنه ، وإذا لم يكن متبعاً لإمامه الذي قلده ولا لرسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم فهو متبع لهواه لا غير ، ومقلد لمشتهاه ، ولا أستبعد دخوله تحت قوله
(أفرايت من اتخذ إلهه هواه فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو
يصيبهم عذاب أليم)

(١) قوله « والترجيح ما يكون بعدها ، أقول : أي بعد ثبوت الرواية التي زعموها ،
والمراد بالترجيح قولهم لأن الصف الأول يكون جُنة لمن خلفه وسائراً له
(٢) (كتاب الجنائز) أقول : جمع جنازة مشتقة من جنز إذا ستر قاله ابن

١٥٢ - الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : نعى النبي ﷺ ^(١) النجاشي ^(٢) في اليوم الذي مات فيه ، وَخَرَجَ بِهِمْ إِلَى الْمَصَلَّى ، فَصَفَّ بِهِمْ ^(٣) ، وَكَبَّرَ أَرْبَعًا ،

فيه دليل على جواز بعض النعي . وقد ورد فيه نهى ^(٤) ، فيحتمل أن يحمل ذلك على النعي لغرض ديني ، مثل إظهار التفجع على الميت ، وإعظام حال موته ^(٥) .

فارس وغيره ، المضارع يجز بالكسر لنونه ، والجناسة بكسر الجيم وفتحها والكسر أفصح ، ويقال إنها للميت وبالكسر للنعش عليه ميت ، ويقال عكسه ، فإن لم يكن عليه ميت فهو سرير أو نعش والجمع بالفتح لا غير

(١) قال : نعى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : النعي خبر الموت ، يقال : نعاه ينعاه نعيًا ونعيًا بالفتح لأوله والضم وسكون العين ونعيًا بفتح النون وكسر العين وتشديد المثناة التحتية ويطلق على الناعي وهو الذي يحیی . بخبر الموت

(٢) قال : النجاشي ، أقول : بفتح النون ، واختار ثعلب ضمها ، ومشى عليه ابن دحية وابن السيد ، وبتخفيف الجيم والشين المعجمة وآخره مثناة تحتية فيها بالتخفيف والتثقل ، قال صاحب مجمع البحرين : التخفيف أعلى وأفصح ، قال المحب الطبري في أحكامه : إن النجاشي مأخوذ من النجش وهو الأثارة ، ومن ثم قيل لمن يزيد في السلعة ناجش ، وهو اسم لكل من ملك الحبشة

(٣) قال : فصّف بهم ، أقول : يحتمل أن يكون صف لازما والباء بمعنى مع أى صف معهم ، ويحتمل أن يكون متعديا والباء زائدة للتأكيد أى صفهم ، وليس فيه أنه صفهم صفا واحداً أو أكثر ، ويأتى في حديث جابر : كنت في الصف الثاني أو الثالث يوم صلى النبي ﷺ على النجاشي

(٤) قوله : وقد ورد فيه نهى ، أقول : أخرج أحمد والترمذي من حديث حذيفة : نهى عن النعي ، وفي معناه أحاديث

(٥) قوله : وإعظام حال موته ، أقول : بذكر مفاخره ، قال إبراهيم النخعي :

وبحمل النعي الجائز على ما فيه غرض صحيح ، مثل طلب كثرة الجماعة ، تحصيلاً لدعائهم ، وتسمياً للعدد الذي وعد بقبول شفاعتهم في الميت ، كالمائة مثلاً ^(١) . وأما النجاشي ، فقد قيل : إنه مات بأرض لم يقيم فيها عليه فريضة الصلاة ^(٢) . فيتعين الإعلام بموته ليقام فرض الصلاة عليه

وفي الحديث دليل على جواز الصلاة على الغائب . وهو مذهب الشافعي . وخالف مالك وأبو حنيفة وقالوا : لا يصلى على الغائب . ويحتاجون إلى الاعتذار عن الحديث .

إذا مات الرجل أن يؤذن صديقه وأصحابه ، إنما كان يكره أن يطاف في المجالس فيقال أنى فلاناً فعل أهل الجاهلية ، رواه سعيد بن منصور في سننه

(١) قوله « كالمائة مثلاً ، أقول : لا حاجة إلى مثلاً ، بعد الكاف ، إلا أنه شائع في عبارة العلماء . وكلامه إشارة إلى ما ورد في تكثير الجماعة في صلاة الجنازة ، فأخرج أحمد ومسلم والترمذي والنسائي من حديث عائشة مرفوعاً « ما من ميت يصلى عليه أمة من الناس يبلغون مائة كلهم يشفعون له إلا شفّعوا فيه ، وقوله « مثلاً ، يدخل ما عند أحمد ومسلم وأبي داود عن ابن عباس مرفوعاً « ما من رجل يموت فيقوم على جنازته أربعون رجلاً لا يشركون بالله شيئاً إلا شفّعهم الله فيه » ، وأخرج النسائي بإسناد حسن عن ميمونة مرفوعاً « ما من ميت يصلى عليه أمة من الناس إلا شفّعوا فيه » ، وأخرج الطبراني والضياء عن والد أبي الملبح مرفوعاً « إذا شهدت أمة من الأمم وهم أربعون فصاعداً أجاز الله تعالى شهادتهم ، والمراد بالشهادة الثناء على الميت كما تفسره أحاديث مثل حديث الربيع بنت معوذ عند البخاري في التاريخ مرفوعاً « إذا صلوا على جنازة فائتوا خيراً ، يقول الرب : أجزت شهادتهم فيما يعلمون ، وأغفر ما لا يعلمون ، وغير ذلك من الأحاديث

(٢) قوله « وأما النجاشي فقد قيل إنه مات بأرض لم يقيم فيها عليه فريضة الصلاة ، أقول : لم يأت لأما بعديل ، إلا أن السياق يرشد إليه كأنه قال أما النهي عن النعي فحيث لا غرض صحيح ، وأما النجاشي فعناه صلى الله عليه وآله وسلم لغرض صحيح

ولهم في ذلك أعذار ، منها : ما أشرنا إليه من قولهم : إن فرض الصلاة لم يسقط ببلاد الحبشة ، حيث مات . فلا بد من إقامة فرضها ^(١) . ومنها : ما قيل : إنه رفع للنبي ﷺ فرآه ^(٢) ، فتكون حينئذ الصلاة عليه كبت يراه الإمام ولا يراه المأمومون . وهذا يحتاج إلى نقل يثبت . ولا يكتفى فيه بمجرد الاحتمال . وأما الخروج إلى المصلي فلهله لغير كراهة الصلاة في المسجد ^(٣) . فإن النبي ﷺ صلى على سهيل بن يضاء في المسجد . ولعل من يكره الصلاة على الميت في المسجد يتمسك به ، إن كان لا يخصص الكراهة بكون الميت في المسجد . ويكرهها مطلقاً ^(٤) ، سواء كان الميت في مسجد أم لا

(١) قوله « فلا بد من إقامة فرضها » أقول : إلى هذا ذهب ابن تيمية فقال : لا يصلي على الغائب إلا إذا مات بأرض لا يصلي عليه فيها ، فجعل السبب قيداً للحكم

(٢) قوله « فرآه » أقول : ذكره الثعلبي من حديث ابن عباس عن قتادة ، وذكره الواحدى بلا اسناد ، ولا يخفى أن هذا العذر أخص من الأول ، فإن الأول يعم كل ميت مسلم بأرض لا يصلي عليه فيها فانه يصلي عليه ، وهذا يختص بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا يكون ذلك لغيره ، إلا إنه لا يتم العذر هنا إلا بعد ثبوت دليله ، وأن ذلك كما قال الشارح : ذكروا أعذاراً آخر لا تساوى سماعها ، فلا يشتغل بها

(٣) قوله « لعله لغير كراهة الصلاة في المسجد » أقول : أى صلاة الجنازة ، فانه قد ذهب الحنفية والمالكية إلى كراهة إقامتها فيه ، ولكن النص ينافية ، فانه أخرج مسلم عن عائشة أنه لما مات سعد بن أبي وقاص قالت : ادخلوا به المسجد حتى أصلي عليه ، فأنكروا ذلك عليها ، فقالت : والله لقد صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ابني يضاء في المسجد سهيل وأخيه ، وفي رواية عنده « ما صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على ابني يضاء إلا في جوف المسجد » وعن عروة أنه صلى على أبي بكر في المسجد ، وعن ابن عمر أنه صلى عمر في المسجد ، وأخرجهما سعيد بن منصور

(٤) قوله « يتمسك به » إن كان لا يخصص الكراهة بكون الميت في المسجد

وفيه دليل على أن سنة الصلاة على الجنازة التكبير أربعاً . وقد خالف في ذلك الشيعة . ووردت أحاديث ، أن النبي ﷺ كبر خمساً^(١) . . . وقيل : إن التكبير أربعاً

وبكرها مطلقا ، أقول : من قال بكرة صلاة الجنائز في المسجد إما أن يقول بكراتها إذا كان فيه الميت كالصلاة على الحاضر فإن له التمسك بحديث صلاة النجاشي لأنه صلى الله عليه وآله وسلم تجنبها في المسجد ولا جنازة فيه فدل على أنها لا تقام صلاتها فيه وإن لم تكن على ميت حاضر ، أو يقول بكرة مطلقا وجد فيه الميت أم لا فإنه يتمسك به لأنه صلى الله عليه وآله وسلم تجنبها فيه ولا جنازة فأولى لو كانت حاضرة ، وإنما قال « لعل » إشارة إلى أن خروجه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتعين أنه لكرامة صلاة الجنائز في المسجد

(١) قوله : « ووردت أحاديث أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كبر خمساً ، أقول : إليه ذهبت الزيدية والإمامية ، وإلى الأربع ذهب من عداهم ، وقد أشار الشارح إلى أنها قد وردت أحاديث بما ذهب إليه الزيدية ، فالأربع ثبتت عن أبي هريرة وابن عباس وجابر ، وأما الخمس فأخرج مسلم وأهل السنن أنه كبر زيد بن أرقم على جنازة خمساً فسأله عبد الرحمن بن أبي ليلى فقال : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكبرها ، وأخرج أحمد عن حذيفة أنه كبر خمسا ثم التفت فقال : ما نسيت ولا وهمت ولكن كبرت كما كبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، صلى على جنازة فكبر خمساً . وأخرج البخاري عن علي رضي الله عنه أنه كبر على سهيل بن حنيف ستا وقال : إنه شهيد . وأخرج سعيد بن منصور في سننه عن الحكم بن عتيبة قال : وكانوا يكبرون على أهل بدر خمساً وستاً وسبعاً . وإذا عرفت هذا فقد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم الأربع والخمس ، والقول بأنه نسخ الخمس دعوى قد أشار الشارح إلى ضعفها بقوله « قيل ، . وأما قول ابن عبد البر إنه انعقد الإجماع على الأربع فدعوى الإجماع سهلة في اللسان عسير عليها إقامة البرهان ، كيف والزيدية أمة من أمم المسلمين يخالفون ولا ينعقد الإجماع من دونهم ، فالأقرب أنه من العمل المخبر فيه ، وكأنه فهم الصحابة فزادوا على الخمس في حق البدرين ومن ثمة قالت الشافعية : لو كبر خمسا لم تبطل

متأخر عن التكبير خمساً . وروى فيه حديث عن ابن عباس . وروى عن بعض المتقدمين ، أنه يكبر على الجنازة ثلاثاً^(١) ، وهذا الحديث يردّه^(٢)

* * *

١٥٣ - الحديث الثاني : عن جابر رضى الله عنه : « أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ صَلَّى عَلَى النَّجَاشِيِّ ، فَكُنْتُ فِي الصَّفِّ الثَّانِي ، أَوْ الثَّلَاثِ ،

الصلاة ، ونقل ابن المنذر عن أحمد أنها تجوز الزيادة إلى سبع . وروى البيهقي باسناد حسن إلى أبي وائل قال : كانوا يكبرون على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبعا وخمسا وستا وأربعا ، فجمع الناس عمر على أربع . واختلفوا في رفع اليدين فيما عدا تكبيرة الإحرام فاتفقوا على مشروعيتها فيها إلا رواية عن مالك ، فحكى ابن المنذر عن جماعة من الصحابة وغيرهم أنه يرفع يديه فيها كلها ، وقال به الشافعي والأوزاعي وابن المبارك وأحمد وإسحق

(١) قوله « إنه يكبر على الجنازة ثلاثا ، أقول : كأنه يشير إلى ما روى باسناد صحيح كما قاله الحافظ ابن حجر عن أبي معبد قال : صليت خلف ابن عباس على جنازة فكبر ثلاثا قال : وذكر بكر بن عبد الله المزني أنه لا ينقص من ثلاث ولا يزداد على سبع ، وروى ابن المنذر أنه قيل لأنس : إن فلانا كبر على جنازة ثلاثا ، فقال : وهل التكبير إلا ثلاث ؟ وروى عنه عبد الرزاق خلاف هذا ، وأنه كبر على جنازة ثلاثا ثم انصرف ناسيا فقبل له : يا أبا حمزة إنك كبرت ثلاثا ، قال فصف وصفوا فكبر الرابعة ، وجمع بين الروایتين باحتمال أنه كان يرى الثلاث مجزية والأربع أكل منها ، أو بأن من ذكر الثلاث لم يذكر الأولى لأنها تكبيرة الافتتاح

(٢) قوله « وهذا الحديث يردّه ، أقول : أى حديث أبي هريرة الذي هو في شرحه ، ولا يخفى أن رده لمن يقول بالثلاث إن كان من مفهوم أربع فمفهوم العدد غير معتبر عند المحققين ويلزم أن يرد رواية الخمس الثابتة بلا كلام ، وإن أراد من حيث أن رواية الثلاث لم ترد مرفوعة فالأولى أن نقول ورواية الثلاث جاءت موقوفة

وحديث جابر طرف من الأول ، وقد ورد عن بعض المتقدمين ^(١) أنه كان إذا حضر الناس للصلاة صفهم صفوفاً ، طلباً لقبول الشفاعة ، للحديث المروى ^(٢) فيمن صلى عليه ثلاثة صفوف ، ولعل هذا الذي ورد في الحديث من هذا القيل ^(٣) . فإن الصلاة كانت في الصحراء ، ولعلها كانت لا تضيق عن صف واحد ، ويمكن أن يكون لغير ذلك والله . أعلم

(١) (الحديث الثاني) قوله « عن بعض المتقدمين ، أقول : هو مالك بن هبيرة ، فإنه كان يصف من حضر الجنازة ثلاثة صفوف قلوا أو كثروا ، وذلك عمل بما رواه هو مرفوعاً » من صلى عليه ثلاثة صفوف فقد أوجب ، حسنه الترمذی وصححه الحاكم ، وفي رواية أيضاً « إلا غفر له » ، وترجم البخاري « باب من صف صفين أو ثلاثة خلف الإمام » ، وذكر حديث جابر هذا وأورد عليه بأنه لا يلزم من كونه في الصف الثاني أو الثالث أن يكون ذلك منتهى الصفوف ، وأجيب عنه بأن الأصل عدم الزائد ، وبوب أيضاً بمجرد الصفوف على صلاة الجنازة فقال ابن بطال إنه أوماً البخاري إلى الرد على عطاء حيث ذهب إلى أنه لا يشرع فيها تسوية الصفوف كما رواه عبد الرزاق عن ابن جريج

(٢) قوله « بحديث ورد في ذلك ، أقول : هو حديث مالك بن هبيرة الذي مر آنفاً

(٣) قوله « ولعل الذي ورد في الحديث من هذا القيل » ، أقول : أي في حديث جابر أنه كان في الثاني أو الثالث ، وهذا يتم لو كانت صلاته صلى الله عليه وآله وسلم على النجاشي ثلاثة صفوف ، وحديث جابر قد لا يفيد ذلك ، وإن كان ظاهره أنها أكثر من اثنين ، وإنما شك في مكانه هل كان في الثاني أو الثالث ، وقد يقال قد أفاد ثبوت الثلاثة وعلى من ادعى الزائد الدليل . ولا يخفى أن الظاهر أن تكثير الصفوف إلى ثلاثة مراد لنفسه ، وقال الفاكهي : المراد من الثلاثة الصفوف مجرد الكثرة لا مجرد الصفوف ، قال : « لو اجتمع في صف واحد مائة نفس وفي ثلاثة ثلاثون

١٥٤ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما « أن

لكان يتحصل لليت من بركة المائة وشفاعتهم أكثر مما يتحصل من الثلاثة الصفوف^(١) قال : وهذا مما لا ينزع فيه انتهى . قلت : وعندى وقفة في دعواه هذه

فائدة : اعلم أن صاحب العمدة لم يذكر شيئا من الأقوال في صلاة الجنازة سوى التكبيرات ، وقد بوب البخارى بقراءة الفاتحة فيها ، وذكر حديث ابن عباس أنه جهر بقراءة الفاتحة فيها وقال : لتعلموا أنها السنة ، وروى عبد الرزاق والنسائي عن أبي أمامة سهل بن حنيف قال : السنة في الصلاة أن يكبر ثم يقرأ بأم القرآن ثم يصلى على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم يخلص الدعاء لليت ولا يقرأ إلا في الأولى ، إسناده صحيح . وقال الحاكم : أجمعوا أن قول الصحابي « من السنة ، حديث مسند قال الحافظ ابن حجر : كذا نقل الإجماع مع أن الخلاف مع أهل الحديث والأصوليين شهير ، وأخرج الشافعى والنسائي والحاكم وأبو يعلى من حديث جابر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قرأ فيها - يعنى صلاة الجنازة - بأم القرآن ، زاد النسائي وأبو يعلى وسورة ، قال الثوروى : إسنادهما صحيح . وأخرجه مسلم والنسائي والترمذى من حديث عوف بن مالك قال : صلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على جنازة فحفظنا من دعائه « اللهم اغفر له وارحمه وعامه واعف عنه ووسع مدخله واغسله بالماء البارد والثلج ، ونقه من الخطايا كما ينقى الثوب الأبيض من الدنس ، وبدله دارا خيرا من داره وأهلا خيرا من أهله وزوجة^(٢) خيرا من زوجه ، وأدخله الجنة وأعذه

(١) قلت : قد ورد أنه ﷺ قال : من صلى عليه أربعون ، وورد من صلى عليه ثلاثة صفوف . والجمع بينهما أن المقصود تكثير المصلين والأغلب أن الأربعين لا يقلون عن ثلاثة صفوف ، وقد يكون معهم رجل صالح يدعو لليت فيغفر له بسببه

(٢) قلت لفظ الحديث « وزوجا خيرا من زوجه ، بالتذكير في الموضعين ، ولعل ما هنا رواية لم نطلع عليها

النبي ﷺ صلى على قبر^(١) ، بعد ما دُفِنَ ، فكَبَّرَ عَلَيْهِ أَرْبَعًا ،

فيه جواز الصلاة على القبر لمن لم يصل على الجنائزة^(٢) ، ومن الناس من قال :

من عذاب القبر ومن عذاب النار ، قال عوف : حتى تمت أي ذلك الميت انتهى .
وقراءة الفاتحة في صلاة الجنائزة من المسائل المختلف فيها ، فنقل ابن المنذر عن الحسن
ابن علي وابن مسعود وابن الزبير والمسور بن مخرمة مشروعتها ، وبه قال الشافعي
وأحمد وإسحق ، ونقل عن أبي هريرة وابن عمر أنه ليس فيها قراءة ، وبه قال
مالك و [بعض] الكوفيين ذكره في فتح الباري ، قلت : وقد صحت الرواية
بقراءتها كما سمعت فلا اعتداد بخلافه ، ولم يذكر في حديث جابر السلام عند الخروج
منها ، وقد أخرج النسائي بسند صحيح عن أبي أمامة أنه من السنة ، وروى عن عبد الله
ابن أبي أوفى أنه سلم على يمينه ويساره ثم قال : لا أزيد على ما رأيت رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم سعه

(١) (الحديث الثالث) أي من أحاديث كتاب الجنائز ، قال علي قبر ،
أقول : أي على صاحب قبر ، على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه ، ولذا قال
د بعد ما دفن ، فالضمير عائد إلى المضاف . ويجوز أن يكون مجازاً من إطلاق اسم
الحمل على الحال ، قال الحافظ ابن حجر : إن صاحب القبر السوداء التي كانت تقم
المسجد . ووقع في الأوسط للطبراني أنه كان بعد دفنه بليتين ، وعند الدارقطني
بثلاث ، وروايات الصحيحين تدل أنه صبيحة دفنه ، وفي بعضها في البخاري د مر بقبر
دفن ليلاً فتال : متى دفن هذا ؟ قالوا البارحة ، وقد اختلف إلى كم يصل على القبر ؟
خفيف : إلى شهر وقيل إلى ثلاثة أيام ، وقيل إلى يوم واحد ، وقيل أبداً ، وقيل إلى أن
تتمزق أجزاؤه

(٢) قوله د لمن لم يصل على الجنائزة ، أقول : ما في الحديث هذا هنا دليل
على هذا القيد ، إنما الواقع هو هنا كذلك^(١)

(١) كذا بتكرير د هنا . . ود هذا ، مرتين ، ولا معنى لذلك ، ولعل الصواب : ما في
الحديث هنا دليل على هذا القيد ، والواقع هو كذلك

إنما يجوز ذلك إذا كان الولي أو الوالي لم يصل ، والنبي ﷺ هو الوالي ، ولم يكن صلى على هذا الميت فيمكن أن يقال : إنه خارج عن محل الخلاف ^(١)

وقد أجيب ^(٢) عن بعض ذلك بأن غير النبي ﷺ من أصحابه قد صلى معه ، ولم ينكر عليه ، وهذا يحتاج إلى نقل من دليل آخر ^(٣) ، إذ ليس في الحديث ذكر لذلك وفيه من الدلالة على أن التكبير أربع : ما في الحديث قبله ، والله أعلم

* * *

١٥٥ — الحديث الرابع : عن عائشة رضى الله عنها « أن رسول الله

ﷺ كَفَنَ فِي ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ بَيْضَ يَمَانِيَّةٍ ^(٤) ، لَيْسَ فِيهَا قِمِصٌ وَلَا عِمَامَةٌ ،

(١) قوله « عن محل الخلاف ، أقول : إذ الخلاف هل يصل على القبر أم لا ؟ سواء قد صلى عليه أحد أو لا . وقال آخرون : يصح إذا كان لم يصل عليه الولي أو الوالي ، وحديث الكتاب لا يتم دليلا للقائلين بالاطلاق لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن قد صلى على هذا الميت وهو الوالي ، ففعله هذا أخص من دعواهم

(٢) قوله « وأجيب ، أقول : أجاب من استدل به على الإطلاق أنه قد صلى على هذا القبر غيره صلى الله عليه وآله وسلم من أصحابه معه سواء كانوا فيمن كان صلى على ذلك الميت أولا وأقرهم صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وليسوا بأولياء ، فلا يتم تقييد الصلاة على القبر بما ذكرتم

(٣) قوله « وهذا يحتاج إلى نقل من حديث آخر ، أقول : أى حديث أنه صلى معه صلى الله عليه وآله وسلم من قد صلى على تلك الجنازة ، وهذا يفتقر إلى نقل صحيح أنه صلى الله عليه وآله وسلم غيره . قلنا : قد ثبت ذلك النقل في صحيح مسلم ولفظه « انتهى صلى الله عليه وآله وسلم إلى قبر رطب وصلى عليه ووصفوا خلفه فكبر أربعاً ، قال ابن حبان : في ترك إنكاره على من صلى معه على القبر بيان جواز ذلك لغيره وأنه ليس من خصائصه

(٤) (الحديث الرابع) قال « يمانية ، أقول : بتخفيف المثناة التحتية نسبة إلى

فيه جواز التكفين بما زاد على الواحد السائر لجميع البدن ، وأنه لا يضائق في ذلك ، ولا يتبع رأى من منع منه من الورثة

وقولها : ليس فيها قميص ولا عمامة ، يحتمل وجهين ، أحدهما : أن لا يكون كُفْمَنٌ في قميص ولا عمامة أصلا ، والثاني : أن يكون ثلاثة أثواب خارجة عن القميص والعمامة ، والأول هو الأظهر ^(١) في المراد ، والله أعلم

١٥٦ — الحديث الخامس : عن أم عطية الأنصارية قالت : دَخَلَ عَلَيْنَا

النبي والأصل يمنية بتمديدما ، لكن عوض عن إحدى يأي النسبة ألفا فلا يجتمعان وحكى سيبويه عن قوم تشديدها ، ووقع في بعض طرقه في الصحيحين ، يمانية سحولية ، وفي بعضها : سحولية ، فقط . وهي بضم السين المهملة منسوبة إلى السحول قرية باليمن تعمل فيها ، ويقال بفتح السين

(١) قوله : هو الأظهر ، أقول : ذهب إلى كل من التأويلين طائفة قال النووي في شرح مسلم : « ليس فيها قميص ولا عمامة ، معناه لم يكفن في قميص ولا عمامة ، وإنما كفن في ثلاثة أثواب غيرها ، ولم يكن مع الثلاثة شيء آخر ، هكذا فسر الشافعي وجمهور العلماء وهو الصواب الذي يقتضيه ظاهر الحديث . قال : ولا يستحب أن يكون في الكفن قميص ولا عمامة . وقال مالك وأبو حنيفة : يستحب قميص وعمامة . وتأولوا الحديث على أن المعنى ليس القميص والعمامة من جملة الثلاثة وإنما هازئان عليهما ، وهذا ضعيف ، ولم يثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم كفن في قميص ولا عمامة ، وهذا يقتضي أن القميص الذي غسل فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نزع عنه وقت تكفينه ، وهذا هو الصواب الذي لا يتجه غيره ، لأنه لو بقي مع رطوبته لأفسد الأكفان . وأما الحديث الذي في سنن أبي داود عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كفن في ثلاثة أثواب الحلة ثوبان والقميص الذي توفي فيه فحديث ضعيف لا يصح الاحتجاج به ، لأن يزيد بن أبي زياد - أحد رواة - جمع على ضعفه ، لا سيما وقد خالف بروايته الثقات . انتهى

رسول الله ﷺ، حِينَ تُوَفِّيتُ ابْنَتَهُ، فقال: اغسلنها ثلاثاً، أو خمساً، أو أكثر من ذلك - إن رأيتهن ذلك - بماء وسدر، واجعلن في الأخيرة كافوراً - أو شيئاً من كافور - فإذا فرغتهن فأذني. فلما فرغنا آذناه. فأعطانا حقوه. وقال: أشعرنها به - تعني إزاره،

وفي رواية: أو سنبعاً، وقال: ابدأن بميامنها ومواضع الوضوء منها، وإن أم عطية قالت: وجعلنا رأسها ثلاثة قرون،

وهذه الابنة هي زينب (١) بنت رسول الله ﷺ. هذا هو المشهور. وذكر بعض أهل السير: أنها أم كلثوم. وقد استدل بقوله «اغسلنها» على وجوب غسل الميت. وبقوله «ثلاثاً، أو خمساً» على أن الإيتار مطلوب في غسل الميت. والاستدلال بصيغة هذا الأمر على الوجوب عندى: يتوقف على مقدمة أصولية: وهى جواز إرادة المعنيين المختلفين بلفظة واحدة (٢)، من حيث إن قوله «ثلاثاً،

(١) (الحديث الخامس) قوله «وهذه الابنة هي زينب» أقول: وقع تسميتها زينب في مسلم وفي بعض نسخ العمدة ولم يقع فى شيء من روايات البخارى تسميتها، ووقع عند ابن ماجه تسميتها أم كلثوم وإسناده على شرط الشيخين

(٢) قوله «وهو جواز إرادة المعنيين المختلفين بلفظة واحدة» أقول: هذه مسألة طولها ابن الحاجب فى مختصر المنتهى، وزادها الشارح العضد وسعد الدين فى حاشيته طولاً، وناقش صاحب الجواهر فى أطراف على سعد الدين، إلا أن بحثهم فى جواز ذلك مبنى على صحة إرادتهما، فأخرجوا بهذا استعمال صيغة أفعّل للأمر والتهديد لتنافى الإرادتين ولوازم اللفظ المعنيين، وإن ما يجوز استعمالها فيه فانه محل النزاع. وهنا قد يقال: إن صيغة أفعّل أمر [يقتضى] العقاب على تركه، ولازم أفعّل ندبا عدم العقاب على تركه، فلا يتم أن ذلك من مسألة إطلاق اللفظ على معنيين مختلفين وإن

غير مستقل بنفسه^(١) . فلا بد أن يكون داخلاً تحت صيغة الأمر . فتكون محمولة فيه على الاستحباب . وفي أصل الغسل على الوجوب . فيراد بلفظ الأمر الوجوب بالنسبة إلى أصل الغسل ، والتدب بالنسبة إلى الإيتار

وقوله عليه السلام « إن رأيتن ذلك »^(٢) ، تفويض إلى رأيين بحسب المصلحة والحاجة . لا إلى رأيين بحسب التشهي ، فإن ذلك زيادة غير محتاج إليها . فهو من قبيل الإسراف في ماء الطهارة . وإذا زيد على ذلك فالإيتار مستحب^(٣) ، وإنهاؤه الزيادة

جمعهما الإثابة على الفعل فهي أيضاً مختلفة في القدر فالواجب مضاعف على ثواب المندوب كما هو معروف ، فيحمل قوله « على جواز إرادة المعنيين ، الخ أى جواز إرادة المتكلم بلفظ واحد معنيه إن صح ذلك ، وهذا مما لا يصح هنا . فان قلت قد أطلق هنا فأى المعنيين أراد اذا اجتمع إرادتهما معاً ؟ قلت الأصل فى الأمر عند إطلاقه إرادة الإيجاب ، لكنه هنا قد قيد بقوله « ثلاثاً » ، فلو قال قائل بإيجاب الثلاث كان هذا دليلاً وهو واضح ، وقال به الكوفيون والمزنى والظاهرية ، والدليل هذا ظاهر مقدم فى إيجاب الثلاث ، والقائل بعدم وجوبها يتعين أن الأمر هنا للتدب ويؤخذ الإيجاب من دليل آخر

(١) قوله « غير مستقل بنفسه » ، أقول : فانه قيد بقوله « اغسلها » ، فهو داخل تحت صيغة [الأمر] أى مأمور به

(٢) قوله « إن رأيتن ذلك » ، أقول : إن قيل كان الظاهر « ذلك » ، لقوله « رأيتن » واغسلها ، إذ هو خطاب جمع مؤنث ، أوجب عنه بأنه وجه الخطاب إلى أم عطية لأنها المرادة فى الخطاب والأصل فى القصد

(٣) قوله « فالإيتار مستحب » ، أقول : فكلمة « أو » ، فى قوله « أو خمساً » ، ليست للتخير قال النووي : المراد اغسلها ، والمراد لتكن ثلاثاً فان احتج إلى زيادة الانقضاء فتكون خمساً ، فان احتج إلى الزيادة فسبعاً وهكذا أبداً . والحاصل أن الإيتار مأمور به ، والثلاث مستحبة . وقال ابن العربى : فى قوله « أو خمساً » إشارة إلى أن المجموع هو الإيتار ، لأنه انتقل من الثلاث إلى الخمس وسكت عن الأربع

إلى سبعة - في بعض الروايات ^(١) - لأن الغالب أنها لا تحتاج إلى الزيادة عليها ^(٢) .
والله أعلم

وقوله « بماء وسدر » أخذ منه أن الماء المتغير بالسدر تجوز به الطهارة ، وهذا يتوقف على أن يكون اللفظ ظاهراً في أن السدر ممزوج بالماء ^(٣) ، وليس يبعد أن يحمل على أن يكون الغسل بالماء من غير مزج له بالسدر ، بل يكون الماء والسدر مجموعين في الغسلة الواحدة من غير أن يمزجا

وفي الحديث دليل على استحباب الطيب ، وخصوصاً الكافور ، وقيل : إن في الكافور خاصية الحفظ لبدن الميت ^(٤) . ولعل هذا هو السبب في كونه في الأخيرة ، فانه لو كان في غيرها أذهب الغسل بعدها ، فلا يحصل الغرض من الحفظ لبدن الميت .

(١) قوله « في بعض الروايات » أقول : هي في بعض طرقه عند الشيخين

(٢) قوله « لأن الغالب أنها لا تحتاج إلى الزيادة عليها » أقول : في فتح الباري لم أر في شيء من الروايات بعد قوله « سبعا » التعبير بأكثر من ذلك إلا من رواية لأبي داود ، وأما ما سواها « أو سبعا » وأما « أو أكثر من ذلك » وأكثر من ذلك ، يحتمل تفسير « أكثر من ذلك » بالسبع ، ولهذا كره أحمد الزيادة على السبع ، قال ابن عبد البر : لا أعلم أحداً قال بمجاوزة السبع ، وقال الماوردي : إنها سرف . انتهى . وهذا عجيب فإن في رواية الصحيحين « أو سبعا أو أكثر من ذلك »

(٣) قوله « ممزوج بالماء » أقول : قال القاضي عياض : ليس بقوله ماء وسدر أن يلتقي ورقات من السدر في الماء عند كافتهم ، بل أنكره ونسبوا فعله للعامة ، ولكنه عند جمهورهم أن تغسل أولاً بالماء القراح لتتم الطهارة ثم الثانية بالماء والسدر للتطيب ، ثم الثالثة بالماء والكافور للطيب والتنظيف انتهى . قلت : وهذا تقييد لإطلاق الحديث بأدلة أن الماء المتغير بالظاهر غير مطهر ، وهذا مبني على أن غسل الميت لتطهيره ، وحديث « ميتكم يموت طاهراً » أشعر أن الغسل تعبد ، ولا يقاس على غسل التطهير

(٤) قوله « خاصية الحفظ لبدن الميت » أقول : قالوا في الكافور تحفيف

و « الحقو » بفتح الحاء ^(١) هنا : الإزار ، تسمية للشيء بما يلزمه . وقوله « أشعرنها ، أى : اجملنه شعاراً لها ^(٢) » ، والشعار : ما يلي الجسد ، والدثار : ما فوقه وقوله « ابدأن بيمينها ^(٣) » ، دليل على استحباب التيمن فى غسل الميت ، وهو مسنون فى غيره من الأغسال أيضاً

وفيه دليل أيضاً على البداءة بمواضع الوضوء . وذلك تشریف . وقد تقدمت إشارة إلى أن ذلك إذا فعل فى الغسل هل يكون وضوءاً حقيقياً ^(٤) ، أو جزءاً من الغسل خصت به هذه الأعضاء تشریفاً ؟

وتبريد وقوة نفوذ وخاصة فى تصليب بدن الميت ودفع الهوام عنه ومنع إسراع الفساد إليه ، وعلى هذا فلا يقوم المسك وغيره من أنواع الطيب مقامه

(١) قوله « بفتح الحاء » أقول : أى المهمة وبكسرهما وسكون القاف فهما ، وقال القرطبي : المعروف فتح الحاء ، وكسرهما لغة هذيل

(٢) قوله « شعاراً لها » أقول : واختلف فى صفة إشعارها إياه فقال أيوب راوى الحديث أخرجه عبد الرزاق عن أيوب السختياني أنه قيل : ما معنى إشعارها إياه ؟ فقال إلفافها به ^(١) . وتابعة جماعة ، وقيل جعله مژراً لها

(٣) قوله « بيمينها » أقول : جمع ميمنة نقله من لفظ اليمين ويقابلها المشامة من الشوى وهى الشمال ، وقيل ولا تنافى بين البداءة باليمين ومواضع الوضوء ، قال الزين بن المنير : البداءة باليمين فى الغسلات التى الوضوء فيها ، والبداءة بمواضع الوضوء فى الغسلة المتصلة بالوضوء

(٤) قوله « هل يكون وضوءاً حقيقياً » أقول : أما هنا فليس بوضوء ، إذ للوضوء شرع لأداء الصلاة ونحوها على المكلف ونحوه ، وهنا قد ذهب التكليف عن الميت ولا يؤدى بهذا الوضوء عبادة ، وإنما هو تعبد تعبد به الغاسل وتنظيف

(١) أى تلف به ، ويكون هو الذى يل بدن ، ويسمى المئزر ، وهو من الحقول لما تحت الكعيبين

و «القرون» ههنا الضفائر^(١) . وفيه دليل على استحباب تسريح شعر الميت وضمفـره ، بناء على الغالب في أن الضفر بعد التسريح ، وإن كان اللفظ لا يشعر به صريحاً^(٢) . وهذا الضفر ثلاثاً مخصوص الاستحباب بالمرأة^(٣) . وزاد بعض أصحاب الشافعي فيه أن يجعل الثلاث خلف ظهرها ، وروى في ذلك حديثاً^(٤) أثبت به الاستحباب لذلك . وهو غريب ، وهو ثابت من فعل من غسـل بنت النبي ﷺ

للمغسول ، قال ابن عبد البر : إنه يكون كفـسل الجنب ، قال : واختلف العلماء هل يـمضمص الميت عند وضوئه ، وفي غسل أنفه وذلك أسنانه ؟ رأى ذلك قوم ، وأبى آخرون . ولا وجه لمن أبى ذلك . انتهى

(١) قوله «والقرون ههنا الضفائر» أقول : جمع قرن وهو الخصلة من الشعر أى من شعر رأسها من باب إطلاق المحل وإرادة الحال ، وهذا الجعل لم يكن بأمره صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الحديث إلا أنه وقع عند ابن حبان «واجعلن لها ثلاثة قرون» .

(٢) قوله «وإن كان اللفظ لا يشعر به صريحاً» أقول : إنما حمل على الغالب

(٣) قوله «بالمرأة» أقول : لا بالرجل ذى الشعر ، لأنه لم يرد فيه ، ولعله لم يكن معروفا عندهم فيه . وقال جماعة لا يـضفر شعر المرأة بل يلف ، وعن الأوزاعي والخنفية يرسل شعر المرأة خلفها وعلى وجهها مفرقا ، والحديث يرد عليهم بعد صحة رفعه

(٤) قوله «وروى في ذلك حديثاً» أقول : هو في بعض طرق الحديث عند البخارى ، وقال الحافظ في الفتح انه قال ابن دقيق العيد : وزاد بعض الشافعية أنه يلتقى خلف ظهرها ، وأورد فيه حديثاً غريباً . كذا قال ، وهو مما يتعجب منه مع كون الزيادة في صحيح البخارى . انتهى بلفظه ، ولم أجد في شئ من نسخ شرح العمدة لفظاً غريباً الذى هو موضع تعجب الحافظ ، فتـنظر نسخ شرح العمدة . ولا يتوهم أنه نقل عن ابن دقيق العيد من غير شرح العمدة فإنه لا ينقل الحافظ عنه إلا منه ، مع أنه لا تأليف لابن دقيق العيد في فقه الحديث إلا هذا الشرح ، وأما شرحه (الإمام) فإنه لم يبلغ فيه هذا

١٥٧ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال

« بَيْنَمَا رَجُلٌ وَاقِفٌ بِعِرْفَةٍ ^(١) ، إِذْ وَقَعَ عَنْ رَاحِلَتِهِ ، فَوَقَصَتْهُ - أَوْ قَالَ : فَأَوْقَصَتْهُ ^(٢) - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : اغْسِلُوهُ بِمَاءٍ وَسِدْرٍ ، وَكَفِّنُوهُ فِي ثَوْبِهِ ^(٣) . وَلَا تُحْمَظْ ^(٤) — وَهُ ^(٥) »

البحث ، بل ولا أبحاث الصلاة . ولكن قوله هو ثابت من فعل من غسل بنت النبی صلی الله عليه وآله وسلم يريد هذه الرواية فانها صرحت أم عطية فان في حديثها الذي في البخارى فضعفنا شعرها ثلاثة قرون فالتقيناها خلفها فالمنازع نازع في ثبوت حديث مرفوع في القاء القرون خلفها ، وهذا الإلقاء لم يأت به حديث مرفوع ، وقد بوب له البخارى فقال « باب إلقاء شعر المرأة خلفها » وذكر فيه قول أم عطية الذي قدمناه وقولها « فالتقيناها خلفها » وليس بمرفوع ، وادعاء أنه عليه صلى الله عليه وآله وسلم وأقرها بعيد ، وإذا عرفت هذا فلا وجه لتعجب الحافظ من الشارح

(١) (الحديث السادس) من أحاديث كتاب الجنائز . قال « رجل » أقول : لم يسمه أحد الشراح فيما رأيناه ، وقوله « واقف بعرفة » أى وقوف الحج ، والراخلة هى الناقة التى تصلح للرحل ، ويقال : إنها كل ما ركب من الإبل ذكر أو أنثى ، كشاة بالنسبة إلى الغنم ، حكاها الجوهري ، وكان وقوعها عند الصخرات حكاها ابن حزم وغيره

(٢) قال « فوقصته » أو قال « أوقصته » أقول : بفتح الواو وسكون القاف فصاد مهملة والشك من الراوى عن ابن عباس وهو سعيد بن جبير ، والمعروف عند أهل اللغة وقصته ، وأما أوقصته فشاذ ، قال الأصمعى : وقصت عنقه أقصها وقصاً أى كسرهما ، قال الخطابى : معناه إنها صرخته فكسرت عنقه

(٣) قال « فى ثوبيه » أقول : زاد النسائى اللذين أحرم فيهما

(٤) قال « ولا تحمظوه » أقول : بضم المثناة الفوقية وفتح الحاء المهملة وتشديد

وَلَا تَخْمُرُوا رَأْسَهُ ^(١) . فَإِنَّهُ يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مُلْبِياً ^(٢) .

وفي رواية « وَلَا تَخْمُرُوا وَجْهَهُ وَلَا رَأْسَهُ ^(٣) » ،

قال رحمه الله : « الْوَقْصُ » كَسْرُ الْعُنُقِ

الحديث دليل على أن المحرم إذا مات يبق في حقه حكم الإحرام ، وهو مذهب الشافعي . وخالف في ذلك مالك وأبو حنيفة ، وهو مقتضى القياس لانقطاع العبادة بزوال محل التكليف ، وهو الحياة . لكن اتبع الشافعي الحديث ، وهو مقدم على القياس

وغاية ما اعتذر به عن الحديث ما قيل : إن رسول الله ﷺ علل هذا الحكم في هذا المحرم بعله لا يعلم وجودها في غيره ^(٤) ، وهو أنه يبعث يوم القيامة ملبياً . وهذا

النون المكسورة ، أى لا تجعلوا حنوطاً في شيء من غسلاته ولا كفنه ، والحنوط بفتح الحاء المهملة وضم النون وسكون الواو ، ويقال الحنط بكسر الحاء ، ذريرة أى أخلاط من طيب يجمع للبيت ولا يجمع لغيره

(١) قال « وَلَا تَخْمُرُوا رَأْسَهُ » أقول : بالمشاة الفوقية والحاء المعجمة بزنة تحنطوه أى لا تغطوه كما وقع في الرواية الأخرى في الصحيح

(٢) قال « مُلْبِياً » أقول : الظاهر أنه يبعث قائلاً ليلى ، وقيل على هيئته التى مات عليها ليكون علامة على النسك الذى تلبس به

(٣) قوله « وفي رواية وَلَا تَخْمُرُوا وَجْهَهُ وَلَا رَأْسَهُ » أقول : قال الزركشى هى رواية مسلم ، فكان ينبغى للمصنف أن ينبه عليها . قال الحاكم في علوم الحديث : هى وهم وخطأ ، وقال البيهقي : ذكر الوجه فيها وهم من بعض الرواة ، وتردد جماعة قبلهما في صحتها

(٤) قوله « يعلم وجودها في غيره » أقول : أى كونه يبعث ملبياً ، وهذا ينبى على أن ضمير يبعث يعود إلى الرجل المتقدم وهو الظاهر ، ولكن المقام يحتمل تحسس

الامر لا يعلم وجوده في غير هذا المحرم لغير النبي ﷺ ، والحكم إنما يعم في غير محل النص بعموم علته

وغير هؤلاء يرى أن هذه العلة إنما تثبت لأجل الإحرام ، فيعم كل محرم ^(١)

* * *

١٥٨ - الحديث السابع : عن أم عطية الأنصارية رضى الله عنها قالت

« نهينا ^(٢) عن اتباع الجنائز . وَلَمْ يُعْزَم عَلَيْنَا ^(٣) ،

فيه دليل على كراهية اتباع النساء الجنائز ، من غير تحريم . وهو معنى قولها

المحرم فيعم ، ودل لعمومه أنه يبعث محرما كما قدمناه ، فانه جعل العلة الإحرام وهو بما يعلم وجوده من رآه محرما ، وهذه العلة نص كالتعليل في الشهداء بأنهم يبعثون وأوداجهم تشخب دما فيزملوا بكلومهم

(١) قوله « فيعم كل محرم ، أقول : وقد دل لما قاله أنه وقع في بعض طرق الحديث عند النسائي وأنه يبعث يوم القيامة محرما ، وأيضا فقد ثبت في المجاهد المقتول في سبيل الله أنه يبعث وأوداجه تشخب دما . وقد عمووا به في كل قتل في سبيل الله ، وقد علل بهذه العلة فالحكم واحد

(٢) (الحديث السابع) من أحاديث كتاب الجنائز . قال « نهينا ، أقول : مبنى للمفعول ، وفي بعض طرقه عند الاسماعيل « نهانا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفيه رد على من قال إن هذا الحديث لا حجة فيه ، لأنه لم يذكر التامى ، مع أن الصحيح عند المحدثين أن ما ورد بهذه الصيغة يكون مرفوعا ، فان النهى في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم لا يضاف لغيره عند الإطلاق

(٣) قال « لم يعزم علينا ، أقول : مبنى للمجهول أيضا ، والعزم لغة القصد

المؤكد ، ومنه عزمت على فعل الشيء ، قاله الجوهري

« ولم يعزم علينا ^(١) ، فإن العزيمة دالة على التأكيد ^(٢) . وفي هذا ما يدل على خلاف ما اختاره بعض المتأخرين من أهل الأصول : أن العزيمة ما أبيح فعله ^(٣) من غير قيام دليل المنع . وأن الرخصة ما أبيح مع قيام دليل المنع

وهذا القول ^(٤) مخالف لما دل عليه الاستعمال اللغوي من إشعار العزم بالتأكيد . فإن هذا القول ^(٥) يدخل تحت المباح الذى لا يقوم دليل الحظر عليه ، وقد وردت أحاديث تدل على التشديد فى اتباع النساء أو بعضهن ^(٦) للجنائز ، أكثر مما يدل عليه

(١) قوله « وهو معنى قولها ولم يعزم علينا ، أقول : أى عدم التحريم وهو معنى ذلك . وفيه دليل على أن النهى للتحريم فإذا كان لم يكن له بين قرينته ، وكأن أم عطية فهمت عدم التحريم من قرينة الحال

(٢) قوله « على التأكيد ، أقول : أى تأكيد النهى ، حيث نفتها دل على أنه غير مؤكد . وتأكيده النهى بتحريم المنهى عنه

(٣) قوله « أن العزيمة ما أبيح فعله ، أقول : قال فى المنتهى : إن العزيمة ما ألزم من الأحكام لا لذلك أى لا لعذر مع قيام المحرم لولا العذر انتهى . والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر كأكل الميتة المضطر

(٤) قوله « وهذا القول ، أقول : أى قول هذا البعض من الأصوليين مخالف أيضاً بما يفيد العزم لغة من إشعاره بالتأكيد ، لأن ذلك البعض لم يأخذ بالتأكيد فى مفهوم العزيمة

(٥) قوله « فإن هذا القول ، أقول : أى قول ذلك البعض بأن العزيمة ما أبيح فعله من غير قيام دليل المنع يدخل فيه المباح الذى لا يقوم دليل الحظر عليه فإنه يصدق عليه أنه أبيح فعله من غير قيام دليل المنع عنه ، والمباح لا يدخل تحت العزيمة ، لأنه لا يتصف الفعل بالعزيمة ما لم يقابل بالرخصة كما نبه عليه سعد الدين فى حواشيه على شرح العضد

(٦) قوله « أو بعضهن ، أقول : كالشواب منهن ، قال القرطبي : ظاهر سياق حديث أم عطية أن النهى نهى تنزيه ، وبه قال جمهور أهل العلم ، ومال مالك إلى الجواز

هذا الحديث . كالحديث الذى جاء فى فاطمة رضى الله عنها ^(١) فيما أن يكون ذلك لعلو منصبها . وحديث أم عطية فى عموم النساء ، أو يكون الحديثان محمولين على اختلاف حالات النساء . وقد أجاز مالك اتباعهن للجنائز ، وكرهه للشابة فى الأمر المستكر . وخالفه غيره من أصحابه ، فكرهه مطلقاً ، لظاهر الحديث

١٥٩ — الحديث الثامن : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال : « أَسْرِعُوا بِالْجَنَازَةِ . فَإِنَّهَا إِنْ تَكُ صَالِحَةً تُخَيَّرُ تَقَدِّمُوهَا إِلَيْهِ . وَإِنْ تَكُ سِوَى ذَلِكَ فَشَرُّ تَضَعُوهُ عَنْ رِقَابِكُمْ »

وهو قول أهل المدينة ويدل على الجواز ما رواه ابن أبى شبة عن محمد بن عمرو بن عطاء عن أبى هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان فى جنازة فرأى عمر امرأة فصاح بها ، فقال : دعها يا عمر ، الحديث . وأخرجه ابن ماجه والنسائى

(١) قوله : كالحديث الذى جاء فى فاطمة ، أقول : يريد ما أخرجه أحمد والحاكم وغيرهما من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم رأى فاطمة مقبلة فقال من أين جئت ؟ قالت ترحمت على أهل هذا المبت ميتهم ، فقال لعلك بلغت معهم الكداء ؟ قالت : لا . وفى لفظ : ما أخرجك من بيتك ؟ وفى لفظ قالت : معاذ الله . وفى الحديث ذكر وعيد شديد ^(١) لمن تبعت الجنازة دال على التحريم ، فإشار الشارح إلى الجمع بينه وبين حديث أم عطية بأحد أمرين إما أنها تختص فاطمة رضى الله عنها بتحريم اتباع الجنازة وبإباح لغيرها . أقول فجعل النهى خاصاً بالشواوب فقط وهو خلاف قولها : علينا ، فإنه عام للنساء مطلقاً ، وكأنه بهذا خالف مالك أصحابه

(١) لفظه : لو بلغت معهم الكدى للفتحك النار . . والكدى هى ثنية الحجون تكتشفها مقابر المعلى بمكة ويسرة

يقال : الجنّازة والجنّازة - بالفتح والكسر - بمعنى واحد . ويقال بالفتح هو الميت . وبالكسر : النعش ، الأعلى للأعلى ، والأسفل للأسفل . فعلى هذا : يليق الفتح في قوله عليه السلام : أسرعوا بالجنّازة ، بمعنى بالميت ^(١) . فانه المقصود بأن يسرع به . والسنة الإسراع كما جاء في الحديث . وذلك بحيث لا ينتهى الإسراع إلى شدة يخاف معها حدوث مفسدة بالميت . وقد جعل الله لكل شيء قدراً ^(٢) . وقد ظهرت العلة في الإسراع من الحديث . وهو قوله : فإن تك صالحة ، الخ

(١) (الحديث الثامن) من أحاديث كتاب الجنّاز . قوله : «عنى بالميت ، أقول : الظاهر من الأمر بالإسراع الإسراع بالمشى بها وحملها إلى قبرها ، قال ابن قدامة : إنه للاستحياء بلا خلاف ، وقال ابن حزم : إنه للوجوب ، وقيل المراد الإسراع بتجهيزها . قال النووي : والأول هو الصواب الذى عليه جماهير العلماء ، والثانى باطل مردود بقوله في الحديث : «فشر تضعمونه عن رقابكم ، وقال القرطبي : لا يبعد أن يكون كل منهما مطلوباً إذ مقتضاه مطلق الإسراع . ولم يقيد صلى الله عليه وآله وسلم بقيد . وتبعه بعض المتأخرين فقال : الجمع بينهما أحرى ، وتعقب الفاكهى كلام النووي بأن الحمل على الرقاب قد يعبر به عن المعاني كما يقال حمل فلان على رقبة ديوناً قال : ويقويه أن أهل الميت لا يحملونه كاهم ، وقد لا يحمله أحد منهم ^(٣) وهو الغالب انتهى . قلت : وهو مبنى على أن الخطاب لأهل الميت . والظاهر أنه خطاب للأمة ، إذ رب ميت لا أهل له . قال الحافظ ابن حجر : ويتأيد ما قاله أى الفاكهى بما أخرجه الغزالي بإسناد حسن عن ابن عمر مرفوعاً : «إذا مات أحدكم فلا تحبسوه بتأخير تجهيزه وأسرعوا به إلى قبره ، انتهى . قلت : ولك أن تقول : بل هو دليل للنووى ، فان قوله : «فلا تحبسوه ، أى بتأخير تجهيزه ، وأسرعوا به إلى قبره بالمشى بجنّازته

(٢) قوله : «وقد جعل الله لكل شيء قدراً ، أقول : قالوا يكون المشى دون الخبث وفوق المشى المعتاد ، لما روى أبو داود عن ابن مسعود قال : «سألنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن المشى مع الجنّازة فقال : «ما دون الخبث ، وأخرج أحمد

(١) قلت : الأولى أن يحمل أهل الميت ميتهم ويشاركوا الناس الأجر في حمله

١٦٠ — الحديث التاسع : عن سُمرة بن جندب ^(١) قال « صَلَّيْتُ وَرَأَى

من حديث أبي موسى : مرت جنازة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم تمخض
مخض الزق ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « عليكم القصد » . وأخرج
أحمد والنسائي من حديث أبي بكرة قال « لقد رأيتنا مع رسول الله صلى الله عليه
وآله وسلم ولما لنسكاذ نرمل بالجنازة رملا ،

(١) (الحديث التاسع) من أحاديث كتاب الجنائز قال « عن سمرة ، أقول :
هذا أول ذكره ، وهو سمرة بن جندب . اختلف في كنيته فقيل : أبو سعيد وقيل
أبو عبد الرحمن وقيل أبو عبد الله . توفي أبوه وهو صغير ، فقدمت به أمه المدينة
وكانت جميلة ، فتزوجها رجل من الأنصار ، وكان في حجره حتى صار غلاماً ، وكان
النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعرض الغلمان كل عام فر به غلام فأجازه في البعث ،
وعرض عليه سمرة بعده فرده ، فقال سمرة : لقد أجزت هذا ورددتني ، ولو صارعته
لصرعته . فقال : دونك . نصرعه سمرة : فأجازه في البعث . سكن البصرة ، وكان
زياد يستخلفه عليها ستة أشهر ، وعلى الكوفة ستة أشهر . فلما مات زياد كان على
البصرة فأقره معاوية عليها عاماً أو نحوه ثم عزله ، وكان عظيم الأمانة صدوق الحديث
يجب الاسلام وأهله مات سنة ثمان وخمسين وقيل تسع وقيل ستين بالبصرة ، سقط
في قدر مملوء ماء حاراً كان يتعالج بالقعود عليها من كزاز شديد أصابه فمات .
والكزاز بضم الكاف وتخفيف الزاي الأولى وتشدد : داء يحصل من شدة البرد ،
وكان ذلك تصديقاً لقوله صلى الله عليه وآله وسلم له ولأبي هريرة وأبي مخذرة
« أخركم موتاً في النار » . وكان تأخر موته عليهما . كذا قيل ^(١) . قلت : وتأويل
الحديث بذلك كما في حديث « إن امرأة دخلت النار في هرة ، أي بسببها

(١) تقدم لك أن النبي ﷺ قاله وفي القوم أبو الرجال ارتد بعد موت النبي ﷺ
ومات مرتداً ، فالحديث على ظاهره . وكان أبو هريرة يحكى عن نفسه أنه كان متخوفاً ، حتى
قتل أبو الرجال في الردة

النبي ﷺ عَلَى امْرَأَةٍ ^(١) مَاتَتْ فِي نَفَاسِهَا ^(٢) فَقَامَ فِي وَسْطِهَا ^(٣) ،

الحديث يدل على أن القيام عند وسط المرأة . والوصف الذي ورد في الحديث - وهو كونها ماتت في نفاسها - وصف غير معتبر بالاتفاق . وإنما هو حكاية أمر واقع . وأما وصف كونها امرأة فهل هو معتبر أم لا ؟ من الفقهاء من ألغاه . وقال :

(١) قال : على امرأة ، أقول : سميت في رواية مسلم والنسائي أم كعب ، قال أبو نعيم في المعرفة : إنها أنصارية

(٢) قال : في نفاسها ، أقول : بكسر النون أى في مدته أو بسببه ، والأول أعم لأنه يشمل من مات فيه ولا يضره ، والثاني أقرب ، ولأنه وقع في بعض طرقه الصحيحة أن امرأة ماتت ببطن أى بسبب بطن يعنى الحبل ، والنفاس هو الدم الخارج عقب الولادة وليس بمراد هنا بل المراد ماتت قبل خروج الولد

(٣) قال : وسطها ، اختلف في ضبط السين المهملة ف قيل بالسكون ، واقتصر عليه النووي في شرح مسلم وصوبه القرطبي . لأن الساكن ظرف والمفتوح اسم . وقيل : بل بالفتح ومشى عليه ابن التين في شرح البخارى ، وقال في فتح البارى : إنه روايتنا ، وقال القاضى عياض : إنه الوجه عندى . وهو مقتضى ما قاله أئمة اللغة فانهم قالوا : يقال جلست وسط القوم بالإسكان أى بينهم ، وجلست وسط الدار بالفتح ، فكل موضع صلح فيه . بين ، فهو متوسط بالإسكان ، وإن لم يصلح فهو وسط بالفتح ^(١) لكن قال الأزهري : إنهم أجازوا في المفتوح الإسكان من غير عكس ، قال الجوهري : وربما سكن المفتوح وليس بالوجه انتهى . وجعلها بمعنى بين في الحديث لا يستقيم لأنها لا تضاف إلا إلى شيئين فصاعداً

(١) نظم الفرق بينها الشيخ جمال الدين يوسف بن محمد العقيلي السمرى فقال :

فرق ما بين قولهم وسط الشئ . ووسط تحريكاً أو تسكيناً
موضع صالح لبين فسكن . ولنى حركن تراه مبيناً
كللنا وسط الجماعة إذ هم وسط الدار كلهم جالسينا

يقام عند وسط الجنازة ، يعنى مطلقاً . ومنهم من اعتبره وقال : يقام عند رأس الرجل ، وعجيزة المرأة ^(١) ، ذكره بعض مصنفي أصحاب الشافعي ، أو اتفقوا عليه . وقد قيل : إن سبب ذلك ^(٢) أن النساء لم يكن يسترن في ذلك الوقت بما يسترن به اليوم . فقيام الإمام عند عجيزتها يكون كالستر لها بمن خلفه

* * *

١٦١ - الحديث العاشر : عن أبي موسى - عبد الله بن قيس - أن

رسول الله ﷺ « برى » ^(٣) من الصَّالِقَةِ ^(٤) وَالْحَالِقَةِ وَالشَّاقَةِ ،

(١) قوله « عند رأس الرجل وعجيزة المرأة » أقول : هذا وقد ورد به النص ، فإنه أخرج أحمد وابن ماجه والترمذي وأبو داود عن أبي غالب الخياط قال : شهدت أنس بن مالك صلى على جنازة رجل فقام عند رأسه ، فلما رفعت أتى بجنازة امرأة فصلى عليها فقام وسطها وفيها العلاء بن يزيد العدوي فلما رأى اختلاف قيامه على الرجل والمرأة قال : يا أبا حمزة هكذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقوم من الرجل حيث قمت ، ومن المرأة حيث قمت ؟ قال نعم

(٢) قوله « وقيل إن سبب ذلك الخ » أقول : هذا يبان لوجه الفرق بين القيام على الرجل والمرأة ، وقوله بما يسترن به اليوم يريد به ما يصنع على نعش المرأة من الأعواد التي تليق عليها الثياب فلا يرى حجم الجنازة من المرأة أصلاً

(٣) (الحديث العاشر) من أحاديث كتاب الجنائز . قال « برى » ، أقول : بكسر الراء لغة الانفصال عن الشيء . والبعد عنه ، فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم توعد من فعل ذلك أنه لا يشفع له مثلاً أو أراد التباعد منه عند فعل ذلك لا أنه أراد نفيه عن الإسلام ، وهو مثل ما عند أبي داود « ليس منا من سلق ومن حلق ومن خرق » أي ليس من أهل دينه

(٤) قوله « الصَّالِقَةِ » أقول : بالصاد المهملة والقاف ، وقوله « التي ترفع صوتها »

هو من كلام المصنف عبد الغنى

قال رحمه الله : « الصَّالِقَةُ ، الَّتِي تَرْفَعُ صَوْتَهَا عِنْدَ الْمَصِيبَةِ

فيه دليل على تحريم هذه الأفعال . والأصل « السالقة » ، بالسين . وهو رفع الصوت بالعويل والندب ^(١) . وقريب منه قوله تعالى ﴿ الْأَحْزَابُ ١٩ ﴾ : سَلَقُوكُمْ بِالسَّيَةِ حَدَادٍ ^(٢) ، والصاد تبدل من السين ^(٣) . و « الحالقة » ، حالقة الشعر . وفي معناه : قطعه من غير حلق . و « الشاقة » ، شاقة الجيب . وكل هذه الأفعال مشعر بعدم الرضا بالقضاء ، والنسخط له . فامتنعت لذلك

١٦٢ — الحديث الحادى عشر : عن عائشة رضى الله عنها قالت : « لَمَّا

اشْتَكَى ^(٤) النَّبِيُّ ﷺ ذَكَرَ بَعْضُ نِسَاءِ _____ إِيَّاهُ كَنِيسَةً ^(٥)

(١) قوله « بالعويل والندب » ، أقول : تقييد اقتضاه المقام ، وإلا فهو رفع الصوت مطلقاً

(٢) قوله « وقريب منه : سلقوكم بالسنة حداد » ، أقول : فى الكشف : اجتروا عليكم وضربوكم بالسنتهم وقالوا وفروا قسمتنا فانا قد شاهدناكم وقاثلنا معكم وبمكنا غلبتم عدوكم وبنا نصرتم عليه . وحكى ابن سيده عن الأعرابي أن الصالح ضرب الوجه

(٣) قوله « والصاد قد تبدل من السين » ، أقول : وفى الكشف أنه قرئ « سلقوكم » ، بالصاد ، والحديث قد أفاد تحريم الأقوال والأفعال الدالة على عدم الرضا بالقضاء ، وإنما أذن صلى الله عليه وآله وسلم فى البكاء من دون صوت وقال « تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول إلا ما يرضى الرب » ،

(٤) (الحديث الحادى عشر) من أحاديث كتاب الجنائز قال « اشتكى » ، أقول : اقتل من الشكوى ، أى مرض ، والاشتكاء إظهار ما بك من مرض ونحوه

(٥) قال « كنيسة » ، أقول : بفتح الكاف وكسر النون متعبد النصارى . ويجمع على كنائس مثل بهيمة وبهائم

رَأَيْنَهَا^(١) بَارِضِ الْحَبْشَةِ ، يُقَالُ لَهَا : مَارِيَّةٌ - وَكَانَتْ أُمُّ سَلَمَةَ وَأُمُّ حَبِيبَةَ
أَتَا أَرْضَ الْحَبْشَةِ^(٢) - ذَكَرَ تَامِينَ حُسْنِهَا وَتَصَاوِيرَ فِيهَا ، فَرَفَعَ رَأْسَهُ ﷺ
وَقَالَ : أُولَئِكَ إِذَا مَاتَ فِيهِمُ الرَّجُلُ الصَّالِحُ بَنَوْا عَلَى قَبْرِهِ مَسْجِدًا^(٣) ثُمَّ
صَوَّرُوا فِيهِ تِلْكَ الصُّوَرَ ، أُولَئِكَ شِرَارُ الْخَلْقِ^(٤) عِنْدَ اللَّهِ ،

فيه دليل على تحريم مثل هذا الفعل^(٥) . وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع

(١) قال « رأينا » ، أقول : الضمير لبعض نسائه ، وإنما جمع لا كتسا به الجمع

من المضاف

(٢) قال « أتا أرض الحبشة » ، أقول : كان اتيانها في هجرتها : أم سلمة مع
زوجها أبي سلمة عبد الله بن عبد الأسد وهو أول من هاجر إلى الحبشة ، وهاجرت
أم حبيبة مع زوجها عبد الله بن جحش فتتصر زوجها هناك ومات نصرانياً ثم تزوجها
النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وتزوج صلى الله عليه وآله وسلم أم سلمة بعد موت
زوجها فانه مات بالمدينة

(٣) قال « بنوا على قبره مسجداً » ، أقول : يحتمل أن يجعل بناء المسجد على
القبر نفسه ، ويحتمل أن يجعل حوله . ويؤيد الأول قوله في حديث عائشة الآتي
« ولولا ذلك لأبرز قبره » ، غير أنه خشي أن يتخذ قبره مسجداً ، وضمير « فيه » ، يحتمل
عوده إلى المسجد أو إلى القبر نفسه

(٤) قال « شرار » ، أقول : بكسر أوله ، واحده شر ، مثل زبد وزناد ،

قاله يونس

(٥) قوله « على تحريم مثل هذا الفعل » ، أقول يحتمل أنه أراد بالفعل البناء على
القبر والتصوير ، فإنه الذي أشير إليه بقوله أولئك^(١) أى البناء على القبر والمصورين ،
إلا أن قوله « وقد تظاهرت دلائل الشريعة على المنع من التصوير » ، ظاهر في أنه أراد

(١) أولئك بكسر الكاف خطاب للبؤث ، والحديث عام في تحريم التصوير والبناء

من التصوير والصور . ولقد أبعد غاية البعد من قال : إن ذلك محمول على الكراهة^(١) ،

التصوير ، ولا وجه لقصره الإشارة عليه فإن ظاهره أنها عائدة إليهما ، والبناء على القبور منهي عنه أيضاً ، والأحاديث في تحريم التصوير واسعة منها حديث أحمد والشيخين والنسائي عن ابن عباس مرفوعاً : من صور صورة في الدنيا كلف أن ينفخ فيها الروح يوم القيامة ، وليس بنافخ ، وحديث البخاري : يقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : قال الله : ومن أظلم ممن ذهب يخلق كخلقى ،

(١) قوله : ولقد أبعد غاية البعد من قال إن ذلك محمول على الكراهة ، أقول : لقد صدق ، وهل بعد اللعن والإخبار بأنه أشد الناس عذاباً من مستروح لهذا القائل ، وقد أصاب الشارح بقوله : إنه قول باطل قطعاً ، قال النووي : تصوير صورة الحيوان حرام شديد التحريم ، وهو من الكبائر لأنه متوعد عليه هذا الوعيد الشديد ، وسواء صنعه فيما يمتن أو غيره فصنعتة حرام بكل حال ، وسواء كان في ثوب أو بساط أو دراهم أو دنانير أو فلس أو إناء أو حائط أو غيرها . قلت : أشار إلى رد مذهب الحنابلة فانهم أجازوا الصور على الثوب^(١) قال النووي : وذهب السلف إلى أن الممنوع ما كان له ظل ، وأما ما لا ظل له فلا بأس باتخاذ مطلقاً ، وهو مذهب باطل ، فإن الستر الذي أنكره النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت الصورة فيه بلا ظل بغير شك ، ومع ذلك أمر بنزعه ، قال الحافظ ابن حجر : ويؤيد التعميم فيما له ظل وفيما لا ظل له ما أخرجه أحمد من حديث علي رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : أيكم ينطلق إلى المدينة فلا يدع بها وثناً إلا كسره ، ولا صورة إلا طمسها الحديث ، وفيه : من عاد إلى صنعة شيء من هذا فقد كفر بما أنزل على محمد ، قال ابن العربي : حاصل ما في اتخاذ الصور أنها إذا كانت ذوات أجسام فحرام بالإجماع ، وإن كانت رقماً فأربعة أقوال : الأول يجوز مطلقاً على ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث أبي هريرة : إلا رقماً في ثوب ، الثاني المنع مطلقاً حتى

(١) قلت : مذهب الحنابلة لا يميز الصور مطلقاً إلا ما ليس له روح في رواية الحديث : إلا رقماً في ثوب ، وحديث عائشة أنها قطعت القرأ لجعلته وسائد

وأن هذا التشديد كان في ذلك الزمان ، لقرب عهد الناس بعبادة الأوثان . وهذا الزمان - حيث انتشر الإسلام ، وتمهدت قواعده - لا يساويه في هذا المعنى ، فلا يساويه في هذا التشديد - هذا أو معناه . وهذا القول عندنا باطل قطعاً . لأنه قد ورد في الأحاديث الإخبار عن أمر الآخرة بعذاب المصورين . وأنهم يقال لهم : « أحيوا ما خلقتم » ، وهذه علة مخالفة لما قاله هذا القائل . وقد صرح بذلك في قوله عليه السلام

الرقم في الثوب ، الثالث إن كانت الصورة باقية الهيئة قائمة الشكل حرم ، وإن قطع الرأس أو تفرقت الأجزاء جاز ، قال : وهذا هو الأصح . الرابع إن كانت فيما يمتن جاز ، وإن كان معلقاً حرم . انتهى . قلت : والحديث الذي أشار إليه في الرقم هو ما أخرجه النسائي وغيره عن بشر بن سعيد عن عبيدة بن سفيان قال : دخلت أنا وأبو سلمة بن عبد الرحمن على زيد بن خالد نعوذه فوجدنا عنده نمرقين فيهما تصاوير ، فقال أبو سلمة : أليس قد نهينا ؟ وذكر الحديث ، أى حديث تحريم التصوير . فقال زيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : « إلا رقماً في ثوب » ، قال النووي : الجمع بين الأحاديث بأن المراد باستثناء الرقم في الثوب ما كانت الصورة فيه من غير ذوات الروح كصورة الشجر ونحوها انتهى . قال الحافظ ابن حجر : ويحتمل أن يكون ذلك قبل النهي ، كما يدل له حديث أبي هريرة الذي في السنن وصححه الترمذي وابن حبان ولفظه : « أتاني جبريل فقال : أتيتك البارحة فلم يمنعني أن أكون دخلت إلا أنه كان على الباب تماثيل ، وكان في البيت قرام ستر فيه تماثيل ، وكان في البيت كلب ، فمر برأس التمثال الذي على الباب يقطع فيصير كهيئة الشجرة ومرت بالستر فليقطع فتجعل منه وسادتان منبوذتان يوطآن ، ومر بالكلب فليخرج » ، وفي رواية النسائي : « إما أن يقطع رأسها أو يجعل بساطاً يوطأ » ، انتهى . واعلم أن هذا كله في تصوير ذوات الروح ، وأما تصوير ما لا روح له كالشجر فانه أجازة الجمهور ، وأجازة ابن عباس وأتقى بجوازه وقال للرجل الذي سأله عن التصوير : ويحك إن أبيت إلا أن تصنع فعليك بهذا الشجر وما لا نفس له . وأجازوا أيضاً تصوير الشمس والقمر ، واستدل الجمهور للجواز بقوله تعالى : « أحيوا ما خلقتم » ، أى اجعلوه حيواناً ذا روح ، وخالفهم مجاهد وقال بتحريم تصوير الشجر أيضاً

« المشبهون بخلق الله ، وهذه علة عامة مستقلة مناسبة ، لا تخص زماناً دون زمان .
وليس لنا أن نتصرف في النصوص المتظاهرة المتضاربة بمعنى خيالى يمكن أن يكون
هو المراد ، مع اقتضاء اللفظ التعليل بغيره ، وهو التشبه بخلق الله
وقوله عليه السلام « بنوا على قبره مسجداً ، إشارة إلى المنع من ذلك . » (١) وقد

واستدل بقوله تعالى « يخلقون كخلقى » ، فانه يتناول ما فيه روح وما لا روح له ، فان
خصوا ما فيه روح بالمعنى من حيث إنها لم تجر عادة الآدميين بصنعتة وجرت عادتهم
بغرس الأشجار استنع ذلك فى مثل تصوير الشمس والقمر ، وقوله غرس الأشجار
ليس من صنعتهم إلا وضعتها فى التراب كوضع النطفة فى الرحم فليس لهم فيها صنعة
أصلاً ، وقيد مجاهد الشجر بما يشمر لا ما لا ثمر له فأجازه ، فألحق ذا الثمر بذوات
الروح . قلت : لا وجه لإخراج ما لا يشمر ، فان الكل داخل تحت عموم « يخلقون
كخلقى » ، ثم إن الحياة فى حديث « أحيوا ما خلقتم » عامة لحياة الحيوان وحياة
الأشجار ، فان العود اليابس ميت وحياته جريان الماء فيه والنمو والاختضار واللبن
فهذه حياة له وقد سمي الله ذلك حياة ﴿ وآية لهم الأرض الميتة أحييناها ﴾ ونحوها ،
ثم قال الحافظ : ولعل مجاهداً سمع حديث أبى هريرة وفيه « فليخلقوا ذرة وليخلقوا
شعيرة » ، وإن فى ذكره الذرة إشارة إلى ما له روح ، وفى ذكر الشعيرة إشارة إلى ما
ينبت مما يؤكل ، وأما ما لا روح له ولا ينمو فلم تقع الإشارة اليه انتهى . قلت :
الشعيرة كالعود تنمو بوضعها فى الأرض والعود بغرسه فيها ، فلم تبق إلا الحجارة التى لا
روح فيها ولا تنمو ، والحق مع مجاهد لعموم الدليل ، ولا نسلم خصوص « أحيوا
ما خلقتم » ، بذوات الروح ، وأى روح فى الشعيرة ، فلا بد أن يراد بالحياة ما أسلفناه .
وفتيا ابن عباس اجتهد منه ، وقد تعرضنا لما لم يتعرض له الشارح زيادة فى الإفادة
لما طوى حكم التصوير وتفاصيله واشتغل بالرد على من زعم أنه غير محرم ، ولا
أعرف من قال بذلك

(١) قوله « إشارة إلى المنع من ذلك » ، أقول : من حيث إنه جعل شرار خلق
الله هم المصورون ، ومعلوم أن من فعل شيئاً يكون به من شرار خلق الله أنه فعل

صرح به الحديث الآخر ، لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد .
اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد ،

محرمًا . وقد صرح به في حديث آخر ، يريد الحديث الذي أخرجه الشيخان بلفظ
« قاتل الله اليهود اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد ، زاد مسلم « والنصارى » ، وحديث عائشة
بلفظ « الرجل الصالح ، أعم من قبور الأنبياء والكل محرم فانه ذريعة إلى تعظيم الميت
والطواف بقبره والتماس أركانه والنداء باسمه ، وبالجملة إنه يصير صنما يعبد ، وهذه بدعة
عظيمة عمت الدنيا وعبد الناس القبور وعظموها بالمشاهد والقباب^(١) وزادوا على
فعل الجاهلية فأسرجوا عليها السرج والشموع ، وجعلوا لها نصيبا من أموالهم كما قال
تعالى في المشركين ﴿ ويجعلون لما يعلمون نصيباً مما رزقناهم ﴾ وكما قالوا ﴿ هذا لله
وهذا لشركائنا ﴾ ولقد زاد هؤلاء على أولئك ، فانهم يجعلون للقبور نصيباً من
أموالهم ولا يجعلون لله منها شيئاً ، وما تأخذه الملوك من أموالهم باسم الزكاة كرها
فليس لله ، وكان البناء فوق القبور رأى الجاهلية ودأبهم ، ولهذا أخرج مسلم وأصحاب
السنن عن أبي الهياج الاسدي عن علي رضي الله عنه انه قال له علي « أبغضك علي
ما بعثني عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لا تدع تمثالا إلا طعسته ، ولا
قبراً مشرفاً إلا سويته ، وأخرج أحمد ومسلم والنسائي وأبو داود عن جابر رضي الله
عنه قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تخصص القبور وأن يكتب
عليها وأن يبنى عليها وأن توطأ » . وفي لفظ للنسائي « نهى أن يبنى على القبر أو يزداد
عليه أو يخصص أو يكتب عليه ، ووردت أحاديث بلعن من يتخذ عليها السرج . فان
قلت : ما هذا البلاء الذي عم الدنيا فلا تجد بلدة من بلد الإسلام غالباً إلا وفيها قباب
ومشاهد مخصصة مفضضة مبنى عليها مكتوب على ما يجعلونه تابوتا وعلى جدران
القباب ويسرجون عليها الشموع والقناديل بحيث إنها تضاهي كنائس أهل الكتاب

(١) قلت : اذا تأمل المرء حال من سبق من مشركي الأمم وجد الشرك نشأ عن
التصوير والبناء على القبور وتعظيمها ، وهذا هو ما وقع فيه متأخرو هذه الأمة . نسأل الله
لنا ولهم الهداية

١٦٣ — الحديث الثاني عشر : عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول الله ﷺ في مَرَضِهِ الَّذِي لَمْ يَقُمْ مِنْهُ : لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى ^(١) اتَّخَذُوا ^(٢) قُبُورَ أَنْبِيَائِهِمْ مَسَاجِدَ . قالت :

أو تنيف عليها ؟ قلت : هذا يفعله الذين يعلمون ظاهر آ من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة هم غافلون . وهل يفعل هذا إلا ملوك الدنيا وأساطين الظلم الذين يأكلون أموال الناس بالباطل ؟ وهل فعله الصحابة بقبره صلى الله عليه وآله وسلم وهو أشرف قبر على وجه الأرض ؟ بل كان قبره صلى الله عليه وآله وسلم كما رواه أبو داود وغيره عن القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق قال : دخلت على عائشة رضى الله عنها فقلت : يا أمة ^(٣) اكشفي لى عن قبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصاحبيه ، فكشفت لى عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة مبطوحة ببطحاء العرصة الحمراء . وكذلك لم يفعله أمير المؤمنين بقبر سيدة نساء العالمين فاطمة بنت سيد المرسلين ولا فعله الحسان بقبر أبيهما أمير المؤمنين عليه السلام ، ولا يعلم عن أحد من أئمة الدين وصالحى عباد الله فعل ذلك ، وقد وفيما المقام حقه فى رسالة مستقلة سميناهـ تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد ،

(١) (الحديث الثانى عشر) من أحاديث كتاب الجنائز قال : لعن الله اليهود والنصارى ، أقول : يحتمل الإخبار عن الله تعالى بأنه لعنهم وأخبر به رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبر أمته ، ويحتمل أنه إنشاء دعاء منه صلى الله عليه وآله وسلم عليهم

(٢) قال : اتَّخَذُوا ، أقول : استشكل بأن النصارى أتباع عيسى عليه السلام ، وليس لهم نبي إلا هو ، وهو فى السماء رفعه الله إليه لا قبر له ، وهذا بناء على أن المراد فى الحديث بالنصارى الذين آمنوا بعيسى عليه السلام ، وأما الذين اتَّخَذُوا إلها فليس

(١) قلت : ناداهـ باسم الامومة العامة للمؤمنين ، وإلا فهى عمته لايهـ

وَلَوْلَا ذَلِكَ لَأَبْرَزَ قَبْرُهُ (١)

لهم أنبياء ولا يذمون باتخاذ قبورهم مساجد . بل هم ملعونون باتخاذها إلهاء أو ولداء لله . وقد توهم هذا جماعة ما فهموا المراد ، ويحاج بأن أنبياء اليهود هم أنبياء للنصارى ، إذ الإيمان بهم والتصديق أنهم أنبياء الله واجب على كل من آمن منهم فانه لا يصدق عيسى من كذب موسى ، ولا يكون مؤمناً بعيسى ، كيف وهو يقول ﴿ مصدق لما بين يدي من التوراة ﴾ ولذا كفرت اليهود لما لم يؤمنوا بعيسى وجعلهم كافرين حقاً ، بل حصر الكفر عليهم لما لم يؤمنوا بكل رسل الله وقالوا ﴿ تؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً . أولئك هم الكافرون حقاً ﴾ فاليهود والنصارى قد اتخذوا قبور أنبياء بني إسرائيل مساجد ، واتخذوها مساجد يصدق ببناء المساجد عليها وجعلها في باطنها ، إذ من المعلوم أن لا يتخذ القبر نفسه مسجداً بل يتخذ ما يتسل به وينسب إليه ، وسواء كان في قبة المسجد فتكون الصلاة إليه أو في أى جوانبه (١) يصدق أنه اتخذ مسجداً ، وإن كان الأظهر أنه في جعله قبة لأنه الذى يصدق عليه أنه وثن يعبد . واعلم أن اليهود مشتق من هاد إذ تاب كما قال تعالى ﴿ إنا هدنا إليك ﴾ سمو بذلك لأنهم تابوا من عبادة العجل ، من هاد إذ تحرك لأنهم يتحركون في دراستهم ، وقيل من الهوادة وهو الخضوع . واختلف هل يهود جمع أو علم للطائفة ، فإن كان علماً فهو ممتنع من الصرف واللام دخلت عليه قبل العلبية ، وإن كان جمعاً فهو واضح . وقيل : إن اليهود ينسبون إلى يهوذا بالذال المعجمة ابن يعقوب وأن العرب غيرته إلى الدال المهملة . وأما النصارى فانهم نزلوا بقرية من الشام يقال لها الناصرة ، قال الزمخشري الياء في النصراني للبالغة

(١) قوله « لأبرز قبره » أقول : يريد أنه لو لا خشية أن يتخذ قبره مسجداً لأبرزه أى لكشفه ولم يتخذ عليه ستراً ولا حائلاً ، أو يريد لكان من خارج بيته ،

(١) قلت : الصلاة في المسجد الذى فيه قبر مكروهة حتى لو كان في غير القبلة ، إذ هو تكثير لسواد المفتونين به . وإذا كان في القبلة فلا يبعد تحريم الصلاة فيه لمشايمته لعباد القبور

غَيْرَ أَنَّهُ خَشِيَ^(١) أَنْ يُتَّخَذَ مَسْجِداً ،

هذا الحديث يدل على امتناع اتخاذ قبر الرسول ﷺ مسجداً ،

وهذا قالته عائشة في حياتها . ثم إنه وسع المسجد بعد وفاتها وجعلت حبرتها التي فيها القبر النبوي مثلثة الشكل حتى لا يتأني لأحد أن يصلي إلى جهة القبر مع استقبال القبلة قاله الزركشي . قلت وهو يدل على أنهم فهموا حين أدخلوا القبر في المسجد أن النهي عن استقباله لا جعله في المسجد ، والتحقيق أن قبره صلى الله عليه وآله وسلم لم يعمر عليه المسجد لأنه موضع مستقل قبل بناء المسجد بدفنه صلى الله عليه وآله وسلم فلم يصدق عليه أنه جعل قبره مسجداً أو وثناً يعبد ، بل قد أجاب الله دعاءه فدفن في بيته وفي منزله الذي يملكه أو تملكه زوجته عائشة ، وكان المسجد أقرب شيء إليه ثم لما وسع المسجد لم يخرج صلى الله عليه وآله وسلم عن بيته ولا جعل بيته مسجداً بل غايته أنه اتصل المسجد به اتصالاً أشد مما كان ، فالذي يصدق عليه أنه اتخذ مسجداً إنما هو أن يدفن الميت في مسجد مسجل أو في مباح ثم يعمر عليه مسجد

(١) قال خشي ، أقول : رواية مسلم بضم الحاء المعجمة وبفتحها ، وهما صحيحان ، قاله النووي . وصوب القاضي عياض الفتح . ووقع في البخاري خشي أو خشي بالشك في الضم والفتح ، ووقع عنده غير أني أخشي ، وهذه الرواية تدل على أن عائشة هي الخاشية فنتعت من إبرازه ، فيمكن أن يفسر بها رواية الضم ويكون ضمير إنه للشأن ، وكأنتها أرادت نفسها ومن وافقها على ذلك ، ورواية الفتح تقتضي بأن الخاشي النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : من المعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يأمر بعدم إبراز قبره ولا بإبرازه ، فانه لما مات ولم يعرفوا أين يدفن قال أبو بكر رضي الله عنه إنه سمعه صلى الله عليه وآله وسلم يقول : إنه يدفن حيث قبض ، أو نحو هذا . فالخاشية عائشة ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما قال إنه يدفن حيث قبض أفاد أنه لا يبرز قبره ، وأنها فهمت عائشة أن علته ما ذكرت . وهذا يدل على أن اتخاذ مسجداً يصدق ولو دفن في بيته وملكه إذا أبرز وعمر عليه مسجد واتخذ متعبداً من دون عمارة ، ولكن هذا فهم عائشة رضي الله عنها

ومنه يفهم امتناع الصلاة على قبره ^(١) . ومن الفقهاء من استدل بعدم صلاة المسلمين على قبره ﷺ ^(٢) لعدم الصلاة على القبر جملة . وأجيبوا عن ذلك بأن قبر الرسول ﷺ مخصوص عن هذا بما فهم من هذا الحديث من النهي عن اتخاذ قبره مسجداً . وبعض الناس أجاز الصلاة على قبر الرسول ﷺ ، بجوازها على قبر غيره عنده . وهو ضعيف لنطبق المسلمين على خلافه ، ولا شعار الحديث بالمنع منه . والله أعلم

(١) قوله « ومنه يفهم امتناع الصلاة » أقول : كأنه يريد صلاة الجنازة فإنه يدخل بفعلها عليه فإنه جعل مسجداً ، وهذا بناء على أن المراد باتخاذ مسجداً جعل القبر بنفسه مسجداً أو أنه من المراد والظاهر من اتخاذ اليهود والنصارى وغير هذا

(٢) قوله « بعدم صلاة المسلمين على قبره » أقول : قد صلى عليه المسلمون صلاة الجنازة وهو في منزله ، والصلاة بعد الدفن فيمن قد صلى عليه ليست بواجبة فتركها دليل على شيء ، سيما وقد كان دفنه في منزله وعند زوجته فاحترموا الدخول لذلك وما تركوا واجبا . والذي يظهر والله أعلم أن الصلاة على القبر أى صلاة الجنازة لا يدخل القبر بها تحت مسمى اتخاذ مسجداً لا لغة ولا عرفاً ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم صلى على القبر كما تقدم ، وقد لعن اليهود والنصارى لاتخاذ قبور الأنبياء مساجد ، وذكر أن شرار خلق الله من بنى على قبور الصالحين مساجد ، فلو كانت صلاة الجنازة على القبر يصير بها متخذها مسجداً لما فعله صلى الله عليه وآله وسلم ولا صلى على قبر ولا يقال إنه لما لعن من اتخذ قبور الأنبياء عليهم السلام مساجد ولم يصل صلى الله عليه وآله وسلم إلا على رجل من أمته أو امرأة ، لانا نقول إذا كان يذم من اتخذ قبر النبي عليه السلام مسجداً فأولى من اتخذ قبر غير النبي مسجداً ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم قد ذكر غير الأنبياء وهم الصالحون ومن صلى عليه صلى الله عليه وآله وسلم بعد دفنه فهو صالح قطعاً فيكون صلى الله عليه وآله وسلم متخذاً لقبره بصلاة الجنازة عليه مسجداً ، هذا لا يقوله أحد . ثم قوله بنوا على قبره مسجداً يشعر بأنه لا يعد اتخاذ

١٦٤ — الحديث الثالث عشر : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه
عَنِ النَّبِيِّ ﷺ أَنَّهُ قَالَ « لَيْسَ مِنَّا مَنْ ضَرَبَ الْخُدُودَ ^(١) ، وَشَقَّ الْجُيُوبَ ^(٢) ،
وَدَعَا بِدَعْوَى الْجَاهِلِيَّةِ ^(٣) » ،

حديث ابن مسعود يدل على المنع مما ذكر فيه . وقد اشترك - مع ما قبله - في
شق الجيوب . وانفرد بضرب الخدود . والتصريح بدعوى الجاهلية فيه . وهى أحد
ما يدخل تحت لفظ « الصالقة » ، فى الحديث السابق . و « دعوى الجاهلية » ، يطلق على
أمرين . أحـ دهما : ما كانت العرب

الأنبياء المسجد عليه ^(١) فليتأمل أطراف ما حررناه فى هذا الحديث فإننا لم نهذب به ،
ولعل مع التبييض ييسر الله تهذيبه

(١) (الحديث الثالث عشر) قال : « ليس منا من ضرب الخدود ، أقول : أى
من أهل سننا وطريقتنا ، لا أن المراد إخراجهم من الدين ، إلا اذا اعتقد حله . وقال
سفيان الثورى : ينبغى الإمساك عن تأويله ليكون أبلغ فى الزجر . وضرب الخدود
لطمها ، وجمعت مقابلة للجمع بالجمع ، وإلا فليس للإنسان إلا خدان ، وخصت
بالذكر دون سائر الوجه لأنه الواقع وإلا فسائر الوجه حكمه ذلك

(٢) قال « وشق الجيوب » ، أقول : جمع جيب ، وهو ما شق من الثوب ليدخل
فيه الرأس من جبت الشئ . إذا قطعته ، ومنه (جابوا الصخر بالواد)

(٣) قال « دعوى الجاهلية » ، أقول : الجاهلية ما قبل الإسلام ، من الجهل ،
وكل مخالف للإسلام جاهلية

(١) قلت : الاتخاذ الذى حرمه ﷺ على أمته هو ما كان يفعله اليهود والنصارى
بدفن العظام أو الصالحين فى المسجد والطواف بقبورهم والعكوف عندها ليلا ونهاراً . أما
صلاة الجنازة فى المسجد فليست من ذلك لأنها تدر ولا يقصد بها تعظيم صاحب القبر ولا
بعد اتخاذاً

تفعله في القتال من الدعوى ^(١)، والثاني : وهو الذي ينبغي أن يحمل عليه هذا الحديث - هو ما كانت العرب تقولهُ عند موت الميت . كقولهم : وا جبلاه ، واسنداه ، واسباهما . وأشباهها

* * *

١٦٥ - الحديث الرابع عشر : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « مَنْ شَهِدَ الْجَنَّةَ _____ اِزَّةً ^(٢)

(١) قوله « تفعله في القتال من الدعوى » ، أقول : من الاقتتال بأنه قاتل النفوس وسالب اللبوس وقيل العشيرة ^(١) وكهف العسيرة وميتم الأطفال وفاصم أعناق الرجال كقول بني ضبة :

نحز بني ضبة أصحاب الجمل لا نرهب الموت إذا الموت نزل
وإن كانوا من المسلمين فهذا من دعوى الجاهلية ، وهو كثير في أشعارهم ، وليس ، مراداً هنا كما قاله الشارح . واعلم أن الحديث دال على تحريم هذه الأمور ، وهو قول كافة العلماء ، وعدوه من الكبائر . وأغرب بعض المالكية فقال : ليست النياحة بحرام ، وإنما الحرام ما كان فيه شيء من أفعال الجاهلية ، مستدلاً بحديث أم عطية في أخذ البيعة عليهن أن لا ينحن فقالت : يا رسول الله إلا آل فلان فانهم كانوا يسعدوني في الجاهلية فقال : إلا آل فلان . وأجيب عنه بأجوبة : الأول أنه خاص بها ، وجزم به النووي . الثاني أنه كان قبل تحريم النياحة . قلت : وهو باطل إذ الاستثناء كان عند تحريمها عليهن . ثالثاً أن يكون قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا آل فلان » ، إعادة لكلامها على سبيل الإنكار والنويخ كما قال للمستأذن « أنا أنا ، منكرأ عليه قوله « أنا » ، وقد أخرج أحمد مرفوعاً « لا إسعاد في الإسلام » ، قلت : وهذا جواب حسن

(٢) (الحديث الرابع عشر) من أحاديث كتاب الجنائز قال « من شهد » .

حَتَّى يُصَلِّيَ عَلَيْهَا ^(١) فَلَهُ قِيرَاطٌ . وَمَنْ شَهِدَهَا حَتَّى تُدْفَنَ ^(٢) فَلَهُ قِيرَاطَانِ .

أقول : أى حضر . ووقع فى بعض طرقه عند الشيخين ، من تبع ، ، وعند مسلم ، من خرج ،

(١) قال ، حتى يصلى ، أقول : فيه روايتان بفتح اللام وبكسرها ، قال شرح الحديث : والفتح محمول على الكسر ، فان حصول القيراط متوقف على وجود الصلاة من تحصل له ، وقال الزركشى : فتح اللام أعم وأحسن ، وليس فى ألفاظ حديث الكتاب بيان ابتداء الشهود ، ووقع بيانه فى بعض روايات مسلم بلفظ ، من خرج مع جنازة من بيتها وصلى عليها ثم تبعها حتى تدفن كان له قيراطان من الأجر كل قيراط مثل أحد ، ومن صلى عليها ثم رجع كان له من الأجر مثل أحد ، ونحوه من حديث أبى سعيد عند أحمد ولفظه ، فشى من أهلها ، فدل هذا على أن القيراط إنما يحصل لمن حضر من أول الأمر إلى انتهاء الصلاة ، وبه صرح المحب الطبرى وغيره . وذهب بعضهم إلى أنه يحصل القيراط لمن صلى فقط ، لأن ما قبل الصلاة كله وسيلة ، لكنه دون القيراط الحاصل لمن حضر أول الأمر ، فرواية مسلم ، من صلى على جنازة ولم يتبعها فله قيراط ومن تبعها فله قيراطان ، وجزم به جماعة ، وقال فى فتح البارى : إنه الذى يظهر

(٢) قال ، حتى تدفن ، أقول : وقع فى بعض طرقه فى الصحيح ، حتى يفرغ منها ، وفى بعضها ، توضع فى اللحد ، وفى بعضها ، حتى توضع فى القبر ، ورواية المصنف ورواية حتى يفرغ منها والآن على أنه إنما يحصل بالفراغ من الدفن وهو الصحيح ، ويؤيده رواية أبى عوانة فى صحيحه ، حتى يسوى عليها التراب ، وأكثر روايات الحديث تدل على أن له ثلاثة قراريط قيراط بالصلاة وقيراطان بالدفن ، وبه جزم بعض العلماء ، إلا أن الرواية التى أخرجها البخارى فى كتاب الإيمان تدل على أن الذى يحصل قيراطان قيراط بالصلاة وقيراط بالدفن ولفظه ، من تبع جنازة إيماناً واحتساباً وكان معه حتى يصلى عليها ويفرغ من دفنها فإنه يرجع من الأجر بقيراطين كل قيراط مثل أحد ، ومن صلى عليها ثم رجع قبل أن تدفن فإنه يرجع

يل : وَمَا الْقِيرَاطَانِ ؟ قَالَ : مِثْلُ الْجَبَلَيْنِ الْعَظِيمَيْنِ ،
وَلِمُسْلِمٍ « أَصْغَرُهُمَا مِثْلُ أَحَدٍ » ،

فيه دليل على فضل شهود الجنازة عند الصلاة ، وعند الدفن ، وأن الأجر يزداد
بشهود الدفن ، مضافاً إلى شهود الصلاة . وقد ورد في الحديث : اتباعها من عند أهلها^(١) .
و « القيراط » ، تمثيل لجزء من الأجر ، ومقدار منه . وقد مثله في الحديث بأن
« أصغرهما مثل أحد » ، وهو من مجاز التشبيه ، تشبيهاً للمعنى العظيم بالجسم العظيم

كتاب الزكاة^(٢)

بقيراط ، وإلى هذا ذهب جماعة من العلماء وجزم به النووي في شرح مسلم ، ولفظ
رواية المصنف هنا يحتمل أن له قيراطين بالدفن مع القيراط الأول الذي أحرزه بشهود
الصلاة عليها ، ويحتمل أن له قيراطين بذلك القيراط . وقول الشارح فيما يأتي مضافاً
إلى شهوده الصلاة دال على الأجر

(١) قوله « وقد ورد في الحديث اتباعها من أهلها » أقول : قد قدمنا ذلك قريباً .
واعلم أنه قد أخذ من لفظ الاتباع في هذا الحديث وغيره أن المشي وراء الجنازة
أفضل منه أمامها لأن ذلك هو حقيقة الاتباع حساً ، وهو قول أمير المؤمنين على بن أبي
طالب رضي الله عنه والخنفية والأوزاعي ، وقال الثوري : هما سواء . وذهب جماهير
العلماء إلى أن المشي أمامها أفضل ، وحملوا الاتباع المذكور على الاتباع المعنوي وهو
المصاحبة لها ، فيسكون أعم من أمامها أو خلفها أو غير ذلك ، قال ابن المنذر : إنه
ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم وأبا بكر وعمر كانوا يمشون أمام الجنازة . قلت
بعد ثبوته لم يبق للخلاف مجال في الأفضلية

(٢) (كتاب الزكاة) أقول : هي لغة كما بينه الشارح ، وشرعاً اسم لجزء من
المال قدره الشارع يخرج به المسلم في وقت مخصوص لطائفة مخصوصة بالنية ، ويأتي
وجه حكمه شرعياً . قال الشافعي : يقال للواجب من الذهب والورق^(١) زكاة ، ومن

(١) الورق بفتح الواو وكسر الراء الفضة الخالصة وأصابعها مثان . وفيها وفي الذهب
ربع العشر ، أي خمسة دراهم في الفضة وربع دينار في الذهب كما سيوضحه قريباً

١٦٦ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ لمعاذ بن جبل - حين بعثه إلى اليمن - " إِنَّكَ سَتَأْتِي قَوْمًا أَهْلَ كِتَابٍ ، فَإِذَا جِئْتَهُمْ : فَادْعُهُمْ إِلَى أَنْ يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ . فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ " (١) فَأَخْبِرُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي كُلِّ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ . فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ ، فَأَخْبِرُهُمْ أَنَّ اللَّهَ قَدْ فَرَضَ عَلَيْهِمْ صَدَقَةً تُؤْخَذُ مِنْ أَغْنِيَايِهِمْ ، فَرُدُّ عَلَى

الماشية صدقة ، ومن الحب والتمر عشر ، قال القاضي عياض والمازري : إن الشارع جعل مقدار الواجب بحسب المؤنة والتعب في المال ، وأعلاها وأقلها تعب الركاز وفيه الخمس ، ويليه الزرع والتمر فان سقى بماء السماء ونحوه ففيه العشر ، وإلا فصفه ، وليهما الذهب والفضة ربع العشر ، والتجارة وفيها العشر لأنه يحتاج إلى العمل فيها جميع السنة ، فلما أخذ إذاً الخمس ونصيفه وربعه وثمنه ، وهذا من محاسن الشريعة انتهى . قلت : وأما الماشية فانه لوحظ فيها هذا فجعل الزكاة على السائمة دون المملوكة وجعل مقاديرها في غاية التقدير وأحسنه

(١) قال د حين بعثه إلى اليمن ، اخلف متى كان بعثه ؟ فقال البخاري : في حجة الوداع ذكره في أواخر المغازي . وروى الواقدي عن كعب بن مالك أن ذلك كان آخر سنة تسع عند منصرفه صلى الله عليه وآله وسلم من تبوك ، وأخرجه ابن سعد في الطبقات . وجزم به المنذري وجماعة . وقيل : كان في عام الفتح سنة ثمان ، وزعم البرماوى أنه المشهور . وقال الحافظ ابن حجر : إنه كان في سنة عشر : وانفقوا على أنه لم يزل على اليمن إلى أن قدم في عهد عمر وتوجه إلى الشام ومات بها

(٢) قال د أطاعوا لك ، أقول : هذا للبخاري ، ولفظ مسلم د أطاعوا بذلك (١)

(١) لفظ مسلم د فإن هم أطاعوك لذلك ، ولعل ما هنا رواية

فَقَرَأْتَهُمْ . فَإِنْ هُمْ أَطَاعُوا لَكَ بِذَلِكَ ، فَإِيَّاكَ وَكَرَائِمَ أَمْوَالِهِمْ . وَآتَقِ دَعْوَةَ
الْمَظْلُومِ ، فَإِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَهُمَا وَبَيْنَ اللَّهِ حِجَابٌ ^(١) ،

وإنما عدى أطاعوا باللام مع أنه يتعدى بنفسه لأنه ضمنه معنى انقادوا ، والباء في
بذلك يحتمل أن تكون للإلصاق

(١) قال : حجاب ، أقول : ليس لها صارف يصرفها عن الإجابة وإن كان
عاصيا أو كافرا . واعلم أنه لم يذكر في هذا الحديث الصوم والحج مع تقدم فرضيتهما
على بعث معاذ ، قال ابن الصلاح : إن ذلك من تقصير الراوى . وتعقب بأنه يؤدى إلى
أن ^(١) يوثق بكثير من الأحاديث لاحتمال الزيادة والنقصان . وقال الكرماني اهتمام
الشارع بالصلاة والزكاة أكثر ، ولهذا كررا في القرآن . والسرف في عدم ذكر الصوم
والحج أن الصلاة والزكاة واجبان على المكلف لا يسقطان عنه أصلا ، بخلاف
الصوم فإنه قد يسقط بالفدية ، والحج يسقط في حق غير المستطيع . قال ويحتمل أنه
لم يكن شرع . قال البلقيني : إذا كان الكلام في بيان الأركان لم يخل الشارع فيها بشيء
حديث : بنى الاسلام على خمس ، وإن كان في الدعاء إلى الاسلام ثم اكتفى بالأركان
الثلاثة الشهادة والزكاة والصلاة كما في قوله تعالى ﴿ فَاَنْتَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا
الزَّكَاةَ ﴾ في موضعين من برامة مع أن نزولها كان بعد فرض الصوم والحج قطعا .
والحكمة في ذلك أن في الأركان ما هو اعتقادي وهو الشهادة ، وبدني وهو الصلاة ،
ومالي وهو الزكاة ، فاقصر الدعاء إلى الإسلام عليها لتفرع الركنين الآخرين عليها ،
فإن الصوم بدني محض ، والحج بدني ومالي . وأيضا فكل كلمة الشهادة هي الأصل ، وهي
شاقة على الكفار ، والصلوات شاقة لتكررها ، والزكاة شاقة لما في طبع الإنسان من
حبة المال . فاذا اذعنوا لهذه الثلاثة فما سواها أسهل . انتهى . قلت : كلامه حسن في
نفسه إلا أنه لا يدفع إشكال إسقاطها من الحديث ، فإن حديث معاذ في بيان الأركان
والدعاء إلى الإسلام ، أما الأول فلأنه بصدد بيانه للجاهلين له من يقدم عليهم ،
وأما الثاني فواضح

« الزكاة ، في اللغة لمعنيين : أحدهما النماء ، الثاني الطهارة . فمن الأول قولهم : زكاة الزرع ، ومن الثاني قوله تعالى ﴿ التوبة : ١٠٣ ﴾ وتزكّهم بها) وسمى هذا الحق زكاة بالاعتبارين ^(١) : أما بالاعتبار الأول فبمعنى أن يكون إخراجها سبباً للنماء في المال كما صح ، ما نقص مال من صدقة ^(٢) ، . ووجه الدليل منه ^(٣) أن النقصان محسوس بإخراج القدر الواجب ^(٤) . فلا يكون غير ناقص إلا بزيادة تبلغه إلى ما كان عليه ^(٥) ، على المعنيين جميعاً - أعني المعنوي والحسي - في الزيادة .

(١) قوله « وسمى هذا الحق زكاة بالاعتبارين ، أقول : ليس المراد أن لفظ الزكاة مشترك وأنه أطلق على معنييه وإن كانت عبارته محتملة ، ولكن المراد أن كل واحد من المعنيين يناسب القسمة لما ذكر زكاة ، وأن لك أن تأخذه من هذا المعنى أو من هذا . وقوله « أن يكون إخراجها سبباً للنماء ، يدل أنها مجاز ، وأنه من إطلاق المسبب على السبب فالنماء مسبب عن الإخراج فسميت به ، والمعنى الثاني حقيقة أعني كونها طهرة فيلزم فيه الجمع بين الحقيقة والمجاز ، فينظر في مراده . والظاهر أنها ليست إلا بمعنى النماء فإن التطهير إنما عرف من الشرع أي كون إخراجها طهرة للمال ، وهذا كالمطوع به ، فليس معناها إلا الطهارة ، وعرف أن معناها المغوى لم يسلبه الشارع عند أن سماها تطهرة من أدلة أخرى ، وهو الحديث الذي ذكره الشارح وغيره ، فمعناها شرعاً ليس إلا التطهرة ، وعرف من أدلة خارجية أنه يلزمها النماء والبركة والزيادة فيما أخرجت منه ، وهو معنى قول الشارح إن إخراجها سبب للنماء

(٢) قوله « ما نقص مال من صدقة ، أقول : أخرجه أحمد ومسلم والترمذي عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ « ما نقصت صدقة من مال ، وما زاد الله عبداً بعفو إلا عزاً ، وما تواضع أحد لله إلا رفعه الله ، والحديث له ألفاظ منها الذي أتى به الشارح

(٣) قوله « ووجه الدلالة منه ، أقول : أي من حديث « ما نقص مال من صدقة ،

(٤) قوله « بإخراج القدر الواجب ، أقول : الأولى المتصدق به ، فإن الحديث عام لصدقة الفرض والنفل

(٥) قوله « فلا يكون غير ناقص إلا بزيادة الخ ، أقول : كون المال نقص

أو بمعنى (١) أن متعلقها الأموال ذات النماء . وسميت بالنماء لتعلقها به أو بمعنى تضعيف أجوره _____ (٢) .

بإخراج الصدقة منه أمر محسوس قطعا ، والشارع قد أخبر وهو الصادق أنه لم ينقص فلا بد أن يكون مراده - من إخباره بأنه ما نقص - إخباره بأنه لا بد من زيادة من الله تعالى تبلغه تلك الزيادة إلى ما كان عليه قبل إخراج الصدقة ، وقد كان قبلها غير ناقص معنى ولا حسا فالنقص المعنوي هو الذي نفاه الشارع بقوله ما نقص مال . والنقص الحسى هو نقصه حسا بالإخراج منه فإذا بلغته الزيادة التي سببها إخراج الصدقة ما كان عليه من عدم النقص حسا ومعنى صدق أنه لم ينقص بالمعنيين ، وقوله « في الزيادة ، متعلق بقوله « تبلغه إلى ما كان عليه » ، وتلك الزيادة جعلت بسبب إخراج ذلك الجزء منه ، فتم أنه لم ينقص إذ معه سبب النماء وهو إخراج الصدقة ، واعلم أن هذا بيان مراده ، والذي نفاه من الحديث ونحوه أن إخراج الصدقة من المال سبب لزيادته على أصله الذي كان قبل الإخراج إلا أنه يزيد بها إلى القدر الذي كان عليه قبل إخراجها كما قال « تبلغه إلى ما كان عليه » ، ويرشد إلى ذلك الذي فهمناه قوله تعالى ﴿ من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له أضعافا كثيرة ﴾ وهو عام لمضاعفته في نفسه ومضاعفة أجره . وبذل له حديث « إذا افتقرتم فتأجروا الله بالصدقة ، إذ المتأجرة يطلب بها الربح لا رأس المال ، وكلام الشارع يحتمل تأويله بأن مراده إلى ما كان عليه فصاعداً (١) قوله « أو بمعنى ، أقول : هو عطف على قوله « فبمعنى ، أى أوسمى هذا الحق زكاة لأن متعلقه أى ما هو جزء الأموال التي تنصف بالنماء فيكون تسميته زكاة من تسمية الجزء بوصف كله . ولك أن تقول هي من جملة الأموال ذوات النماء فسميت بالنماء لكونه متعلقها أو من شأنها أن تنمو ، ولا يخفى أن الأول أظهر .

(٢) قوله « أو بمعنى تضعيف أجورها ، أقول : هو ما عطف على الأول لا عليه أو على الأقرب لقربه ، وهو وجه ثالث لتسميته الصدقة المخرجة من المال زكاة ، وذلك أنه ينمو أجرها وتزكو عندها ولا يزال تعالى ينمي ويبارك فيه فيكون تسميتها زكاة من باب تسمية المسبب باسم سببه ، فإن الأجر هو الذي ينمو وهو مسبب عن الصدقة فسميت نماء مجازاً ، وهو أيضا إطلاق مجازي ، فإن الأجر ذو نماء لا أنه

كما جاء « إن الله يُرَبِّي الصدقة حتى تكون كالجبل »^(١) ،

وأما بالمعنى الثاني^(٢) فلأنها مُطهرة للنفس من رذيلة البخل ، أو لأنها تطهر من الذنوب

وهذا الحق أثبته الشارع لمصلحة الدافع والآخذ معاً^(٣) ، أما في حق الدافع : فتطهيره وتضعيف أجوره . وأما في حق الآخذ فليسدَّ خلَّتَه

وحديث معاذ يدل على فريضة الزكاة . وهو أمر مقطوع به من الشريعة ، ومن جحد كافر

يفسر النماء ، ويقرب عندي أنها نقلت من الزكاة بمعنى النماء إلى الزكاة بمعنى التطهرة ، ولو حظ فيها المعنى الأصلي كما قالوه في الصلاة إنها نقلت من الدعاء إلى ذات الأذكار مع ملاحظة أن فيها دعاء

(١) قوله « كما جاء إن الله يربِّي » أقول : أخرج الأئمة بالفاظ ، وأخرجه الشيخان والنسائي والترمذي وابن ماجه وابن حبان وابن خزيمة في صحيحه من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « من تصدق بعدل تمرة من كسب طيب - ولا يقبل الله إلا الطيب - فإن الله يقبلها بيمينه ثم يربها لصاحبها كما يربِّي أحدكم مهره فله حتى تكون مثل الجبل » وفي معناه أحاديث

(٢) قوله « وأما بالمعنى الثاني » أقول : عطف على قوله « أما بالاعتبار الأول » وهذا المعنى هو الذي أريد في قوله تعالى ﴿ خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكهم بها ﴾ فجعلها تعالى مطهرة ، ولا يلزم أنها طهرة وطهارة لهم ، ويوافق ذلك حديث « إنما هي غسالة أوساخ الناس » وقوله ﴿ تزكهم بها ﴾ قال جار الله : إنه مبالغة في التطهير وزيادة فيه ، أو بمعنى الإيناء والبركة . انتهى

(٣) قوله « أثبته الشارع لمصلحة الدافع والآخذ » أقول : هذا بيان وجه الحكمة في شرعية الله تعالى للزكاة ، وأنها ملاحظته تعالى لمصلحة الغنى والفقير ، فالأول يطهره بها ، والثاني يسد بها خلته . وهذا في وجه شرعيتها لبعض المصارف وهو الفقير والمسكين ، وأما بالنظر إلى العاملين عليها فإنه يجوز أن يكون العامل غنيا في وطنه

وقوله عليه السلام : إنك ستأتى قوماً أهل كتاب ، لعلهم للتوسط والتمهيد للوصية باستجماع همته في الدعاء لهم . فإن أهل الكتاب أهل علم ، ومخاطبتهم لا تكون كمخاطبة جهال المشركين ، وعبداء الأوثان في العناية بها ، والبداءة في المطالبة بالشهادتين ، لأن ذلك أصل الدين الذى لا يصح شيء من فروعه إلا به . فمن كان منهم غير موحد على التحقيق - كالنصارى ^(١) - فالمطالبة متوجهة إليه بكل واحدة من الشهادتين عيناً . ومن كان موحداً - كاليهود ^(٢) - فالمطالبة له بالجمع بين ما أقر به من التوحيد ، وبين الإقرار

فإنها تسد خلته في غربته ، والمجاهد يجوز أن يكون غنياً ، فهذه المصلحة بالنسبة إلى الآخذ غير عامة بخلاف مصلحة الدافع . نعم لا بد من مصلحة في الآخذ غير الفقير يمكن استخراجها .

(١) قوله : كالنصارى ، أقول : فإنهم جعلوا الله ثالث ثلاثة فلا توحيد معهم ، فيطالبون بكل واحدة من الشهادتين على التعيين

(٢) قوله : كاليهود ، أقول : فلقد قال الله تعالى في اليهود إنهم قالوا عزير ابن الله كما قالت النصارى المسيح ابن الله ، وأخبر تعالى أنهم لا يؤمنون به ولا باليوم الآخر في قوله تعالى ﴿ قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق ﴾ الآية ، وحكى تعالى عنهم أنهم قالوا ﴿ يد الله مغولة ﴾ وأنهم قالوا ﴿ ان الله فقير ونحن أغنياء ﴾ وأنهم ﴿ اتخذوا أحبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله والمسيح بن مريم وما أمروا إلا ليعبدوا إلهاً واحداً سبحانه عما يشركون ﴾ فسامهم مشركين ، وأخرج أبو الشيخ عن قتادة ﴿ اتخذوا أحبارهم ﴾ اليهود ﴿ ورهبانهم ﴾ النصارى ﴿ وما أمروا ﴾ في الكتاب الذى أتاهم وعهد إليهم ﴿ إلا ليعبدوا إلهاً واحداً سبحانه عما يشركون ﴾ سبح نفسه أن يقال عليه البهتان ، وقد تأتى في القرآن المغايرة بين المشركين وأهل الكتاب نحو ﴿ إن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركون ﴾ ولكنه من عطف العام على الخاص ، وأما قول ابن العربى : كما أن اليهود تبرأت في هذه الأزمان من القول بأن عزير ابن الله فهذا لا يمنع من كونه موجوداً في زمن النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن ذلك جرى في زمنه واليهود معه بالمدينة وغيرها ولم ينقل عن أحد منهم

بالرسالة . وإن كان هؤلاء اليهود - الذين كانوا باليمن - عندهم ما يقتضى الإشراك ، ولو باللزم ، يكون مطالبهم بالتوحيد لنفى ما يلزم من عقائدهم . وقد ذكر الفقهاء أن من كان كافراً بشئ مؤمناً بغيره لم يدخل فى الإسلام إلا بالإيمان بما كفر به .
وقد يتعلق بالحديث - فى أن الكفار غير مخاطبين بالفروع ^(١) - من حيث إنه إنما أمر أولاً بالدعاء إلى الإيمان فقط ، وجعل الدعاء إلى الفروع بعدد إجابتهم الإيمان . وليس بالقوى ، من حيث إن الترتيب فى الدعاء لا يلزم منه الترتيب فى الوجوب . ألا ترى أن الصلاة والزكاة لا ترتيب بينهما فى الوجوب ؟ وقد قدمت الصلاة فى المطالبة على الزكاة . وأخر الإخبار بوجوب الزكاة عن الطاعة بالصلاة ، مع أنها مستويتان فى خطاب الوجوب

أنه رد ذلك ولا تعقبه . ونقول إنهم لا يصدقون الآن فى دعوى البراءة ، فأنهم قوم يكذبون نص القرآن ، فإن الله أخبرنا بأن صفات رسولنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم عندهم يحدونه « كتباً فى التوراة والإنجيل وأنكروا ذلك فكيف تقبل برامتهم مما حكاها الله عنهم من قولهم عزير ابن الله ، وإن أراد ابن العربى أن الموجودين فى زمنه تبرأوا من قولهم هم بذلك فلا يجدى نفعاً ولا ينفى إشراك آبائهم ، وإن قيل إن بعض اليهود كان يقول ذلك فكذلك قد قيل إن بعض النصارى يقول ذلك . وقد نسب الله القول إلى اليهود والنصارى ، جملة الحديث هنا ساق طلب الشهادتين من أهل الكتاب مسافاً واحداً ولم يفصل ، والمراد أنه لو قال اليهودى الآن أشهد أن محمداً رسول الله فإنه لا يكفى فى دخوله فى الإيمان حتى يقول أشهد أن لا إله إلا الله لما ذكر ، ولعموم ما أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، وإنما خص الله من هذا العموم أهل الكتابين بإعطاء الجزية ، فإن أرادوا الإسلام كان كما ذكرنا (١) قوله : غير مخاطبين بالفروع ، أقول : هكذا أطبق الناس عليه ، ولا يخفى أن الله بعث الرسل تدعو العباد إلى طاعته تعالى فى كل ما أمرت به الرسل ، من غير تفرقة بين فروع ولا أصول ، بل هذه التفرقة والتسمية حادثة اصطلاحاً قطعاً ، وقد بين صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث عمر وإتيان جبريل عليه السلام يسأله عن

٢ - ١٨ ج ٣ * العدد

وقوله عليه السلام ، فإن هم أطاعوا لك بذلك ، طاعتهم في الإيمان بالتلفظ بالشهادتين . وأما طاعتهم في الصلاة فتحتمل وجهين (١) . أحدهما : أن يكون المراد

الإيمان والاسلام فأجابه بأن ، الاسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلاً . فقال له جبريل : صدقت ، ، وإذا كان هذا مسمى الاسلام بالنص النبوي ورواية ، بنى الاسلام على خمس ، وذكر هذه ، أخرج الأول مسلم والترمذي والنسائي وأخرج الثانية الشيخان والترمذي وأبو داود والنسائي ، وإذا عرفت أن هذا مسمى الاسلام وقد عرفت أنه صلى الله عليه وآله وسلم بعث يدعو الأمة إلى الإسلام وقال في كتابه إلى قيصر الذي أخرجه البخاري وغيره ، أسلم تسلم ، فقد دعا إلى هذا المركب من الخمسة الأجزاء . وهي سواء في صدقة عليها فلا فروع ولا أصول ، بل هذه تسمية مبتدعة . وإذا كان كذلك فالدخول في هذا الاسلام مخاطب به كل مكلف ، الكافر مكلف بالدخول فيه والاتصاف به ، والمسلم مكلف بالاستمرار عليه ، فإن امتنع الكافر عن الدخول فيه عذب على تركه لذلك كما يعذب المسلم على تركه لأى أجزائه عمداً ، فالكفار مخاطبون بهذا الذى اصططحوا على تسميته فروعاً . فإن امتنع الكافر عن الإسلام عوقب على تركه الاسلام بجميع أجزائه بلا فرق ، وقالت الكفار لما سئلوا ﴿ ما سلككم في سقر قالوا لم نك من المصلين ﴾ الآية ، والرسول من أولهم إلى آخرهم يقولون لأئمتهم ﴿ اعبدوا الله ما لكم من إله غيره ﴾ وعبادته المأمور بها شاملة لكل ما تأمرهم به الرسل مما سموه أصولاً وفروعاً ، وهذا شئ دخیل هنا ، وقد بسطناه في رسالة . ولكن لما قسموا الاسلام الى الأمرين فشالهم الخلاف في مسألة خطاب الكفار بالفروع وأطالوا المسألة والمقاولة في الأصول الفقهية ، وإلا فهذا شئ لا يعرف في سلف الأمة وعصر النبوة ، وكلام الشارح حسن في الرد للاستدلال بالحديث على ما ذكر ، وأما تقديمه للدعاء إلى الشهادتين فلا أنه الجزء الأعظم والباب الذى فيه يدخل إلى الإسلام ولا يتم الدخول إلا بسائر أجزائه ، ولذا قد يقتصر عليه كثيراً مثل ، أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، مع أن المراد مع إيتائهم بحقها وهو أجزاؤها كما استدل به أبو بكر على قتال مانعى الزكاة

(١) قوله ، فيحتمل وجهين ، أقول : ويحتمل بالياء وهو أن يكون المراد

إقرارهم بوجوبها وفرضيتها عليهم ، والتزامهم لها . والثاني : أن يكون المراد الطاعة بالفعل ، وأداء الصلاة . وقد رجح الأول بأن المذكور في لفظ الحديث هو الإخبار بالفرضية . فتعود الإشارة بذلك إليها . ويترجح الثاني بأنهم لو أخبروا بالوجوب فبادروا بالامثال بالفعل لكنى . ولم يشترط تلفظهم بالإقرار بالوجوب . وكذلك نقول في الزكاة : لو امتثلوا بأدائها من غير تلفظ بالإقرار لكنى . فالشرط عدم الإنكار . والإذعان للوجوب ^(١) ، لا التلفظ بالإقرار

وقد استدل بقوله عليه السلام : أعلمهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم ، على عدم جواز نقل الزكاة عن بلد المال ^(٢) . وفيه عندي

المجموع من ذلك ، قال ابن الملقن : إنه الظاهر . وفي فتح الباري : الذي يظهر أن المراد القدر المشترك بين الأمرين ، فن امتثل بالإقرار بالفعل كفاء ، والأولى أن يكون الامثال بهما ، لكن لم يذكر في هذا الحديث . قلت : ويظهر أن المراد فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم فعل خمس صلوات في اليوم واليلة ، لا أنه فرض الإقرار بوجوبها خمس مرات كما عبر في غيره بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : وتقيم الصلاة ، وإقامتها فعلها ، فطاعتهم بفعلها وهو المطلوب لا مجرد الإقرار ، ولذا ضمن أطاعوا انقادوا ، وعده باللام إذ الانقياد زيادة على مجرد الطاعة ، فالمطلوب منهم في الصلاة فعلها وهو يتضمن الإقرار بفرضيتها واعتقاده ظاهراً ، وأما التلفظ بالإقرار بالفرضية لها فليس بمراد ولا ورد طلب الشارع لذلك إلا في الشهادتين لا غير ، فقول الشارع : ولو بادروا بالامثال بالقول لكنى ، غير ظاهر ، بل نقول التلفظ بالوجوب بها غير مطلوب منهم ، ومثله يجرى في الزكاة ، وإنما قلنا ظاهراً لأنهم لو فعلوها غير معتقدين وجوبها كصلاة المنافقين قبلنا ظاهر فعلهم وأدخلناهم به في حكم الإسلام ووكنا صرائهم إلى الله كما تقرر في غير هذا

(١) قوله : والإذعان بالوجوب ، أقول : الإذعان هو التصديق اللفظي أو الاعتقادي ولا يطلع عليه ، فالمراد به عدم الإنكار ، فكأنه عطفه تفسيراً

(٢) قوله : وقد استدل الخ ، أقول : قال ابن تيمية في المنتقى بعد سياقه

ضعف . لأن الأقرب أن المراد تؤخذ من أغنيائهم من حيث إنهم مسلمون ، لا من حيث إنهم من أهل اليمن . وكذلك الرد على فقرائهم ، وإن لم يكن هذا هو الأظهر فهو محتمل احتمالاً قوياً . ويقويه أن أعيان الأشخاص المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا تعتبر ^(١) . ولولا وجود مناسبة في باب الزكاة لقطع بأن ذلك غير معتبر .

للحديث هذا ما لفظه : وقد احتج به على وجوب صرف الزكاة في بلدها ، واشترط إسلام الفقير ، وأنها تجب في مال الطفل الغني عملاً كما تصرف فيه مع الفقراء انتهى . وتقرير الدليل أن ضمير أغنيائهم وفقرائهم يعود إلى قوله « قوما ، وهم أهل اليمن ، فالمراد تؤخذ من أغنياء أولئك القوم وتصرف في فقرائهم وأن هذا فرض الله تعالى فان قوله تؤخذ من أغنيائهم صفة لصدقة أى فرض عليهم صدقة متصفة بالأخذ من أغنياء المخاطبين والرد في فقرائهم ، وهو واضح في إيجاب صرفها في فقرائهم لأنه معطوف على يؤخذ وهو صفة الواجب فحكمه حكمه . وأما قول الشارح « تؤخذ من أغنيائهم من حيث إنهم مسلمون لا من حيث إنهم من أهل اليمن ، فجوابه أن الظاهر أنها تؤخذ منهم من الحثيئين جميعاً ، أما كونهم أهل اليمن فلأن الضمائر لهم ، وأما حيثية الإسلام فظاهر ، وأما أن خلاف هذا بجمل فالأدلة إنما تكون بالظاهر المتبادر (١) قوله « إن أعيان الأشخاص من المخاطبين في قواعد الشرع الكلية لا يعتبرون » أقول : هو كما قاله ، إلا أن المخاطبين بالخطاب الشفاهي هم المقصودون ، والقاعدة التي خاطبوا بها هم الداخلون فيها دخولا أولياً وإن شمل حكمها غيرهم بعموم التشريع ، حتى أنه لولا ما علم بالضرورة من عموم التشريع لاختص كل حكم بمن يشافه به ما لم يأت بعبارة تامة أو علة يعلل بها الحكم تعم كل مكلف ، ألا ترى أن الملك إذا قال لجماعة أخرجوا إلى محل فلان لم يكن الأمر إلا لمن شافه بالخروج ، فقول الشارح « من حيث إنهم مسلمون لا من حيث إنهم من أهل اليمن » ناظر إلى تقرير قاعدة عموم التشريع المدلول لغير هذه العبارة التي خاطب على الله عليه وآله وسلم بها ماذا ، أو كلامنا فيها بعينها لا في غيرها بمن ذكره ، فليتأمل . وبه يعرف ما في قوله « ولولا وجود مناسبة الخ »

وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم في الصلاة . ولا يختص بهم قطعاً - أعني الحكم -
وإن اختص بهم خطاب المواجهة (١)

(١) قوله « وإن اختص بهم خطاب المواجهة » ، أقول : خطاب المواجهة والمشافهة هو من يكون وجه المخاطب إلى وجهه أو يلقيه بشفتيه إليه ، وهذا خاص بمن يحضر مواقف خطابك ويتلقاه من فيك ومن كلامك ، وهذا لا يكون فيما نحن فيه إلا فيمن شافه معاذ ويواجهه بخطابه ويحضر لديه ويسمعه ، ويصح فيه أن يقول سامعه : قال وخاطبني وشافني وسمعت ، ومعلوم أنه ليس كل أهل اليمن يشافهم معاذ لقول الشارح « وقد وردت صيغة الأمر بخطابهم في الصلاة » ، أي في حكم إيجاب فعلها ، ولا يختص بهم قطعاً وإن اختص بهم خطاب المشافهة ، والضمائر في ذلك كله لأهل اليمن ، ولا يتم أن خطاب المواجهة إلا لطائفة من أهل اليمن هم من لاقاه معاذ وواجههم بذلك الخطاب ، وبخطاب المواجهة وقع معرفتهم بالإيجاب فحكمه من حيثية خطاب المواجهة خاص للصلاة ونحوها بمن واجههم بالخطاب به ، وما دخل غير المواجهين من أهل اليمن في الحكم - وهو إيجاب الصلاة ونحوها - إلا بأدلة خارجة عن خطاب المواجهة دالة على عموم التشريع لكل مكلف بلغته البعثة النبوية ، فقول الشارح « ولا يختص بهم قطعاً » ، من أن وجوب الصلاة من حيث أدلة عموم التشريع لا تختص بأهل اليمن ، وأما من حيثية خطاب المواجهة فيختص بالمواجهين ، وكلام من هو بصدد رد دليله على إيجاب تفرق الزكاة في بلد الأغنياء إنما هو ناظر إلى ما أفاده الخطاب الشفاهي ، فانه دال على أن من واجهه بهذا اللفظ أوجب عليه الأخذ من أغنياء المواجهين والصرف في فقراتهم بالخطاب الشفاهي (٢) بحيث لو لا ما علم من عموم التشريع لما شمل الحكم إلا من واجهه معاذ بالخطاب ، ثم علم من قواعد الشرع عموم التكليف . فليتأمل . فإن المستدل استدل بدليل خاص هو خطاب معاذ لأهل اليمن مواجهة والشارح بناء في الرد على أن الحكم عام بخصوصية اليمن غير مرادة ، وعدم

(١) قلت : القاعدة عند الأصوليين أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب ،
ولا دليل مع من ادعى خصوص المشافهة

وقد استدل بالحديث أيضاً على أن من ملك النصاب لا يُعطى من الزكاة . وهو مذهب أبي حنيفة وبعض أصحاب مالك ، من حيث إنه جعل أن المأخوذ منه غنياً ، وقابله بالفقير . ومن ملك النصاب فالزكاة مأخوذة منه ، فهو غنى ، والغنى لا يعطى من الزكاة ^(١) إلا في المواضع المستثناة في الحديث ^(٢) . وليس بالشديد القوة وقد يستدل به من يرى إخراج الزكاة إلى صنف واحد ، لأنه لم يذكر في الحديث إلا الفقراء . وفيه بحث ^(٣)

وقد يستدل به على وجوب إعطاء الزكاة للإمام . لأنه وصف الزكاة بكونها مأخوذة من الأغنياء ^(٤) ، فكل ما اقتضى خلاف هذه الصفة فالحديث ينفيه

جواز نقلها من بلد الأغنياء المأخوذة منهم مذهب الشافعي ومالك ، وهو مذهب عمر ابن عبد العزيز فانه رد زكاة حلت من خراسان إلى الشام فأمر بردها إلى خراسان (١) قوله « والغنى لا يعطى من الزكاة » أقول : لأنه لما وجبت عليه مواساة الفقراء بالزكاة وجب أن لا يكون فقيراً وإلا لكانت المواساة له لاعليه ، وأما قوله وليس بالشديد القوة ، فكأنه يريد أنه إنما أخذ من مجرد المقابلة بين الغنى والفقير وليس بدليل ناهض

(٢) قوله « إلا في المواضع المستثناة » أقول : إشارة إلى ما أخرجه أبو داود من حديث أبي سعيد مرفوعاً ، لا تحل الصدقة لغنى ، إلا لخمسة : العامل عليها ، أو رجل اشتراها بماله ، أو غارم ، أو غاز في سبيل الله ، أو مسكين تصدق عليه بها فأهداها لغنى ، رواه ابن ماجه أيضاً

(٣) قوله « وفيه بحث » أقول : قال الحافظ ابن حجر في توجيه بحث الشارح بعد نقله لقوله « وفيه بحث » : لاحتمال أن يكون ذكر الفقراء لكونهم الغالب في ذلك وللبطاقة بينهم وبين الأغنياء . وقال الخطابي : قد يستدل به من لا يرى على المديون زكاة ما في يده إذا لم يفضل من الدين الذي عليه قدر نصاب لأنه ليس بغنى إذ كان إخراج ماله مستحقاً لغرمائه

(٤) قوله « بكونها مأخوذة من الأغنياء » أقول : ومعلوم أنه لا يأخذ منهم إلا

وبدل الحديث أيضاً على أن كرائم الأموال لا تؤخذ من الصدقة كالأكولة^(١) ،
والرعي وهي التي تربي ولدها ، والماخض وهي الحامل ، وغل الغنم ، وحرزات
المال^(٢) . وهي التي تحزر بالعين وترمق لشرفها عند أهلها

الإمام ، إذ لا قاتل بأن غيره يأخذها ، بل الناس بين قاتل يقول إنها إلى أربابها
وقاتل إنها إلى الإمام ، وهذا هو الحق بهذا الحديث ، وبعثه صلى الله عليه وآله وسلم
المصدقين ، فانه معلوم يقينا بعثته لهم . وقد أخرج مسلم وأبو داود والترمذي
والنسائي من حديث جرير بن عبد الله قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
وقد جاء إليه ناس من الأعراب فقالوا : يا رسول الله إن ناساً من المصدقين يأتوننا
فيظلموننا ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « إذا أتاكم المصدق فلينصرف وهو عنكم
راض ، زاد أبو داود والنسائي » وإن ظلمتم ، فهذا يدل على أنه لا ولاية لرب المال ،
إذ لو كانت له ولاية لأخبرهم صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم يصرفونها ، وأزال
ما شكوه من الظلم ، بل ألزمهم بالتسليم وإن ظلموا ، فهو مثل أمره بالصبر على أئمة
الجور وإن ضربوا بطنه وظهره وقد ولاهم الله وجعل لهم سهماً من الصدقة وجعلهم
أحد المستحقين لها ، فالقول بأن الولاية لأربابها كالنسخ للآية والإسقاط لسهام من
سهام الصدقة . وأخرج أحمد عن أنس : « إن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم : إذا أدبت الزكاة إلى رسولك فقد برئت منها إلى الله ورسوله ؟ فقال : نعم ، إذا
أدبتها إلى رسولك فقد برئت منها إلى الله ورسوله ، فلك أجرها ، وإثمها على من بدلها ،
والأحاديث في الباب كثيرة ، إلا أن زكاة النقيدين لم يأت فيها من الأحاديث في الأمر
مثل ما ورد في زكاة الأنعام ونحوها

(١) قوله : كالأكولة ، أقول : أخرج مالك في الموطأ عن سفيان بن عبد
الله الثقفى أن عمر بن الخطاب قال له : لا تأخذ إلا كولة ولا الرعي^(١) ولا الماخض
ولا غل الغنم . انتهى . والأكولة التي تستحق للأكل وقيل هي الخصى وقد فسر
الشارح غيرها

(٢) قوله : وحرزات ، أقول : في النهاية في حرف الحاء المهملة بعدها راء

(١) الرعي هي التي لها ولد تربيها

والحكمة فيه أن الزكاة وجبت مواساة للفقراء من مال الأغنياء . ولا يناسب ذلك الإجحاف بأرباب الأموال . فساح الشرع أبواب الأموال بما يرضون به . ونهى المصدقين عن أخذه ^(١)

وفي الحديث : دليل على تعظيم أمر الظلم ، واستجابة دعوة المظلوم ، وذكر النبي ﷺ ذلك عقيب النهي عن أخذ كرائم الأموال ، لأن أخذها ظلم ، وفيه تنبيه على جميع أنواع الظلم

١٦٧ - الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : **لَيْسَ فِيْهَا دُونَ خُمْسٍ أَوْاقٍ صَدَقَةٌ** ^(٢) . ولا فيما دون

ثم زاي ما اعطاه . وفي حديث الزكاة ولا تأخذ من حوزات أموال الناس شيئاً خيارها هكذا بتقديم الزاء على الزاي ، وهو جمع حوزة بسكون الزاء وهي خيار المال لأن صاحبها يحوزها ويصونها . والرواية المشهورة بتقديم الزاي على الزاء وستذكر في بابها ، ثم ذكرها فيه فقال : وفيه أنه بعث المصدق وقال له لا تأخذ من حوزات الناس شيئاً ، والحوزات جمع حوزة بسكون الزاي وهو خيار مال الرجل ، سميت حوزة لأن صاحبها لم يزل يحوزها في نفسه بالمرة الواحدة من الحزر ولهذا أضيف إلى انتهى . وتفسير الشارح يلاقيه

(١) قوله : ونهى المصدقين عن أخذه ، أقول : كأنها هم عن أخذ ردى المال من الهرمة وذات العوار والدرية ^(٣) والمريضة والشرط للسمه ^(٤) فلا يؤخذ على الغنى خيار ماله ولا يعطى الفقير شرار ماله بل الوسط ، وهكذا جرت حكمته تعالى بالرفق بالعباد في كل أمر من الأمور ، له الحمد كثيراً وله الحكمة البالغة

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث كتاب الزكاة قوله : **أَوْاقٍ** ، أقول : بالتثنية

(١) بياض بالأصل . والذي في النهاية : الانفس

(٢) الدرية ذات الدر أى الحلوبة (٣) كذا ولعلها والشرافة والهريلة

خَمْسَ ذَوْدٍ صَدَقَةٌ^(١) . وَلَا فِيمَا دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ صَدَقَةٌ ،

ووقع في بعض طرقه في الصحيح « أواق » ، بفتح الهمزة من غير مد وتحتانية في آخره مشددة ومخففة وكلاهما صحيح في اللغة ، وهو جمع أوقية بضم الهمزة وتشديد الياء وأصلها أو قوية بوزن أفعولية ، فاجتمعت الواو والياء والسابق فيهما ساكن فقلبت الواو ياء وأدغمت فصارت أوقية ، وإنما خففت فصارت الياء في الجمع بفعله فحذفت الياء الثانية فصار منقوصا ، وقال ابن السكيت في الإصلاح : كل ما كان من هذا النوع واحده مشدد فيجوز في جمعه التشديد والتخفيف كالأوقية والأواق والسرية والسرارى والبختية والبختاى ، وحكى اللحيانى في المفرد وقية بحذف الهمزة وفتح الواو وتشديد الياء ، وجمعها وقايا كضحايا ، وأنكره الجمهور ، وفي مجمع الغرائب : وزنها أفعولة والهمزة زائدة ولكنها لزمّت في الواحد والجمع صارت كالأصيل

(١) قوله « خمس ذود » ، أقول : هو بفتح الدال المعجمة وسكون الواو بعدها دال مهملة وحكى فيه الإضافة والتثنية على البدل من الخمس والأول أشهر ، ونقله القاضى عياض وابن عبد البر عن الأكثر ، وأنكره ابن قتيبة فقال : لا يقال خمس ذود بالإضافة كما لا يقال خمسة ثوب ، وأنكر أن يراد بالذود الجمع بل قال يقع على الواحد والجمع ، وغلطه العلماء فانه ثابت في الحديث مسموع من العرب معروف في كتب اللغة ، والذود يقع على الواحد والجمع وهو من الثلاثة إلى العشرة لا واحد له من لفظه ، ويقال في الواحد بعير ، والذود مؤنث كما قاله الجوهري . واعلم أنه ليس في الحديث الذى ساقه المصنف بيان ما يوزن بالأوقية ولا جنس الذود ولا ما يكال بالأوسق ، وقد بين في بعض طرقه عند الشيخين بلغظ « فليس فيما دون خمسة أوسق من التمر صدقة ولا فيما دون خمس أواق من الورق ، وليس فيما دون خمس ذود من الإبل ، ولفظة « دون » معناها أقل ، وبينتها بعض روايات مسلم « ليس في حب ولا تمر صدقة حتى تبلغ خمسة أوسق » ، واعلم أيضاً أنه لم يذكر الذهب في الحديث لأن غالب تصرفهم كان بالفضة ، إلا أنه قد ذكر في غيره ، وعزاه ابن الملحق لصحيح ابن حبان ومستدرك الحاكم ،

يقال « أواق » ، بالتشديد والتخفيف ، وتحذف الياء . ويقال : أوقية - بضم
الهمزة وتشديد الياء - ووَاقِيَةٌ . وأنكرها بعضهم ، والأوقية ، أربعون درهما ^(١) ،
فالنصاب مائتا درهم ، والدرهم يطلق على الخالص حقيقة ، فإن كان مغشوشاً لم تجب
الزكاة حتى يبلغ من الخالص مائتي درهم . و « الذود » ، قيل إنه يطلق على الواحد .
وقيل إنه كالقوم والرهط

وقال ابن عبد البر وتبعه جماعة منهم النووي : لم يصح في نصاب الذهب شيء من
الاحاديث . قلت : قد أخرج أبو داود من حديث علي مرفوعاً وفيه : ليس عليك شيء
حتى يكون لك عشرون ديناراً وحال عليها الحول ففيها نصف دينار ، قال الحافظ ابن
حجر : وهو حسن ^(١) وقد اختلف في رفعه ووقفه ، ونقل ابن عبد البر الإجماع على
أن نصاب الذهب عشرون مثقالاً ، إلا ما روى عن الحسن البصري والزهرى أنه
أربعون مثقالاً

(١) قوله « أربعون درهما » أقول : قال أبو عبيد : لم تكن الدراهم معلومة
القدر حتى جاء عبد الملك بن مروان فجمع العلماء وجعل كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل
ووزن الدرهم ستة دوانق . قال القاضي عياض : هو قول باطل ولا يصح أن يكون
الدرهم والأوقية في زمنه صلى الله عليه وآله وسلم مجهولاً وهو يوجب الزكاة في العدد
منها وتقع بها البياعات والانكحة كما صح في الأحاديث ، قال : إنما معنى ما نقل من
ذلك أنه لم يكن شيء منها من ضرب الإسلام على صفة لا تختلف . بل كان مجموعه
من ضرب فارس والروم صفاراً وكباراً وقطع فضة غير مضروبة ولا منقوشة وبمينة
ومغربية ، فأواصرفها إلى ضرب الإسلام ونقشه وتصيرها وزناً واحداً لا يختلف .
وقال غيره : لم يتغير المثقال في جاهلية ولا إسلام ، وأما الدرهم فأجموا على أنه ستة
دوانق ، وأن كل سبعة مثاقيل عشرة دراهم وقال أبو عبيد وغيره : كانت الدراهم في

(١) قلت : وأخرج أبو داود صحيفة أبي بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وفيها بيان
أنصبة الذهب والفضة وبهيمة الأنعام والحبوب والثمار والمعدن والركاز ، وإسناده لا مطعن
فيه ، وأقره المنذرى

والحديث دليل على سقوط الزكاة فيما دون هذه المقادير من هذه الأعيان ،
وأبو حنيفة يخالف في زكاة الحرث ^(١) ، ويعلق الزكاة بكل قليل وكثير منه
ويستدل له بقوله عليه السلام : فيما سقت السماء العشر ^(٢) ، وفيما سبق بنضح
أو دالية ففيه نصف العشر ، وهذا عام في القليل والكثير
وأجيب عن هذا ^(٣) بأن المقصود من الحديث بيان قدر المخرج ^(٤) ، لا بيان

الجاهلية على نوعين طبرية وبغلية ، أحدهما عليه نقش فارس والآخر عليه نقش
الروم ، والبغلية نسبة إلى ملك يقال له رأس البغل هي السود وكل درهم منها ثمانية
دوانق . والطبرية نسبة إلى طبرية الشام والدرهم أربعة دوانق . قال القرطبي :
الدرهم ستة دوانق والدانق ثمان حبات وثلاث حبة وثلاث خمس حبة من الشعير المطلق
قليل هذا القدر الذي ذكره ترده المشاهدة . ونقل ابن حزم أن الدرهم سبعة وخمسون
حبة وستة أعشار حبة وعشر عشر حبة ، وأن المئقال اثنان وثمانون حبة وثلاثة
أعشار حبة من الشعير المطلق انتهى . وقد بحثنا في منحة الغفار حاشية ضوء النهار في
المسألة بحثاً يفتقر إلى تحقيقه الناظر ، وقد أكثرنا هذا لاضطراب الأمر في التقدير
واختلاف الناس في ذلك

(١) قوله : في زكاة الحرث ، أقول : لا في غيرها من الورق والماشية فإنه
يوافق على اشتراط النصاب

(٢) قوله : بقوله عليه السلام فيما سقت السماء العشر ، أقول : أخرج مسلم
والنسائي وأبو داود من حديث جابر عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : فيما
سقت السماء والقيم العشر ، وفيما سقى بالسانية نصف العشر ، وأخرجه أحمد أيضاً ،
وأخرج الجماعة إلا مسلماً عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : فيما
سقت السماء والعيون أو كان عثريا العشر ، وفيما سقى بالنضح نصف العشر ،

(٣) قوله : وأجيب عن هذا ، أقول : بجوابين أحدهما ذكره القاضي سيباط
فقال بعد ذكر حجة أبي حنيفة : ونحن نحتج عليه بالأحاديث التي فيها التقييد بالنصاب ،
والمطلق يرد إلى المقيّد إذا كانا في معنى بلا خلاف

(٤) قوله : من الحديث بيان قدر المخرج ، أقول : أي من حديث : فيما سقت

المخرج منه . وهذا فيه قاعدة أصولية ، وعو أن الالفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب . إحداها : ما ظهر فيه عدم قصد التعميم . ومثّل بهذا الحديث ^(١) . والثانية :

السماء العشر ، فالمخرج اسم مفعول هو العشر ، والقدر المخرج منه هو الخمسة أوسق ^(٢) فالحديث سبق لبيان الأول لا الثاني . إن قلت : هذه دعوى على الشارع بأنه قصد أحد المعنيين دون الآخر مع تلغظه بهما معاً . قلت : هذه دعوى قد أشار شارح المحقق إلى دليلها بقوله « وهذا فيه قاعدة ، وحصله أن اللفظ العام للمقصود به احتمالات ثلاثة : أحدها ما قامت قرينته على عدم قصد عمومته ، فهذا ولا بد أن يكون في المقصود به معنى آخر غير العموم ، وإذا كان كذلك فهذه القرينة هي دليلنا على أنه لم يقصد به بيان قدر المخرج ، وذلك لأن اللفظ الدال على القدر المخرج نص في مسماء وهو العشر ، وحديث أبي سعيد في الأوسق فيه بيان القدر المخرج منه وهي الخمسة دون قدر المخرج ، لحديث أبي سعيد بحمل في قدر الصدقة مبين في قدر النصاب ، وحديث جابر عام بحمل في قدر النصاب مبين في قدر الصدقة ، لكن عمومته غير مراد فهو بحمل

(١) قوله « ومثّل بهذا الحديث » أقول : اعلم أن الشارح المحقق قد كرر التنبيه على هذه القاعدة في مواضع من شرحه هذا ووصى بالعمل بها ، وقد بسط القول في هذه القاعدة في شرح الإمام فقال ما لفظه في الفائدة التاسعة عشرة من فوائد حديث « هو الظهور ماؤه الحل ميتته » ما لفظه : التاسعة عشرة اللفظ العام وضماً تارة يظهر فيه قصد التعميم وتأسيس القواعد ولا إشكال في العمل بمقتضى عمومته ، وتارة يظهر فيه أنه قصد به معنى غير عام فهل يتمسك بعمومه لأن القصد إلى بيان معنى لا ينافيه تناول اللفظ لغير ما قصد فلا تتعارض إرادتهما معاً ، أو يقال : إن الكلام في غير المقصود منه بحمل مبين من جهة أخرى . هذا ما يتكلم فيه أهل الأصول ، ومثّل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فيما سقت السماء العشر » الحديث فإن اللفظ عام في

(١) قلت : ومقدار الوسق بالأصع ستون ، فيكون مجموع الأوسق ثلاثمائة صاع وهي نصاب الحبوب والثمار

ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد مبتدأ لا على سبب ، لقصد تأسيس القواعد .
والثالثة : ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ، ولا قرينة تدل على عدم
التعميم

وقد وقع تنازع من بعض المتأخرين فى القسم الأول فى كون المقصود منه عدم
التعميم . فطالب بعضهم بالدليل على ذلك . وهذا الطريق ليس بجيد . لأن هذا أمر
يعرف من سياق الكلام ، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل ^(١) ، وكذلك لو فهم
المقصود من الكلام ، وطولب بالدليل عليه لعسر . فالناظر يرجع إلى ذوقه ،
والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه

القليل والكثير ، لكن ظهر أن المقصود فيه بيان القدر المخرج لا بيان القدر المخرج
منه ، ويؤخذ ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ليس فيما دون خمسة أوسق
صدقة ، والتحقيق عندى أن دلالة على ما لم يقصد منه أضف من دلالة على ما قصد
به ، ومراتب الضعف متفاوتة ، والدلالة على تخصيص اللفظ وتعيين المقصد تؤخذ
من قرائن ، وقد تضعف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم ، وقد تقوى ،
والمرجع فى ذلك إلى ما يجده الناظر بحسب اللفظ . ثم قال : ومراتب الضعف
متفاوتة كما قدمناه ، ومن بعيد ما كان فى حكم الطوارئ والعوارض التى لا يكاد
يستحضرها من تجوز عليه الغفلة عنها . وقال على قوله هنا الثالث الخ ما لفظه فى بيان
هذا الثالث : والصيغة العموم مرتبة أخرى ، وهو أن لا يظهر قصد الخصوص ولا
قصد العموم . ولذلك حكم يتعلق بالتخصيص بالقياس سنذكره إن شاء الله . وقد
عقد القاضى أبو محمد عبد الوهاب المالكي بابا فى وقف العموم على المقصود قال :
وقد اختلف أصحابنا فى ذلك ، فذهب متقدموهم إلى وجوب وقف العموم على ما قصد
به وأن لا يتعدى به إلى غير ما لم يقصد به إلا بدليل وإن كان إطلاق الصيغة يقتضيه ،
وذهب إلى هذا بعض أصحاب الشافعى منهم أبو بكر القفال وغيره قال : وذهب
أكثر متأخرى أصحابنا إلى منع الوقف فيه ووجوب إجرائه على موجب اللغة
(١) قوله « ودلالة السياق لا يقام عليها دليل ، أقول : وذلك لأن دلالة السياق

واستدل بالحديث من يرى أن النقصان اليسير في الوزن يمنع وجوب الزكاة وهو ظاهر الحديث . ومالك يسامح بالنقص اليسير جداً ، الذي تروج معه الدراهم والدنانير رواج الكامل وأما الأوسق ، فاختلف أصحاب الشافعي في أن المقدار فيها تقرب أو تحديد .

ذوقية ، والأذواق تختلف فرب شخص يدرك دلالة السياق على معنى لا يدرك غيره ، وكل مخاطب بما أدرك وفهم ، ولذلك اختلفت الاستنباطات واستخراج الأدلة والنكات . هذا تقرير ما قاله الشارح ، وخلاصته أنه قد ظهر من كلامه أن العموم في حديث جابر غير مراد فلا يدل على ما قاله أبو حنيفة ، وإذا لم يكن عاماً كان مجملاً في القدر المخرج منه ، وبين إجماله حديث أبي سعيد وأنه أريد ما سقت السماء ، ونحوه الحكم على ما يكال ببيان قدر المخرج ، ولا يكون دليلاً على عموم وجوب الزكاة في كل ما تنبت الأرض ، ولا على دون الخمسة الأوسق مما يكال ، وأبو حنيفة أخذ بعمومه فأوجب الزكاة في كل ما أخرجت الأرض من قليل وكثير مكيل وغير مكيل . فان قلت فما يجيب به أبو حنيفة عن حديث أبي سعيد في اعتبار الأوسق في المكيل فان الشارح لم يذكر ما يقوله منه مع أنه في غالب أبحاثه يذكر ما يتأول به المخالف حديث الكتاب ، قلت : قال أبو جعفر الطحاوي في شرح معاني الآثار بعد سياقه لأحاديث الخمسة أوسق وأحاديث فيما سقت السماء العشر ما لفظه : فان قال قائل ممن يذهب إلى قول أهل المدينة إن هذه الآثار التي روينها في هذا الفصل غير متضادة فالآثار التي روينها في الفصل الأول لأن الأولى مفسرة وهذه مجملة فالمفسر أولى من المجهل ، قيل له هذا محال لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أخبر في هذه الآثار أن ذلك الواجب من العشر أو النصف أو نصف العشر فيما سقى بالأنهار أو بالعيون أو بالرشأ أو بالدالية ، فكان وجه الكلام على كل ما خرج ما سقى بذلك ، وقد رويتم أنتم عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لأنيس : اغد على امرأة هذا فان اعترفت فارجمها ، فجعلتم هذا دليلاً على أن الاعتبار بالإقرار مرة واحدة لأن ذلك ظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فان اعترفت فارجمها ، ولم تجعلوا حديث ما عزم المفسر قاضياً على حديث أنيس هذا المجهل ، فيكون الاعتراف المذكور في حديث أنيس

ومن قال : إنه تقريب يساح باليسير ، وظاهر الحديث يقتضى أن نقصان لا يؤثر .

المحمل هو الاعتراف فى حديث ماعز المفسر ، فاذا كنتم قد فعلتم هذا فيها ذكرنا فما تنكرون على من فعل فى أحاديث الزكاة ما وصفنا ، بل حديث أنيس أولى أن يكون معطوفا على حديث ماعز لأنه ذكر فيه الاعتراف وإقراره مرة واحدة ليس هو اعتراف الزانى الذى يوجب الحد عليه فى قول مخالفكم ، وحديث معاذ وابن عمر فى الزكاة إنما فيه ذكر لإيجابها فيما سقى بكذا وفيما سقى بكذا ، فذلك أولى أن يكون مضادا لما فيه ذكر الأوساق من حديث أنيس لحديث ماعز . ثم ذكر أنه قد ذهب إلى هذا الذى ذهب إليه أبو حنيفة إبراهيم ومجاهد ، وساق الرواية عنهما وسنده اليهما انتهى . قلت : ولا يخفى ضعف ما قاله عليه وشبهه به من حديث ماعز وحديث أنيس ، فإنه ليس فيهما ما فى حديث أبى سعيد من النص على أنه ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، فإنه ليس فى حديث ماعز وليس فيما دون أربعة أواقير حد ، ولا جاء هذا فى حديث واحد ، بل غاية الذى فيه أنه وقع إقرار ماعز بغير أمر من صلى الله عليه وآله وسلم بتكرار الإقرار ، وجاء حديث أنيس بالإقرار المطلق عن العدد ، فقال من لم يشترط تكرار الإقرار : إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعله شرطا ، فإنه لم يأت عنه أنه لا يحد إلا بعد إقراره أربعاً بخلاف ما هنا ، فأى عبارة أبلغ فى نفي الزكاة عما لم يبلغ الخمسة من قوله : ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ، وإذا عرفت ضعف ما ذكره الطحاوى فلا بد من الجمع بين حديث جابر وحديث أبى سعيد ، والذى يظهر أن حديث جابر علم فى كل ما تخرج الأرض وحديث أبى سعيد خاص ببيان النصاب لبعض ما شمله العام فيخص به عمومه ، فكأنه قيل : فى كل ما سقت السماء العشر ، إلا المسكيل فى الخمسة الأوسق فى العشر ، فإنه دخل فيما سقت السماء قليل المسكيل وكثيره ما بلغه نصاب الخمسة وما لم يبلغها فخرج ما لم يبلغها بحديث أبى سعيد وبقي ما عدا المسكيل على عمومه فى القليل والكثير ، فيبقى النظر فيما أخرجت الأرض مما عداها هل يبقى الحكم على عمومه من غير ملاحظة نصاب عملا بالعام فيلزم عشر كل ما سقت السماء مثلا من كل ما تنبت الأرض مما يقتات وغيره ؟ ذهب مالك والشافعى إلى أنه لا زكاة إلا فيما يكال مما يدخر للاقتيات فى حال الاختيار .

والأظهر أن النقصان اليسير جداً الذي لا يمنع إطلاق الاسم في العرف ، ولا يعبا به أهل العرف ، أنه يقتصر

وحكى ابن المنذر الإجماع على أن الزكاة لا تجب فيها دون خمسة أوسق مما تنبت الأرض ، إلا أن أبا حنيفة قال : تجب في كل ما يقصد بزراعته نماء الأرض ، زاد عياض من الثمار والرياحين والخضر وغيرها إلا الحطب والقصب والحشيش والشجر الذي ليس له ثمر انتهى . وحكى عياض عن داود أن كل ما يدخله الكيل يراعى فيه النصاب ، وما لا يدخله الكيل ففيه قليله وكثيره الزكاة . قال عياض : وأجمعوا على الحنطة والشعير والتمر والزبيب فرأى الحسن وابن أبي على في آخرين أنه لا زكاة إلا في هذه الأربعة انتهى . قلت : وكلام داود قوى ، وقد أشار بعض الحنفية فقال إنه إنما يقضى بالخاص على العام إذا كان البيان وفق المبين لا زائدا عليه ولا ناقصاً عنه ، أما إذا بقي شيء من أفراد العام مثلاً فيمكن التمسك به لحديث أبي سعيد هنا فانه دل على النصاب فيما يقبل التوسيق ، وسكت عما لا يقبل التوسيق ، فيمكن التمسك بعموم قوله فيما سقت السماء العشر فيما لا يمكن التوسيق فيه عملاً بالدليلين انتهى . ومذهب الناصر من أهل البيت عليهم السلام كذهب داود إذ هو عمل بالحديثين ، وقد استدلل على أنه لا زكاة في الخضروات بما روى مرفوعاً : لا زكاة في الخضروات ، رواه الدارقطني ، إلا أنه قال الترمذي لا يصح فيه شيء إلا مرسل موسى بن طلحة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : يؤيد المرسل ما أخرجه الحاكم والبيهقي وقال متصل رواه ثقات من حديث أبي بردة عن أبي موسى ومعاذ حين بعثهما صلى الله عليه وآله وسلم إلى اليمن بلانظ : لا تأخذوا الصدقة إلا من هذه الأربعة : الحنطة والشعير والزبيب والتمر ، وللطبراني من حديث موسى بن طلحة عن عمر إنما سن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة في هذه الأربعة فذكرها . قال أبو زرعة : موسى عن عمر مرسل . وله شواهد غير هذه ، وإن كان فيها ضعف إلا أنه يقوى بعضها بعضاً . واعلم أن المهادوية ذهبوا إلى إيجاب الزكاة في الخضروات عملاً بعموم حديث جابر كما قاله أبو حنيفة ، إلا أنهم خالفوا أبا حنيفة فاعتبروا الأوسق فيما يكال عملاً بحديث

١٦٨ — الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله

ﷺ قال « ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة »

وفي لفظ « إلا زكاة الفطر » في الرقيق ،

الجمهور على عدم وجوب الزكاة في عين الخيل ^(١) . واحترزنا بقولنا « في عين

أبي سعيد ، واعتبروا في الخضروات بلوغ قيمتها نصاب نقد ، فإذا بلغت قيمتها عندهم مائتي درهم أو عشرين مثقالا لزم فيها العشر إن كانت مما سقت السماء مثلا أو نصفه إن كانت بالنواضح ، فأما إيجابهم للصدقة في الخضروات فلعموم حديث فيما سقت السماء ، وأما اعتبارهم النصاب فبالقياس على ما اعتبره الشارع في ذلك ، فانه اعتبر نصاب الذهب والفضة والسوائم الأربع والمكيل ، فألحقوا ذلك بها ، ولقد وقع في هذا الإلحاق مناسبة قوية لما اعتبره الشارع من الرفق بالأغنياء والمواساة للفقراء ، فان الإيجاب من القليل والكثير فيه إجحاف بالأغنياء فمن هنا اعتبر الشارع النصاب ، وعدم إيجابه أصلا فيه إضرار بالفقراء فلاحظ الهادوية ذلك ، وتردد نظرهم هل يلحقون به أى ما تخرج الأرض من غير المكيل بنصاب [العروض] أو بنصاب الأوسق فرجحوا إلحاقه بالأول وجعلوه كعروض التجارة ، ملاحظة منهم لكون تقويم العروض بالنقدين فالحق بها ، ولو ألحقوه بنصاب الأوسق لكان أقرب إذ الكل مما تخرج الأرض ومما سقت السماء منه فالخاتمة به أقرب ، وإن ما بلغ منه قيمة خمسة أوسق كانت فيه الصدقة ، ولعله يقول هذا بعض منهم . وقد أطلنا البحث لأنه لم يستوفه الشارح وهو مهم

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث كتاب الزكاة قال « وفي لفظ إلا زكاة الفطر ، أقول : يأتي للشارح أنه من أفراد مسلم وجزم بذلك غيره ، وزكاة مرفوع على البدل من صدقة ، ويجوز النصب على الاستثناء من باب ما فعلوه إلا قليلا وإلا قليل

(٢) قال « الخيل ، أقول : اسم جمع لا واحد له من لفظه ، يطلق على الذكر

الخيل ، عن وجوبها في قيمتها إذا كانت للتجارة . وأوجب أبو حنيفة في الخيل الزكاة^(١) . وحاصل مذهبه أنه إن اجتمع الذكور والإناث وجبت الزكاة عنده قولا واحداً . وإن انفردت الذكور أو الإناث فعنه في ذلك روايتان ، من حيث إن النماء بالنسل لا يحصل إلا باجتماع الذكور والإناث . وإذا وجبت الزكاة فهو بخير بين أن يخرج عن كل فرس ديناراً ، أو يقوم ويخرج عن كل مائة درهم خمسة دراهم . وقد استدل عليه بهذا الحديث . فانه يقتضى عدم وجوب الزكاة في فرس المسلم مطلقاً

والحديث يدل أيضاً على عدم وجوب الزكاة في عين العبيد

وقد استدل بهذا الحديث الظاهرية على عدم وجوب زكاة التجارة^(٢) . وقيل : إنه قول قديم للشافعى ، من حيث إن الحديث يقتضى عدم وجوب الزكاة في الخيل والعبيد مطلقاً ، ويجب الجمهور عن استدلالهم بوجهين : أحدهما : القول بالموجب . فإن زكاة التجارة متعلقها القيمة لا العين . فالحديث

والأشئ . وفى باب الأطعمة من التحرير من كتب الشافعية أن واحداً خاتل كركب وراكب ، وهى مؤنثة ، قال الواحدى : سميت خيلاً لاختيالها فى مشيها . وقوله الرقيق ، يطلق على الواحد والجمع

(١) قوله « وأوجب أبو حنيفة فى الخيل الزكاة » أقول : واستدل لذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولم ينس حق الله فى ظهورها ولا رقابها » وتأوله الجمهور بأن المراد الجهاد بها ، وقد يجب الجهاد بها إذا تعين . وقيل المراد بظهورها إطراق خيلها إذا طلبت عاريتها ، وقيل المراد بحق الله فى ظهورها ما تنكسه على ظهورها من مال العدو وهو خمس الغنيمة

(٢) قوله « زكاة التجارة » أقول : أى فى الخيل والرقيق إذا كانا لها ، وعبرة فتح البارى : واستدل به من قال من أهل الظاهر بعدم وجوب الزكاة فيهما مطلقاً ولو كانا للتجارة انتهى . وعبرة الشارح فيها إيهام أنهم استدلوا به لنفيها عن زكاة التجارة فى أى نوع كانت

يدل على عدم التعلق بالعين . فإنه لو تعلقت الزكاة بالعين من العبيد والخيل لثبتت ما بقيت العين . وليس كذلك . فإنه لو نوى القسنية لسقطت الزكاة والعين باقية . وإنما الزكاة متعلقة بالقيمة بشرط نية التجارة ، وغير ذلك من الشروط (١)

والثاني (٢) : أن الحديث عام في العبيد والخيل . فإذا أقاموا الدليل على وجوب زكاة التجارة كان هذا الدليل أخص من ذلك العام من كل وجه فيقدم عليه ، إن لم يكن فيه عموم من وجه . فإن كان مخرج على قاعدة العامين من وجه دون وجه ، إن كان ذلك الدليل من النصوص . نعم يحتاج إلى تحقيق إقامة الدليل على وجوب زكاة التجارة (٣) . وإنما المقصود هنا : بيان كيفية النظر بالنسبة إلى هذا الحديث والحديث يدل على وجوب زكاة الفطر عن العبيد .

(١) قوله : وغير ذلك من الشروط ، أقول : كالنصاب والحول

(٢) قوله : والثاني الخ ، أقول : الجواب الأول ناظر فيه إلى ملاحظة القيمة ، وهذا الجواب ناظر إلى العموم في لفظ العبيد والخيل من غير ملاحظة القيمة

(٣) قوله : نعم يحتاج إلى تحقيق إقامة الدليل على زكاة التجارة . . أقول : لفظ نعم جواب عن تقدير سؤال ، كأنه قال يتقدم أى دليل التجارة الخاص على هذا الحديث العام قيل له : فهل ثبت الخاص وهو دليل ثبوت الزكاة في البخارى ؟ قال نعم الخ . واعلم أنه قال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : أن زكاة التجارة ثابتة بالإجماع كما نقله ابن المنذر وغيره انتهى . قلت : وقد قدم الشارح المحقق الخلاف في ذلك على الظاهرية ، وظاهره الإطلاق ، لا على ما في فتح الباري من تقييد خلافهم بالعبيد والخيل ، وقدم أيضا أنه قول للشافعي القديم بنفيا ، قال فيه : والأصل فيها قوله تعالى ﴿ يا أيها الذين آمنوا أنفقوا مما كسبتم وما أخرجنا لكم من الأرض ﴾ قال مجاهد : نزلت في التجارة ، وروى الحاكم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « في الإبل صدقتها ، وفي البقر صدقتها ، وفي الغنم صدقتها ، وفي البز صدقته ، والبز بالباء والزاي المعجمة ما يبيعه البزازون ، كذا ضبطه الدارقطني والبيهقي ، وفي سنن أبي داود عن سمرة أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يأمرنا أن نخرج

ولا يعرف فيه خلاف^(١)، إلا أن يكون للتجارة^(٢). وقد اختلف فيه وهذه الزيادة - أعنى قوله «إلا صدقة الفطر في الرقيق» - ليس متفقاً عليها، وإنما هي عند مسلم فيما أعلم

* * *

١٦٩ - الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله

ﷺ قال «العجاءُ جُب» _____ ارته^(٣).

الصدقة من الذى نعد للبيع ، وروى الشافعى بسنده عن حماس الليثى قال : مررت على عمر بن الخطاب وعلى عتي أدمه أحملها فقال : ألا تودى زكائك يا حماس ؟ فقلت : مالى غير هذه وأهب قرض ، قال : ذلك مال فضع ، فوضعتها بين يديه فحسبها فوجد فيها الزكاة فأخذ منها ، ثم قال : ولا يكفر جاحدها للاختلاف فيها . انتهى (١) قوله «ولا يعرف فيه خلاف» ، أقول : بل حكى عن مالك أنها لا تجب على السيد بل تجب على العبد ، ويلزم السيد تمكينه من الكسب ليؤديها ، وحكام القاضى عياض عن أبى ثور أيضاً لحديث الصحيحين : فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زكاة الفطر ، وفيه : على كل حر وعبد ذكر وأنثى من المسلمين . وأجيب بأنها تجب على العبد ابتداء ثم يتحملها السيد

(٢) قوله «إلا أن يكون للتجارة» ، أقول : فانه خالف فيها أهل الكوفة وقالوا لا تجب في عبيد التجارة ، وكأنهم أخذوه من عموم هذا الحديث . والله أعلم

(٣) (الحديث الرابع) من أحاديث كتاب الزكاة . قال «العجاء» ، أقول بفتح العين المهملة وسكون الجيم والمد تأنيث الأعجم ، فسرهما المصنف بالدابة . وفي نسخة من العمدة تفسيرها بالحيوان البهيم . ووقع عند ابن ماجه فى حديث عبادة بن الصامت «والعجاء البهيمة من الأنعام وغيرها» ، وفى مسند أحمد والبخارى من حديث جابر «السائمة جبار» ، ويؤخذ منه أن العجاء هى البهيمة التى ترعى وحدها لا كل بهيمة ، ولهذا فسرهما أبو داود بأنها المنقلبة بالنهار وليس معها أحد ، والجبار بضم الجيم

وَالْبَرْ جُبَارٌ^(٣) . وَالْمَعْدِنُ^(٤) جُبَارٌ . وَفِي الرَّاكِزِ الْخَمْسُ^(٥) ،

« الجبار ، الهدر ، وما لا يضمن . و « العجاء ، الحيوان الهم . وورد في بعض الروايات « مجرح العجاء جبار^(٦) » ، والحديث يقتضى أن « مجرح العجاء » جبار في رواية من رواه كذلك بنصه . فيحتمل أن يراد بذلك جنائياتها على الأبدان والأموال . ويحتمل أن يراد : الجنابة على الأبدان فقط . وهو أقرب إلى حقيقة الجرح^(٧) . وعلى كل تقدير فلم يقولوا بهذا العموم ، أما جنائياتها على الأموال فقد فصل في المزارع بين الليل والنهار ،

وتخفيف الموحدة فسرهما المصنف بأنها الهدر الذى لا شيء فيه ، وهذا التفسير أسنده ابن وهب عن الزهرى راوى الحديث ، وقال مالك : هو ما لا دية فيه

(١) قال « والبر جبار » ، أقول : بكسر الموحدة وسكون الهمة ويجوز تسهيلها ، وهى مؤنثة ، وقد تذكر على معنى القلب والطوى ، واشتقاقها من بار إذا حفر

(٢) قال « والمعدن » ، أقول : هو بفتح الميم وكسر الدال ، وهو المكان من الأرض يخرج منه شيء من الجواهر ونحوها كالياقوت والعقيق والذهب والفضة وغيرها قال الجوهري : سمي معدنا لأن الناس يقيمون فيه الصيف والشتاء ، ومركز كل شيء معدنه

(٣) قال « وفي الركا ، » . أقول : بكسر الراء وتخفيف الكاف : المركز كالكتاب بمعنى المكتوب ، مأخوذ من الركا وهو الغرز في الأرض

(٤) قوله « إن جرح العجاء » ، أقول : لفظ الجرح ليس في الرواية التى ساقها المصنف ، وإنما هو ثابت في بعض ألفاظ الصحيحين فى بعضه « العجاء جبار جرحها » ، وفى لفظ للبخارى « عقلها جبار » ، فقال عياض والنوى وآخرون : ليس ذكر الجرح فى هذه الرواية قيدا وإنما المراد إتلافها بأى وجه كان سواء حصل بجرح أو غيره

(٥) قوله « وهو أقرب إلى حقيقة الجرح » ، أقول : لأنه حقيقة فى إيلام الأبدان ، ويستعمل فى غيره مجازاً نحو قوله :

وأوجب على المالك ضمان ما أتلفته بالليل دون النهار ، وفيه حديث عن النبي ﷺ يقتضى ذلك

وأما جناياتها على الأبدان فقد تكلم فيها إذا كان معها الراكب والسائق والقائد ، وفصلوا فيه القول ، واختلفوا فى بعض الصور . فلم يقولوا بالعموم فى إهدار جناياتها ، فيمكن أن يقال : إن جنايتها هدر ، إذا لم يكن ثمة تقصير من المالك ، أو بمن هى تحت يده ، وينزل الحديث على ذلك

وأما الركاز فالمعروف فيه عند الجمهور : أنه دُفِنَ الجاهلية ^(١) ، والحديث يقتضى أن الواجب فيه الخمس بنصه . وفى مصرفه وجهان للشافعية . أحدهما : إلى أهل الزكاة ^(٢) ،

لحظنا يجرى حكم فى الحشا ولحظنا يجرى حكم فى الحدود

وقوله : « ولا يلتام ما جرح اللسان »

وايراد هذا الحديث لذكر الركاز ، وإلا فإن ما عداه فى غير هذا الباب ^(٣)

(١) قوله « أنه دُفِنَ الجاهلية » أقول : الأموال الكائنة فى الأرض إما مخلوقة فيها وهى المعادن ، أو مودعة فيها وهى الركاز . والمعدن دُفِنَ الجاهلية ، فسر ماله وابن إدريس كما فى البخارى ، إلا أن عبارته « دُفِنَ الجاهلية » بغير ياء . واختلف فى مراد البخارى بابن إدريس ف قيل : أراد الشافعى ، وقيل : أراد عبد الله بن إدريس الأودى الكوفى ، والمراد بالجاهلية ما قبل الإسلام

(٢) قوله « إلى أهل الزكاة » أقول : وهو المشهور ، وقال الحافظ ابن حجر : أنه أصح قولى الشافعى ، لأنه واجب فيما استفيد من الأرض وأشبه الثمار والزرع ،

(١) بياض مقدار صفحة . وفى حاشية الأصل : بياض فى الأم وكذا فى نسخة الوقف

والثاني : إلى أهل النية ^(١) . وهو اختيار المزنى . وقد تكلم الفقهاء في مسائل تتعلق بالركاز يمكن أن تؤخذ من الحديث :

أحدهما : أن الركاز هل يختص بالذهب والفضة ^(٢) ، أو يجري في غيرهما ؟ وللشافعى فيه قولان ، وقد يتعلق بالحديث من يجريه في غيرهما من حيث العموم . وجديد قول الشافعى إنه يختص

الثانية : الحديث يدل على أنه لا فرق في الركاز بين القليل والكثير ، ولا يعتبر فيه النصاب . وقد اختلف في ذلك ^(٣)

فعلى هذا يعتبر أن يكون الواحد من الزكاة سواء كان ذكراً أو أنثى أو مسياً أو مجنوناً وسيداً أو سفيهاً كما هو حكم الزكاة

(١) قوله ، والثانى إلى أهل النية ، أقول : وهم المذكورون فى آية النية ، وعلمه المزنى بأنه مال جاهلى ظفر به من غير إيجاف خيل ولا ركاب فكان كالنية ، فعلى هذا يجب على المكاتب والكافر ، ولا يحتاج إلى النية لأنه خرج عن العشرية

(٢) قوله ، هل يختص بالذهب والفضة ، أقول : استدل باختصاصه بهما بحديث ، وفى الركاز الخمس ، قيل وما الركاز ؟ قال : الذهب والفضة ، خصه أبو حنيفة بالمنطبع فألحق بهما النحاس والحديد ، وخصه أبو يوسف بكل ما يستعمل للحلية كالجرأهر . قلت : والخلاف فى لفظ الركاز لغة هل يشمل غير الذهب والفضة ، أو يختص بهما ؟ وعلى الاختصاص هل يقاس عليهما ؟ وعلى القياس فهل العلة الانطباع أو الحلية ؟

(٣) قوله ، ولا يعتبر فيه النصاب ، وقد اختلف فى ذلك ، أقول : قال الثنوى فى المنهاج : وشرطه النصاب والنقد ، لأنه مال يستفاد من الأرض فاخص بما تجب فيه الزكاة كالمعدن ، وقد انتقد على الثنوى قوله ، والنقد ، لأنه قد يكون الموجود من السبائك والأواني ، ولذا اعتبر الرافعى بالذهب والفضة ، وعند الفقهاء ثلاثة لا يشترطان لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، فى الركاز الخمس ، ولما أخرجه أبو داود وابن ماجه والبيهق عن ضباعة بنت الزبير قالت : ذهب المقداد

الثالثة : يستدل به على أنه لا يجب الحول في إخراج زكاة الركاز . ولا خلاف فيه عند الشافعي ^(١) ، كالغنيمة والمعشرات ^(٢) . وله في المعدن اختلاف قول في اعتبار الحول ^(٣) . والفرق أن الركاز يحصل جملة ، من غير كد ولا تعب . والنماء فيه متكامل . وما تكامل فيه النماء لا يعتبر فيه الحول . فإن الحول مدة مضروبة لتحصيل النماء . وفائدة المعدن تحصل بكد وتعب شيئاً فشيئاً ، فيشبه أرباح التجارة فيعتبر فيها الحول

الرابعة : تسلم الفقهاء في الأراضى التى يوجد فيها الركاز ^(٤) . وجعل الحكم مختلفاً باختلافها . ومن قال منهم بأن في الركاز الخمس ، إما مطلقاً أو في أكثر الصور ، فهو أقرب إلى الحديث . وعند الشافعية : أن الأرض إن كانت مملوكة للمالك

حاجة ببيع الخبئة فإذا جرد يخرج من جعر ديناراً ديناراً حتى أخرج سبعة عشر ديناراً ، ثم أخرج خرقة حمراء فيها دينار فكانت ثمانية عشر ، فذهب بها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأمره بأخذها ، ولم يأمره بإخراج الزكاة منها . انتهى . كذا استدل به في السراج الوهاج للقول الآخر ، وهو دليل للقول الأول وهو اشتراط النصاب كما لا يخفى

(١) قوله : عند الشافعي ، أقول : بل قال النووي إنه لإجماع

(٢) قوله : كالغنيمة والمعشرات ، أقول : ولأنه نماء في نفسه كالثمار

والزروع

(٣) قوله : اختلاف قول في اعتبار الحول ، أقول : قال النووي في المنهاج

ما لفظه : ويعتبر النصاب في الحول على المذهب ، وعلة شراح كتابه بالعرف الذى ذكره الشارح المحقق ، ومن قال باشتراط الحول استدل بعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا زكاة في مال حتى يحول الحول ،

(٤) قوله : في الأراضى التى يوجد فيها الركاز ، أقول : جمعها لأنهم قسموها

ثلاثة أقسام ، ثم قسموه باعتبار الدرهم في نفسه فقالوا : إن وجد درهم إسلامي علم مالكة فله ويجب رده عليه ، لأن مال المسلم لا يملك بالاستيلاء عليه ، ويعرف الدرهم الإسلامى بما كتب عليه من قرآن أو اسم خليفة أو نحوه

محترم ، مسلم أو ذمی ، فليس بركاز ^(١) ، فان ادعاه فهو له . وإن نازعه منازع فالحقول
قوله ^(٢) . وإن لم يدعه لنفسه ^(٣) عرض على البائع ، ثم على بائع البائع ، حتى ينتهي
الأمر إلى من عَمَسَ الموضع ^(٤) ، فان لم يعرف فظاهر المذهب ^(٥) أنه يجعل لقطة

(١) قوله « فليس بركاز » أقول : حاصله أنهم اشتراطوا في الركاز أمرين :
كونه جاهلياً ، وكونه في موات أو ملك أحياء . أما موات دار الإسلام فبالإجماع ،
وكذا موات دار الحرب ودار العهد على ما هو المشهور ^(١) . وأما الذي أحياء فلائنه
ملك الركاز بأحياء الأرض . وفي حكم الموات القلاع الجاهلية والقرى القديمة التي
عمرت في الجاهلية وباد أهلها والقبور الجاهلية ، لما روى البيهقي وغيره عن عمرو بن
العاص أنه قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين خرجنا من الطائف
فمررنا بقبر يقول « هذا قبر أبي رغال وكان من قوم ثمود فلما أهلك الله قومه بما
أهلكهم به منعه مكانه من الحرم فخرج ، فلما بلغ هذا المكان مات ودفن ههنا ، ودفن
معه قضيب من ذهب » . قال فابتدرناه فأخرجناه

(٢) قوله « فالحقول قوله » أقول : إن ادعاه غير الواحد ، وأما الواحد فلا
يحتاج إليها . وقول الشارح « فان ادعاه » هكذا قيده النووي والشافعي ، قيل والعنوان
أن دعواه لا يشترط بل أن لا ينفيه غيره مما هو في يده
(٣) قوله « وإن لم يدعه » أقول : الصواب على الصواب أن يقول
فان نفاه

(٤) قوله « أي من بني الموضع » أقول : أي إلى من أحياء فيكون له ، وإن
لم يدعه وغرمه أخرج خمسة ، لأنه بالإحياء ملك الأرض بما فيها والبيع لم يزل ملكه
عنه لأنه مدفون منقول سواء كانت الأرض مستطرفة للناس أم لا ، فان كان المحي قد
مات فهو لورثته

(٥) قوله « فظاهر المذهب » أقول : أي مذهب الشافعي أنه يجعل لقطة

(١) قلت : عرفوا الموات أنه ما وجد من دفن الجاهلية ، أما إذا وجد عليه علامة
لإسلام فليس من دفن الجاهلية حتى ولو قدم زمنه

وقيل : ليس بلقطة ^(١) ، ولكنه مال ضائع ، يسلم إلى الإمام ، ويجعله في بيت المال . وإن وجد الركاز في أرض عامرة لحربي فهو كسائر أموال الحربي إذا حصلت في أيدي المسلمين . وإذا وجد في موات دار الحرب فهو كموات دار الإسلام عند الشافعي ، للواجد أربعة أخماسه

١٧٠ — الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال « بَعَثَ رسولُ الله ﷺ عمرَ رضي الله عنه ^(٢) عَلَى الصَّدَقَةِ . فقيل ^(٣) : مَنَعَ ابْنُ جَبَلٍ ^(٤) ، وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ ، وَالْعَبَّاسُ عَمَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ . فقال رسول الله

يجب التعريف بها حولاً ثم يملكه إن لم يعرف مالكة

(١) قوله « وقيل ليس بلقطة ، أقول : هذا قاله الشيخ أبو علي قال : هو مال ضائع بمكة ^(١) أبداً ويسلمه إلى الإمام كسائر الأموال الضائعة

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث كتاب الزكاة ، قال « بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم عمر ، أقول : البعث الإرسال ، وعمر هو ابن الخطاب حيث أطلق

(٣) قوله « فقيل ، أقول : قال ابن الملقن : لم أقف على تعيين القائل ، وظاهر قوله صلى الله عليه وآله وسلم « انكم تظلمون ، أن القائل جماعة ، ولكن آخر الحديث « أما علمت يا عمر ، مشعر بأنه القائل ، وقيل : والظاهر أنهم جماعة ، وإنما خوطب عمر لشرفه ولسكونه الرسول

(٤) قال « ابن جليل ، أقول : بفتح الجيم وكسر الميم آخره لام ، قال ابن منده : لا يعرف اسمه ، وذكره ابن الجوزي فيمن لا يعرف إلا بالنسبة إلى أبيه فقط ، واتفقوا أنه من الأنصار ، قال المهلب : كان منافقاً فأنزل الله فيه ﴿ وما نعموا إلا أن أغناهم الله ورسوله من فضله ﴾ فتاب وصلحت حاله . وأما خالد فهو ابن الوليد يأتي

(١) كذا ولعله « لا يملكه ،

وَيَسِّرُ : مَا يَنْقِمُ ابْنُ جَبِيلٍ ، إِلَّا أَنْ كَانَ فَقِيرًا فَأَغْنَاهُ اللَّهُ ؟ وَأَمَّا خَالِدٌ فَلِأَنْكُمْ تَطْلُبُونَ خَالِدًا ، وَقَدْ اخْتَبَسَ أَذْرَاعُهُ وَأَعْتَادُهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ . وَأَمَّا الْعَبَّاسُ فَبَيَّ عَلَى وَمِثْلَهَا . ثُمَّ قَالَ : يَا عُمَرُ أَمَا شَعَرْتَ أَنَّ عَمَّ الرَّجُلِ صِنُوْ أَبِيهِ ؟

الحديث مشكل ^(١) في مواضع منه ، والكلام عليه من وجوه :

الاول : قوله « بعث عمر على الصدقة » ، الأظهر أن المراد على الصدقة الواجبة . وذكر بعضهم أن تكون التطوع ، احتمالا أو قولاً ^(٢) . وإنما كان الظاهر أنها الواجبة لأنها المعهودة . فتصرف الألف واللام إليها ، ولأن البعث إنما يكون على الصدقات المفروضة

بيان حاله . وأما العباس فهو ابن عبد المطلب عم رسول الله صلى الله وآله وسلم ، مناقبه جمّة وفضائله جملة ضخمة ، ولم يروه البخارى بهذا اللفظ بل لفظه « وأما العباس عم رسول الله صلى الله وآله وسلم فبى عليه صدقة ومثلها معها » ، وليس عنده بعث عمر ولا قوله « أما شعرت يا عمر أن عم الرجل صنو أبيه » ، وقد بينه الضياء الحافظ في أحكامه لذلك ففاق الحديث بتمامه ثم قال : رواه البخارى ومسلم ، وليس عند البخارى ذكر عمر ، وعنده أما العباس كما ذكرناه آنفاً ^(١)

(١) قوله « مشكل » أقول : يأتي بيان ما فيه من الإشكال

(٢) قوله « احتمالا أو قولاً » أقول : رجح ابن القصار المالكي أنها صدقة التطوع ، فانه لا يظن بأحد من الصحابة أنه يمنع الواجب ، وأيده القاضى عياض بأن عبد الرزاق ذكر في روايته أن النبي صلى الله وآله وسلم ندب الناس إلى الصدقة قلت : وفيه نظر ، فان النذب معناه طلب ، وهو يصدق على الواجب والمندوب . وقد تعقب قول ابن القصار بأنهم ما منعوا كلهم جحداً ولا عناداً ، أما ابن جميل فقد قيل إنه كان منافقاً وإنه تاب ، وأما خالد والعباس فكانا متأولين . وقول الشارح

(١) ورد في بعض ألفاظ الحديث : وأما العباس فبى على ومثلها

والثاني : يقال : نَقَسَمَ ينقسم - بالفتح في الماضي والكسر في المستقبل ، وبالعكس بالكسر في الماضي والفتح في المستقبل . والحديث يقتضى أنه لا عذر له في الترك ، فإنَّ " نَقَسَمَ " بمعنى أنكر ، وإذا لم يحصل له موجب للنع ، إلا أن كان فقيراً فأغناه الله ، فلا موجب للنع . وهذا مما تقصد العرب في مثله النفي على سبيل المبالغة^(١) بالإثبات كما قال الشاعر :

ولا عيب فيهم ، غير أن سيوفهم بين فلول من قراع الكتائب
لأنه إن لم يكن فيهم عيب إلا هذا - وهذا ليس بعيب - فلا عيب فيهم . فكذلك هنا إذا لم ينكر إلا كون الله أغناه بعد فقره ، فلم يكن منكراً أصلاً

الثالث : " العتاد " ^(٢) ، ما أعد الرجل من السلاح والدواب وآلات الحرب . وقد وقع في هذه الرواية " أعتاده " وفي أخرى " أعتدّه " ، واختلف فيها ^(٣) . فقيل " أعتده " ، بالتاء ، وقيل " أعبده " ، بالياء ثانياً الحروف . وعلى هذا اختلفوا . فالظاهر : أن " أعبده " جمع عبد . وهو الحيوان العاقل المملوك . وقيل : إنه جمع صفة من

و احتمالاً أو قولاً ، كأنه شك هل قال القائل إنها صدقة الذب قولاً مثبتاً أو قال إنه محتمل

(١) قوله " على سبيل المبالغة " أقول : وذلك باثباتهم لشيء ، وذلك الشيء لا يقتضى اثباته فهو منتفٍ أبداً ، وهذا يسميه أهل البيان تأكيد الذم بما يشبه المدح ، لأنه إذا لم يكن له عذر إلا ما ذكر من أن الله أغناه فلا عذر له

(٢) قوله " العتاد " أقول : أى بالعين المهملة والمثناة الفوقية آخره دال مهملة ، وهذا لفظ مسلم ، ولفظ البخارى " أعتده " ، بضم المثناة الفوقانية واليهما أشار اشرح ، ونقل الدارقطنى عن أحمد أنه صوبها قاله ابن الأثير في النهاية

(٣) قوله " واختلف فيها " أقول : وحكى القاضى عياض أن بعض رواة البخارى قال " وأعبده " ، بياء موحدة بدل المثناة ، وقال ابن حزم إنها وهم

قولهم « فرس عتد ^(١) » وهو الصلْب ، وقيل : المعد للركوب . وقيل : السريع الوثب . ورجح بعضهم هذا بأن العادة لم تجر بتحيس العبيد ^(٢) في سبيل الله ، بخلاف الخيل

الرابع : فيه دليل على تحيس المنقولات . واختلف الفقهاء في ذلك ^(٣)

(١) قوله « من قولهم فرس عتد ، أقول : الذى فى فتح البارى أن الاعتد ^(١) أى بالمشاة الفوقية قيل الخيل خاصة يقال فرس عتيد أى صلب أو معد للركوب أو سريع الوثوب أقوال . وقيل إن لبعض رواة البخارى « أعبد ، بالوحدة جمع عبد انتهى بلفظه ، فدل كلامه على أن الذى هو صفة للفرس هو « أعتد ، جمع عتيد وهو خلاف كلام الشارح . ويوافق كلام الفتح أنه فى القاموس فانه قال فى عتد بالمشاة الفوقية انه يقال « فرس عتد ، بل الذى فيه وفرس عتد محرّكة وككتف معد للجري أو شديد تام الخلق انتهى . وكلام فتح البارى صريح أن رواية عبد بالوحدة إنما هى لغير الفرس ولذا جعله قولاً مقابلًا للأول

(٢) قوله « بأن العادة لم تجر بتحيس العبيد ، أقول : ورجح الأول بأنه قد روى فقد احتبس رقيقه ودوابه ، وقال القاضى عياض : إنه عهد فى العرب تحيس الرقيق على خدمة الكعبة

(٣) قوله « واختلف الفقهاء فى ذلك ، أقول : أى فى وقف المنقول فانه المراد بالتحيس ، فقال مالك : لا يصح وقف المنقول مطلقاً ، وقال أبو حنيفة : لا يصح وقف الحيوان ، وعنه ولا وقف الكتب . وقال بصحته الشافعية وغيرهم ^(٢) قالوا لإجماع المسلمين على صحة وقف الحصر والمصايح فى المساجد من غير نكير . انتهى . قلت : ولا يخفى عدم نهوضه دليلاً ، فانه لا نكير فى أنه يختلف فيه فلا دلالة على رضا الساكت حتى يكون إجماعاً سكوتياً ، لكن الدليل حديث الباب وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فانه قد حبس أدراعه وأعتده ،

(١) كذا ، ولعله الاعتاد جمع عتد بالمشاة الفوقية المكسورة قد يجمع على أعتد

(٢) قلت : وهى رواية الإمام أحمد اختارها جمع من أصحابه وهى المذهب

الخامس : نشأ إشكال من كونه لم يؤمر بأخذ الزكاة منه ، واتزاعها عند منعه ^(١) .
فقيل : في جوابه : يجوز أن يكون عليه السلام أجاز لخالد أن يحتسب ما حبسه من
ذلك فيما يجب عليه من الزكاة ^(٢) . لأنه في سبيل الله . حكاه القاضى ^(٣) قال : وهو
حجة لما لك في جواز دفعها لصف واحد . وهو قول كافة العلماء ، خلافاً للشافعى في
وجوب قسمتها على الأصناف الثمانية . قال : وعلى هذا يجوز إخراج القيسم في
الزكاة . وقد أدخل البخارى هذا الحديث في « باب أخذ العرض في الزكاة ، فيدل
أنه ذهب إلى هذا التأويل

وأقول : هذا لا يزيل الإشكال . لأن ما حبس على جهة معينة تدين صرفه إليها ،
واستحقه أهل تلك الجهة مضافاً إلى جهة الحبس ، فإن كان قد طلب من خالد زكاة
ما حبسه ، فكيف يمكن من ذلك مع تعيين ما حبسه لمصرفه ^(٤) ! وإن كان قد طلب

(١) قوله « عند منعه » أقول : منع خالد إياها فهو إضافة إلى المفعول ، وفي
نسخة « منعه - أى خالد - الزكاة » فهو إضافة إلى الفاعل ، وذلك لأنه إذا منع من
عليه الزكاة إعطاءها وجب أخذها من ماله كرهاً كما قال صلى الله عليه وآله وسلم
« أخذناها ^(١) وشرط ماله عزمة من عزمات الله » الحديث

(٢) قوله « مما يجب عليه الزكاة » أقول فيكون قوله « قد حبس أدراعه » أى
قد أخرج زكاته في سهم سبيل الله فلا يطالبونه

(٣) قوله « حكاه القاضى » أقول : أى عياض في شرحه الإكمال على مسلم ،
وحكاه بلفظ « قيل ، كما نقله الشارح

(٤) قوله « فكيف يمكن ذلك مع ما حبسه لمصرفه » أقول : حاصله أنه إن
كان الطلب بزكاة ما حبسه فقد صار ما حبسه وقفاً متعيناً لما حبسه ولا زكاة فيه ، وهذا
يتم على القول بأنه لا زكاة في الوقف ، وإن كان طلب منه زكاة ما هو بمنزلة من
أملكه من حبوب وماشية وقد تعينت زكاته فيها حبسه فلا زكاة عليه ، فعلى

منه زكاة المال الذي لم يجبه - من العين والحرث والماشية - فكيف يحاسب بما وجب عليه في ذلك ، وقد تعين صرف ذلك المحبس إلى جته ؟

وأما الاستدلال بذلك ^(١) على أن صرف الزكاة إلى صنف من الثمانية جائز ، وأن أخذ القيم جائز ، فضعيف جداً ^(٢) . لأنه لو أمكن توجيه ما قيل في ذلك لكان

التقديرين لا تجب عليه زكاة فلا يتوجه عليه طلب أصلاً ، فاتفق الاشكال بأنه لم يؤمر بأخذ الزكاة منه حيث منعها . هذا تقرير مراد الشارح ، إلا أن القاضي عياض لم يذكر أن كلام صاحب القيل وقع جواباً عن الإشكال الذي ذكره الشارح أصلاً ولا تعرض للإشكال بل ذكر ذلك القيل لبيان المراد من الحديث احتمالاً لا غير ، فقول الشارح : وأقول هذا لا يزيل الإشكال ، يقال عليه : لم يرد قائله دفع الإشكال ولا تعرض له بحال . وخلاصة ما هنا أن الشارح يقول إنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يبعث إلى خالد في طلب الزكاة إذ لا زكاة عليه ، ولذا قال : تطلبون خالداً ، وإنما لما بعث عمر لطلبها طلبها من كل من يظن أنها مطلوبة منه ومنهم خالد ، فأخبر صلى الله عليه وآله وسلم لما قيل له إنه منع أنه لا زكاة عليه ، وعلى توجيه ذلك القائل لخالد مطالب بالزكاة إلا أنه أخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه قد أذن له في التحبيس بقدرها في سبيل الله ^(١) قوله ، وأما الاستدلال بذلك ، أقول : يكون خالد أذن له في التحبيس عن الزكاة في سبيل الله ، فانه دل هنا على أمرين : صرفها في صنف واحد ، وإخراج القيمة لا العين

^(٢) قوله ، فضعيف جداً ، أقول : لو صح ذلك التوجيه بأنه أذن صلى الله عليه وآله وسلم بالتحبيس الخ يدل على الإجزاء في الصرف إلى صنف وإخراج القيمة على تقدير صحة هذا التأويل ، ولم يقله قائله إلا تجويزاً واحتمالاً وتقديراً ، والتقدير لا يستلزم الوقوع ، والدليل إنما يكون بالوقوع لا بالاحتمال . وفي نسخة من شرح العمدة زيادة بعد قوله لا يدل على الوقوع : إلا أن يريد القاضي أنه حجة للمالك وأبي حنيفة على التقدير فقريب ، إلا أنه يجب التنبيه أنه لا يفيد الحكم في نفس الأمر . هـ قلت : وقد عرفت أن القاضي إنما حكاه عن غيره لا أنه قال عن نفسه ، نعم البخاري

الإجزاء في المسألتين مأخوذاً على تقدير ذلك التأويل . وما ثبت على تقدير لا يلزم أن يكون واقعاً إلا إذا ثبت وقوع ذلك التقدير . ولا يثبت ذلك بوجه ، ولم يبين قائل هذه المقالة إلا مجرد الجواز ، والجواز لا يدل على الوقوع

إلا أن يريد القاضى أنه حجة لمالك وأبى حنيفة على التقدير ، فقريب . إلا أنه يجب التنبيه لأنه لا يفيد الحكم في نفس الأمر

قال شيخنا الإمام الشارح رحمه الله ^(١) : وأنا أقول : يحتمل أن يكون تحجيس خالد لأدراعه وأعتاده في سبيل الله إرصاده إياها لذلك ، وعدم تصرفه بها في غير ذلك . وهذا النوع حبس ، وإن لم يكن تحجيساً ^(٢) . ولا يبعد أن يراد مثل ذلك بهذا اللفظ . ويكون قوله « إنكم تظلمون خالداً » مصروفاً إلى قولهم « منع خالد ، أى تظلمونه في نسبته إلى منع الواجب ، مع كونه صرف ماله في سبيل الله . ويكون المعنى : أنه لم يقصد منع الواجب ، ويحمل منعه على غير ذلك

قد ذهب إلى ذلك التأويل وجعله لإخراج الفرض عن العين للدليل ، وقد قال بعض شراح كتابه إنه وافق الحنفية هنا مع كثرة مخالفته لهم اتباعاً للدليل من حديث جابر وحديث معاذ وغيرهما

(١) قوله « شيخنا الإمام الشارح » أقول : هذا الكلام لابن الأثير تليد ابن دقيق العيد الذى ذكر في الخطبة أنه طلب منه تأليف هذا الشرح جزأهما الله خيراً

(٢) قوله « وإن لم يكن تحجيساً » أقول : يريد أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « وقد احتبس أدراعه وأعتاده في سبيل الله » وأنه صرف للواجب الى صنف واحد وأنه إخراج للقيمة عن العين بل المراد أنه أعدهما وأرصدتهما للجهاد وهما ثابتان على ملكه ولم يمنع الواجب وأنهم ظلوه بقولهم منع خالد ، بل يحمل منعه على غير منع الواجب . قلت : إلا أنه لا يخفى أن الحديث لا يتبادر منه إلا منعه الواجب كابن جميل والعباس ، وهذا الشيء الذى قاله الشارح إنه يحمل المنع عليه لا يعرف ما أراد به إذ السياق في الزكاة لا غيرها ، وأحسن من هذا أحد وجهين ذكرهما ابن الأثير في النهاية فانه قال : وفي معنى الحديث وجهان أحدهما أنه قد كان طوب بالزكاة عن أثمان الدروع

السادس : أخذ بعضهم من هذا وجوب زكاة التجارة . وأن خالداً طولب بأثمان الأدرع والأعتد . قالوا : ولا زكاة في هذه الأشياء ، إلا أن تكون للتجارة . وقد استضعف هذا الاستدلال ، من حيث أنه استدلال بأمر محتمل ، غير متعين لما ادعى ^(١)

السابع : من قال بأن هذه الصدقة كانت تطوعاً ارتفع عنه هذا الإشكال . ويكون النبي ﷺ اكتفى بما حبسه خالد على هذه الجهات عن أخذ شيء آخر من صدقة التطوع . ويكون من طلب منه شيئاً آخر - مع ما حبسه من ماله وأعتاده في سبيل الله - ظالماً له ^(٢) في مجرى العادة ، وعلى سبيل التوسع في إطلاق اسم الظلم الثامن : قوله عليه السلام «فهي على ومثلها» ^(٣) ، فيه وجهان . أحدهما : أن يكون

والأعبد على معنى أنها كانت عنده للتجارة ، فأخبرهم عليه السلام أنه لا زكاة فيها وأنه قد جعلها حبساً في سبيل الله انتهى ، فعلى هذا الوجه لا زكاة عليه أصلاً ولا مال عنده تجب فيه الزكاة ، وأنها لا تجب الزكاة في الوقف . قال : والثاني أن يكون صلى الله عليه وآله وسلم اعتذر لخالد ودافع عنه يقول : إذا كان خالد قد جعل أدرعه وأعتاده في سبيل الله تبرعاً وتقرباً إلى الله تعالى وهو غير واجب عليه فكيف يستعجن منع الصدقة الواجبة عليه ؟ انتهى . وهذا يدل على أن له ما لا تجب فيه الزكاة ، وأنه لم يمنعها ، بل وهموا في قولهم «منع» ، فلذا نسبهم صلى الله عليه وآله وسلم إلى الظلم له بنسبة المنع إليه

(١) قوله «غير متعين لما ادعى» أقول : إذ لا دليل على أنه كان يتجر في الأدرع والأعتاد ، وإنما هو مجرد احتمال لا يتم به الاستدلال

(٢) قوله «ظالماً له» أقول : أي ظالماً في طلب الصدقة باعتبار العادة والعرف إذ لم يكن ظالماً يأثم به لأنه حثه على خير زيادة على الخير الذي قد فعله

(٣) قوله «فهي على ومثلها» أقول : وقع في صحيح البخاري «فهي عليه صدقة ومثلها معها» واستبعد البيهقي أن تكون محفوفة ، ووقع في بعض طرقه عند ابن خزيمة «فهي له» ، لكن قال البيهقي اللام هنا بمعنى على لتفق الروايات ، فإن المخرج متحد ، وإليه مال ابن حبان . وقال القاضي عياض : قال الإمام قوله «وأما العباس فهي على ومثلها معها» وفي غير هذا الباب «فهي عليه» وفي رواية أخرى «فهي صدقة

هذا اللفظ صيغة إنشاء لا التزام ما لزم العباس ، ويرجحه قوله « إن عم المرء صنو أبيه ، فان في هذه اللفظة إشعاراً بما ذكرناه ، فان كونه صنو الأب : يناسب تحمل ما عليه ^(١) »
الثاني : أن يكون إخباراً عن أمر وقع ^(٢) ومضى . وهو تسلف صدقة عامين من العباس . وقد روى في ذلك حديث منصوص ^(٣) « إنا تعجلنا منه صدقة عامين ، والصنو المثل . وأصله في النخل ^(٤) » أن يجمع النخلتين أصل واحد

عليه ومثلها ، وفي رواية أخرى له ومثلها ، وفي لفظ للبخاري وعليه شرح الحافظ ابن حجر « فبني عليه صدقة ومثلها معها ، قال كذا في رواية شعيب ولم يقل ورقاء ولا موسى بن عقبة صدقة . قال : فعلى الرواية الأولى يكون صلى الله عليه وآله وسلم ألزمه بتضعيف صدقته ليكون أرفع لقدره وأنبه لذكره وأنفي للذم عنه ، فالمعنى هي صدقة ثابتة عليه سيتصدق بها ويضيف إليها مثلها كراماً . انتهى

(١) قوله « يناسب تحمل ما عليه » أقول : ومثل هذا ذكره المازري شارح مسلم والحافظ ابن حجر ، قلت : وهو أقواها ، فان ما عداه لا يناسب قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أما شعرت أن عم الرجل صنو أبيه » ، ثم قال : فيستفاد منه أن الزكاة تعلق بالذمة كما هو أحد قولي الشافعي ، قال : وجمع بعضهم بين رواية « على » ورواية « عليه » ، بأن الأصل رواية على ، ورواية عليه مثلها إلا أن فيها زيادة هاء السكت حكاه ابن الجوزي عن ابن ناصر

(٢) قوله « إخباراً عن أمر وقع » أقول : والمعنى عندى قرض

(٣) قوله « حديث منصوص » أقول : أخرجه الترمذي من حديث علي « هي عندى قرض » ، لأنى استسلفت منه صدقة عامين ، قال الحافظ ابن حجر : في إسناده مقال ، ومثله عند الدارقطني إلا أن فيه ضعفاً . والحاصل أن روايات أنه صلى الله عليه وآله وسلم تقدم منه زكاة عامين ضعيفة ، وفيه تأويلات أخر أقواها ما ذكرناه

(٤) قوله « في النخل » أقول : ويقال في شجر المقل ، قال المطرزي : يقال صنو في المفرد وصنوان في الثنية والجمع لا يعرف له نظير إلا قنوان ، ذكره الجوهري وقال : إن المثني يكون بكسر النون والجمع بضمها مع التثنية ، وقال ابن سيده : الصنو

١٧١ — الحديث السادس ^(١) : عن عبد الله بن زيد بن عاصم قال : لما آفأ الله ^(٢) على رسوله يوم حنين ^(٣) ، قسم في الناس ^(٤) ، وفي المؤلفات ^(٥) قلوبهم ^(٦) ولم يُعط الأنصار ^(٧) شيئاً _____ أ .

الأخ الشقيق والم والابن والجمع أصناء وصنوان والآثى صنوة ، وذكره صلى الله عليه وآله وسلم هذا لعمر يدل على عظيم حق الم وأنه بمنزلة الأب

(١) (الحديث السادس) أى من أحاديث كتاب الزكاة . أقول : وإدخال المصنف لحديث عبد الله بن زيد هنا تبعاً لمسلم ، وإلا فلا يدل إلا بما وجهه الشارح المحقق

(٢) قال : آفأ ، أقول : بفتح الهمزة والفاء والمد والهمزة للتعدية وأصله فاء يفعى فيئاً ، والنوى الرجوع ، سميت أموال الكفار فيئاً لأنها كانت فى الأصل للمؤمنين ، إذ الإيمان هو الأصل والكفر طارىء عليه ، فإذا غنمه المسلمون فكانه رجع اليهم ، ويأتى فى باب الجهاد إن شاء الله تفسير النوى والغنيمة

(٣) قال : حنين ، أقول : بالحاء المهملة ونونين بينهما مثناة تحتية : واد قريب من الطائف ، بينه وبين مكة بضعة عشر ميلاً من جهة عرفات . وقيل اسم ماء . وهو مذكور ومؤنث باعتبار البقعة ، وهو منصرف دائماً لأن التصغير بعد شبّهه بالفعل

(٤) قوله : قسم فى الناس ، أقول : أى الأموال ، حذف للعلم به ، والمراد بها التى غنمها من الكفار

(٥) قوله : المؤلفات قلوبهم ، أقول : المراد بهم هنا ناس من قريش أسلبوا يوم الفتح إسلاماً ضعيفاً ، وقيل كان منهم من لم يسلم كصفوان بن أمية ، فأراد صلى الله عليه وآله وسلم بذلك إما تقوية الإيمان فى قلوبهم وإما دخوله فيها . وفى الحديث ما يدل أنه أعطى جماعة آمنوا قريباً ، لقوله فى بعض طرقه : وإنى أعطى رجلاً حديثى عهد بكفر أنا لفهم ، واختلفوا هل كان العطاء لهم من الخمس أو من أصل الغنيمة قبل إخراج الخمس ؟ على قولين حكاهما القرطبي ، ورجح الأول ، وسبقه عياض إلى ترجيحه

(٦) قال : الأنصار ، أقول : جمع نصير كآشراف وشريف ، وقيل جمع ناصر

فَكَأَنَّهُمْ وَجَدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ^(١)، إِذْ لَمْ يُصِيبْهُمْ مَا أَصَابَ النَّاسَ. نَخْطَبُهُمْ،
فَقَالَ: يَا مَعْشَرَ الْأَنْصَارِ، أَلَمْ أَجِدْكُمْ ضَلَالًا فَهَدَاكُمْ اللَّهُ بِي؟ وَكُنْتُمْ مُتَفَرِّقِينَ
فَأَلَّفَكُمْ اللَّهُ بِي؟ وَعَالَةً فَأَغْنَاكُمْ اللَّهُ بِي؟ كُلًّا قَالَ شَيْئًا قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمَنٌ
قَالَ: مَا يَمْنَعُكُمْ أَنْ تُجِيبُوا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالُوا: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمَنٌ^(٢). قَالَ:
لَوْ شِئْتُمْ لَقَاتَيْتُمْ: جِئْتَنَا كَذًّا وَكَذًّا. أَلَا تَرْضَوْنَ أَنْ يَذْهَبَ النَّاسُ
بِالشَّاةِ وَالْبَعِيرِ^(٣)، وَتَذْهَبُونَ بِرَسُولِ اللَّهِ إِلَى رِحَالِكُمْ^(٤)؟ لَوْلَا الْهِجْرَةُ^(٥)

كصاحب وأصحاب وإن كان جمع فاعل على أفعال ليس بالكثير. وهو وصف إسلامي
ووصفوا به لنصرهم لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، والمراد بهم الأوس
والخزرج، وهما قبيلتان أفضلهما الخزرج لكون أخواله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم
(١) قال «وجدوا في أنفسهم»، أقول: من الموجدة وهي الغضب، وقوله
«إذ لم يصيبهم»، تعليل للموجدة كقوله تعالى ﴿وَلَنْ يَنْفَعَكُمْ الْيَوْمَ إِذْ ظَلَمْتُمْ﴾

(٢) قال «الله ورسوله آمن»، أقول بفتح الهمة والميم وتشديد النون أفعل
تفضيل من المن وهو الإناعام بمن لا يطلب الجزاء عليه، وليس التفضيل هنا مراداً
بل أصل الفعل

(٣) قال «بالشاة والبعير»، أقول: الألف واللام فيهما للجنس وكانا مجل
غنائم حنين، والشاة الواحدة من الغنم تقع على الذكر والأنثى من الضأن والمعز،
وأصلها شوهة ولذا إذا صغرت قيل شويمة وتجمع على شياه، والبعير واحد الإبل
من غير لفظه يطلق على الذكر والأنثى ويجمع على أبعرة وأباعر وبعرات

(٤) قال «إلى رحالكم»، أقول: جمع رحل بفتح الراء وسكون الحاء المهملة

(٥) قال «لولا الهجرة»، أقول: قال الخطابي أنى لولا أن النية إلى الهجرة

لا يسعني تركها لا تنسبت إلى داركم. ويأتى كلام الشارح المحقق في ذلك

لَكُنْتُ أَمْرًا مِنَ الْأَنْصَارِ، وَلَوْ سَلَكَ النَّاسُ وَادِيًا ^(١) أَوْ شِغْبًا ^(٢)
 لَسَلَكَتُ وَادِيَّ الْأَنْصَارِ وَشِغْبَهَا . الْأَنْصَارُ شِعَارٌ، وَالنَّاسُ دِثَارٌ . إِنَّكُمْ
 سَتَلْقَوْنَ بَعْدِي أَثَرَهُ ^(٣) فَاصْبِرُوا حَتَّى تَلْقَوْنِي عَلَى الْحَوْضِ ،

في الحديث دليل على إعطاء المؤلفات قلوبهم ، إلا أن هذا ليس من الزكاة فلا يدخل
 في بابها ، إلا بطريق أن يقاس إعطاؤهم من الزكاة على إعطائهم من النية والخس ^(٤)
 وقوله « فكانهم وجدوا في أنفسهم » تعبير حسن ، كُسي حسن الأدب في
 الدلالة على ما كان في أنفسهم ، وفي الحديث دليل على إقامة الحجة ^(٥) عند الحاجة
 إليها على الخصم . وهذا الضلال ، المشار إليه ضلال الإشراف والكفر . والهداية
 بالإيمان . ولا شك أن نعمة الإيمان أعظم النعم ، بحيث لا يوازيها شيء من أمور

(١) قال « وادياً » أقول : هو المكان المنخفض ، وقيل الذي فيه ماء ، جمعه
 أودية ، ولا نظير له في كلامهم ، قال الحافظ ابن حجر : المراد بالوادى هنا
 البلد . انتهى . قلت : ولا أدري ما الحامل على التأويل ؟

(٢) قال « أو شغباً » أقول : بكسر الشين المعجمة وسكون العين المهملة ثم
 موحدة اسم لما انفرج بين جبلين ، قاله الخليل . وقال ابن السكيت : هو الطريق في الجبل
 (٣) قال « أثره » أقول : بفتح الهمزة والمثلثة ، وبضم الهمزة وكسرها مع
 سكون المثلثة ، والاولى أفصح وأشهر ، وهو الانفراد بالشيء المشترك دون الشريك
 فيه ، قال الجوهرى : استأثر بالشيء استبد به ، والاسم الأثر بالتحريك

(٤) قوله « أن يقاس إعطاؤهم من الزكاة على إعطائهم من النية » ، أقول : كان
 في العبارة قلباً ، لأن النص ورد بإعطائهم من الزكاة قال تعالى ﴿ والمؤلفة قلوبهم ﴾
 ولم يأت ذلك في غيرها ، فإذا أعطوا من الخس ونحوه فهو بالقياس على إعطائهم منها
 (٥) قوله « إقامة الحجة » ، أقول : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم خطبهم
 وذكرهم نعمة الله عليهم بما أجراه تعالى على يد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

الدنيا . ثم أتبع ذلك بنعمة الألفة ، وهى أعظم من نعمة الأموال . إذ تبذل الأموال فى تحصيلها . وقد كانت الأنصار فى غاية التباعد والتنافر ، وجرت بينهم حروب قبل المبعث . منها يوم بعاث ^(١) . ثم أتبع ذلك بنعمة الغنى والمال . وفى جواب الصحابة

(١) قوله « منها يوم بعاث » ، أقول : بضم الموحدة وبالمهمله آخره مثله قال فى القاموس كغراب وبثلث : موضع قرب المدينة ، ويومه معروف . انتهى . قلت : أخرج ابن إسحاق وابن جرير وابن المنند وابن أبى حاتم وأبو الشيخ عن زيد بن أسلم قال : مر شأس بن قيس - وكان شيخاً قد مشى فى الجاهلية عظيم الكفر شديد الطعن على المسلمين شديد الحسد لهم - على نفر من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأوس والخزرج فى مجلس قد جمعهم يتحدثون ، فغاظه ما رأى من ألفتهم وجماعتهم وصلاح ذات بينهم على الإسلام ، بعد الذى كان بينهم من العداوة فى الجاهلية ، فقال : قد اجتمع ملائ بنى قيلة بهذه البلاد ، والله ما لنا معهم وملائم بها من قرار ، فأمر فتي شاباً من يهود فقال : اعمد اليهم فأجلس اليهم فذكرهم يوم بعاث وما كان قبله ، وأنشدهم بعض ما كانوا يتناولون فيه من الأشعار - وكان يوم بعاث يوماً اقتلت فيه الأوس والخزرج ، وكان الظفر فيه للأوس على الخزرج - ففعل ، فتكلم القوم عند ذلك وتنازعوا وتفاخروا ، حتى تواب رجلاً من الحيين على الركب : أوس بن قيطى أحد بنى حارثة من الأوس ، وجبار بن صخر أحد بنى سلة من الخزرج ، فتناولوا ، ثم قال أحدهما لصاحبه : إن شئتم والله ردناها الآن جذعة ، وغضب الفريقان جميعاً وقالوا : قد فعلنا ، السلاح موعدم الظاهرة ، والظاهرة الحرة . فخرجوا إليها وانضمت الأوس بعضها إلى بعض على دعواهم التى كانوا عليها فى الجاهلية ، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فخرج اليهم فيمن معه من المهاجرين من أصحابه حتى جاءهم فقال : يا معشر المسلمين ، الله الله ، أبدعوى الجاهلية وأنا بين أظهركم بعد إذ هداكم الله إلى الإسلام وأكرمكم به وقطع عنكم أمر الجاهلية واستنقذكم به من الكفر وألف بينكم ، ترجعون إلى ما كنتم عليه كفاراً ، فعرف القوم أنها نزغة من الشيطان وكيد من عدوهم لهم ، فألقوا السلاح من أيديهم وبكوا ، وعانق

رضى الله عنهم بما أجابوه استعمال الأدب ، والاعتراف بالحق الذى كسنى عنه بقول الراوى « كذا وكذا » ، وقد تبين مصرحاً به فى رواية أخرى ^(١) . فتأدب الراوى بالكنية ، وفى جملة ذلك جبر للأنصار ، وتواضع ، وحسن مخاطبة ومعاشرة

وفى قوله عليه السلام « ألا ترضون - إلى آخرها ، إثارة لأنفهم وتنبه على ما وقعت الغفلة عنه من عظم ما أصابهم بالنسبة إلى ما أصاب غيرهم من عرض الدنيا وفى قوله عليه السلام « لولا الهجرة ، وما بعده إشارة عظيمة بفضيلة الأنصار وقوله « لكنت امرءاً من الأنصار ، أى فى الأحكام والعديد ، والله أعلم . ولا يجوز أن يكون المراد النسب قطعاً

وقوله « الأنصار شعار ، والناس دثار » : الشعار الثوب الذى يلبى الجسد ، و « الدثار ، الثوب الذى فوقه ، واستعمال اللفظين مجاز عن قربهم واختصاصهم ، وتمييزهم على غيرهم فى ذلك

الرجال بعضهم بعضاً ، ثم انصرفوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سامعين مطيعين قد أطفأ الله كيد عدوهم شأس ، وأنزل الله فى شأس بن قيس وما صنع ﴿ قل يا أهل الكتاب لم تكفرون بآيات الله والله شهيد على ما تعملون - إلى قوله - وما الله بغافل عما تعملون ﴾ وأنزل الله فى أوس بن قيطى وجبار بن صخر ومن كان معهما من قومهما الذين صنعوا ما صنعوا ﴿ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين - إلى قوله - أولئك لهم عذاب عظيم ﴾ ، فهذا ما يناسب ما أشار إليه الشارح

(١) قوله « فى رواية أخرى ، أقول : وقع المكنى عنه صريحاً فى حديث أبى سعيد ، أما والله لو شتم لقلتم فصدقتم وصدقتم : أتينا مكنزاً بأصدقناك ، ونخذولا فنصرناك ، وطريداً فأويناك ، وعائلاً فواسيناك ، ووقع عند أحمد بسند صحيح « أفلا تقولون : جئنا خائفاً فأمناك ، وطريداً فأويناك ، وعائلاً فواسيناك ، ونخذولا فنصرناك . قالوا : بل المن علينا الله ورسوله ،

وقوله عليه السلام «إنكم ستلقون بعدي أثره» ، علم من أعلام النبوة ، إذ هو لإخبار عن أمر مستقبل وقع على وفق ما أخبر به ﷺ . والمراد بالأثره : استئثار الناس عليهم بالدنيا ^(١) ، والله أعلم بالصواب

باب صدقة الفطر ^(٢)

١٧٢ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال :

(١) قوله «استئثار الناس عليهم بالدنيا» ، أقول : وقد كان كما قاله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد وصى فيهم للمهاجرين ، وكان من أول ذلك ما رواه في الكشف وأخرجه ^(٣) وهو أنبا لما نزلت ﴿واتبع ما يوحى إليك واصبر﴾ الآية ، جمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الأنصار فقال : «إنكم ستجدون بعدي أثره» ، فاصبروا حتى تلقوني ، يعني أمرت في هذه الآية بالصبر على ما سامني الكفرة فصبرت ، فاصبروا أنتم على ما يسومكم الأمراء الجورة . قال أنس : فلم نصبر . وروى أن أبا قتادة تخلف عن تلقى معاوية حين قدم المدينة وقد تلقته الأنصار ، ثم دخل عليه فقال له : مالك لم تتلقنا ؟ قال : لم تكن عندنا دواب ، قال : فأين النواضح ؟ قال : قطعناها في طلبك وطلب أبيك يوم بدر ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «إنكم ستلقون بعدي أثره» ، قال معاوية : فإذا قال ؟ قال قال : اصبروا حتى تلقوني ، قال : فاصبر . قال : إذن نصبر . فقال عبد الرحمن بن حسان :

ألا أبلغ معاوية بن صخر أمير الظالمين ^(٤) ثنا كلامي

بأننا صابرون ومنظروكم إلى يوم القيامة والخصام انتهى

(٢) (باب صدقة الفطر) أقول : يقال صدقة الفطر وزكاة الفطر وكلاهما جاء به الحديث الصحيح ، لكن الأكثر استعمال الزكاة في الواجب من الأموال ، واستعمال صدقة الفطر في واجب البدن . والفطر بكسر الفاء اسم مصدر لافطر . والمصدر

«فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ صَدَقَةَ الْفِطْرِ - أَوْ قَالَ رَمَضَانَ - عَلَى الذَّكَرِ
وَالْأُنْثَى وَالْحُرِّ وَالْمَمْلُوكِ: صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ. قَالَ: فَعَدَلَ
النَّاسُ بِهِ نِصْفَ صَاعٍ مِنْ بُرٍّ، عَلَى الصَّغِيرِ وَالْكَبِيرِ،
وَفِي لَفْظٍ «أَنْ تُؤَدَّى قَبْلَ خُرُوجِ النَّاسِ إِلَى الصَّلَاةِ».

المشهور من مذاهب الفقهاء وجوب زكاة الفطر ^(١)، لظاهر هذا الحديث. وقوله
«فرض».. وذهب بعضهم إلى عدم الوجوب ^(٢)، وحملوا «فرض» على معنى «قدّر».

الإفطار، وأضيفت الصدقة إلى الفطر لكونها تجب بالفطر من رمضان بعد تمامه، وقال
ابن قتيبة: المراد بصدقة الفطر صدقة النفوس، مأخوذ من الفطرة التي هي أصل الخلقة
(١) قوله: «المشهور من مذاهب الفقهاء وجوب زكاة الفطر» أقول: نقل ابن
المنذر وغيره الإجماع على وجوبها، لكن الحنفية يقولون بالوجوب دون الفرض
على قاعدتهم من التفرقة. وفي نقل الإجماع في ذلك نظر، لأن إبراهيم بن عليه وأبا
بكر بن كيسان الأصم قالوا إن وجوبها نسخ، واستدل لها بما روى النسائي وغيره عن
قيس بن سعد بن عبادة قال: أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بصدقة الفطر
قبل أن تنزل الزكاة، فلما نزلت لم يأمرنا ولم ينهنا، ونحن نفعله. وتمقب بأن في إسناده
راويا مجهولا، وعلى تقدير الصحة فلا دليل على النسخ للاكتفاء بالأمر الأول، لأن
نزل فرض لا يوجب نسخ فرض آخر.

(٢) قوله: «وذهب بعضهم إلى عدم الوجوب» أقول: نقله المالكية عن أشهب
فقال: إنها سنة مؤكدة، وهو قول بعض الظاهرية وابن اللبان من الشافعية، ولم يذكر
لهم دليل يوجب تأويل فرض مقدر كما قال الشارح، فانه لا يؤول اللفظ ويخرج
عن ظاهره إلا بدليل، وكانهم يقولون هو لغة التقدير ولا يثبتون أنه نقل شرعا إما
لعدم قولهم بالحقيقة الشرعية كما هو قول طائفة من الأصوليين وحيث فلا ينبغي أن
يقال تأولوا فرض، بل هو معناه اللغوي، ولم ينقل عنه، ولكنه يؤيد نقله حديث

وهو أصله في اللغة ، لكنه نقل في عرف الاستعمال إلى الوجوب ، فاخلل عليه أولى ،
لأن ما اشتهر في الاستعمال فالقصد اليه هو الغالب ^(١)

وقوله «رمضان» ، وفي رواية أخرى «من رمضان» ، قد يتعلق به من يرى أن
وقت الوجوب غروب الشمس من ليلة العيد ^(٢) ، وقد يتعلق به من يرى أن وقت
الوجوب طلوع الفجر ^(٣) من يوم العيد ، وكلا الاستدلاليين ضعيف . لأن إضافتهما

ابن عباس عند الحاكم بلفظ «إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر صارخاً
بيطن مكة ينادى : إن صدقة الفطر حق واجب» الحديث . أخرجه الترمذى وقال
حسن غريب من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده

(١) قوله «هو الغالب» أقول : وذلك لأن الحقيقة العرفية مقدمة على اللغوية ،
إلا أنه قد يقال : أول ما تكلم به صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم يكن قد تعورف
أنه بمعنى الإيجاب ، لأن الفرض أن هذا أول إطلاقه ، إلا أن يقال : قد سبق عرف
الشارع بذلك بمنزلة هذا اللفظ ، وما أعز دليل هذه الدعوى ، ولكن في قوله «حق
واجب» ما يوجب حمل فرض على الإيجاب

(٢) قوله «غروب الشمس من ليلة العيد» أقول : وهو المعتمد عند الشافعية ،
قالوا : لأنها طهرة للصائم من اللغو والرفث فكانت عند تمام صومه ، قالوا : فتخرج
عن مات بعد غروب الشمس

(٣) قوله «طلوع الفجر» أقول : هو أيضاً قول للشافعية والنووى وأحمد
وإسحق ، والمراد طلوع فجر يوم العيد ، وعلمه الرافعى بأنها قرينة متعلقة بالعيد فلا
تتقدم على العيد كالأضحية ، وهو مردود ، فإن وقت العيد من طلوع الشمس ، ولأن
الليل ليس محلاً للصوم . وهنا نسخة في شرح العمدة بلفظ «طلوع الشمس» بدلا عن
طلوع الفجر ، والهادوية تقول من طلوع الفجر ، واستدلوا بحديث «اغزوه في هذا
اليوم» ، إلا أنه حديث تسكعوا على ضعفه ، وهو أيضاً كلام الحنفية والليث والشافعي
في القديم

إلى الفطر من رمضان ^(١) لا يستلزم أنه وقت الوجوب ، بل يقتضى إضافة هذه الزكاة إلى الفطر من رمضان ، فيقال حينئذ بالوجوب ، لظاهر لفظة « فرض » ، ويؤخذ وقت الوجوب من أمر آخر

وقوله « على الذكر ، والآثى ، والحر ، والمملوك » ، يقتضى وجوب الإخراج عن هؤلاء ^(٢) . وإن كانت لفظة « على » ، تقتضى الوجوب عليهم ظاهراً . وقد اختلف الفقهاء فى أن الذين يخرج عنهم هل باشرهم الوجوب أولاً ؟ والمخرج يتحملة أم الوجوب يلاقى المخرج أولاً ؟ فقد تمسك من قال بالقول الأول بظاهر قوله « على الذكر والآثى ، والحر والمملوك » ، فإن ظاهره يقتضى تعلق الوجوب بهم . كما

(١) قوله « إلى الفطر من رمضان » ، أقول : فانه الذى أفاده رواية رمضان مع رواية صدقة الفطر ، والإضافة لا تدل على تعيين وقت الوجوب ، بل لا بد من دليل آخر لتعيينه ، وأما ما فى حديث ابن عمر أنهم كانوا يعطون قبل الفطر يوم أو يومين فانما كان يبعث بها إلى متولى جمعها كما صرح به مالك فى الموطأ والبخارى أيضاً ، ويدل لتعيين وقتها حديث ابن عمر فى الصحيحين أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم أمر بصدقة الفطر أن تؤدى قبل خروج الناس إلى الصلاة ، فانه دال على أن وقت الإخراج قبل صلاة العيد ، ويحتمل تقدم الإيجاب . وأما تعقب العراقى الشارح بأنه لا معنى لإضافتها إلى الفطر إلا أنه وقت الوجوب فضيف ، وقيل بل تجب بالغروب والطلوع معاً ، وقيل بطلوع الشمس يوم العيد حكاه القرطبى وغيره

(٢) قوله « على هؤلاء » ، أقول : أى الآثى والمملوك ، أى الآثى المزوجة . وقد اختلف فيها وفى المملوك فقال داود تجب على المملوك نفسه ، ويجب على سيده تركه يتكسب لها كما يجب عليه أن يمكنه من الصلاة ، وخالفه أصحابه والناس ، واحتجوا بحديث أبى هريرة مرفوعاً « ليس فى العيد صدقة إلا صدقة الفطر أخرجه مسلم » ، ومقتضاه أنها على السيد ، وعلى إيجابها على السيد يحى . القولان اللذان ذكرهما الشارح ، قال الحافظ ابن حجر : إنهما وجهان للشافعية ، قال : وإلى الثانى نحا البخارى . وأما الآثى فقد أوجبه الثورى عليها سواء كان لها زوج أو لا ، وبه قال أبو حنيفة وابن المنذر ، وقال

ذكرنا . وشرط هذا التمسك إمكان ملاقة الوجوب للأصل ^(١)

و الصاع ، أربعة أمداد . والمد رطل وثلاث بالبغدادى . وخالف فى ذلك أبو حنيفة وجعل الصاع ثمانية أرتال . واستدل مالك بنقل الخلف عن السلف بالمدينة . وهو استدلال صحيح قوى فى مثل هذا . ولما ناظر أبا يوسف بحضرة الرشيد فى المسألة رجع أبو يوسف إلى قوله ^(٢) ، لما استدل بما ذكرناه

وقوله : صاعاً من تمر ، أو صاعاً من شعير ، يان لجنس المخرج فى هذه الزكاة .

مالك والشافعى والليث تلزم الزوج تبعاً للنفقة

(١) قوله : « إمكان ملاقة الوجوب للأصل » أقول : كأنه يحتز عن العبد والزوجة والولد إذا كانوا كفاراً

(٢) قوله : « ولما ناظر الخ » أقول : لما حج هارون الرشيد ومعه أبو يوسف حصل بينه وبين مالك مناظرة فى تقدير الصاع ، لأن أبا حنيفة يقول إنه ثمانية أرتال بالعراقى ، فأحضر أهل المدينة صيعانهم كل يقول : هذا صاعى أخبرنى أبى عن جدتى أنه أتى بصدقة الفطر به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فعاب هارون الرشيد فكانت خمسة أرتال وثلاث ، فرجع أبو يوسف إلى ذلك ، وأخرج الدارقطنى عن إسحق بن سليم الرازى قال : قلت لمالك بن أنس : يا أبا عبد الله خالفت شيخ القوم ، قال : من هو ؟ قلت : أبو حنيفة يقول هو ثمانية أرتال . فغضب غضباً شديداً ثم قال جلسائنا : يا فلان هات صاع جدك ، ويا فلان هات صاع عمك ، ويا فلان هات صاع جدتك . قال إسحق فاجتمعن أصع قال : ما تحفظون فى هذا ؟ قال هذا : حدثنى أبى عن أبيه أنه كالم هذا الصاع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وقال الآخر : حدثنى أبى عن أخيه أنه كان يؤدى هذا الصاع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وقال الآخر : حدثنى أبى عن أمه أنها أدت بهذا الصاع إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم . فقال : أنا حزرتة فوجدته خمسة أرتال وثلاثاً ^(١)

(١) قلت : هذه القصة تؤيد من يرى أن بلاغات مالك فى الموطأ موصولة ، وهو الصحيح

وقد ورد تعيين أجناس لها في أحاديث متعددة أزيد مما في هذا الحديث^(١). فمن الناس من أجاز جميع هذه الأجناس مطلقاً لظاهر الحديث. ومنهم من قال: لا يخرج إلا غالب قوت البلد، وإنما ذكرت هذه الأشياء لأنها كلها كانت مقتانة بالمدينة في ذلك الوقت. فعلى هذا لا يجزى* بأرض مصر إلا إخراج البر لأنه غالب القوت وقوله: فع... دل الناس الخ^(٢).

(١) قوله: «أزيد مما في هذا الحديث»، أقول: أخرج الشيخان من حديث أبي سعيد قال: كننا نخرج زكاة الفطر صاعاً من طعام أو صاعاً من شعير أو صاعاً من تمر أو صاعاً من أقط أو صاعاً من زبيب. وللدارقطني من حديث أبي سعيد قال: ما أخرجنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلا صاعاً من دقيق أو صاعاً من تمر أو صاعاً [من] سلت.. الحديث. فزاد في حديث أبي سعيد الأقط والزبيب والملت والدقيق، والأقط لبن مجفف يابس مستحجر يطبخ، وقال المنذرى: هو لبن يابس غير مزروع الزبد. وقد اختلفوا في إجزائه فأجازه مالك والجمهور ومنعه الحسن وجوزوه أحمد عند فقد غيره، وقال أشهب: لا يخرج إلا هذه الخمسة، وقاس مالك عليها كل ما هو عيش لأهل بلد، وعنه قول آخر لا يجزى* غير المنصوص في الحديث وما في معناه، ولم يجز* كافة العلماء إخراج القيمة وأجازه أبو حنيفة

(٢) قوله: «فعدل الناس الخ»، أقول: وقع في بعض طرقه عند البخارى قال عبد الله، يعنى ابن عمر فهو فاعل قال، وفي مسلم قال ابن عمر، وضمير به عائد إلى الصاع من التمر والشعير لا إلى التمر كما قاله ابن الملقن والبرماوى، ومعنى عدلهم أنهم جعلوه عدله أى مثله، من عدل الشيء بالشى أى جعل له عدلاً بالكسر فى أوله، وحكى فتحه، وقيل بالفتح ما يعادله من جنسه وبالكسر ما يعادله من غير جنسه، وقيل بالعكس. وقوله: «الناس»، المراد بهم معاوية ومن تبعه لا جميع الناس كما وقع التصريح به عن ابن عمر عند ابن خزيمة ولفظه «فلما كان معاوية عدل الناس نصف صاع من بر بصاع من شعير»، ويؤكداه قول أبي سعيد فى الحديث الآتى: أما أنا فلا أزال أخرجه كما كنت أخرجه على عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم

هو مذهب أبي حنيفة ^(١) في الشُّبر. فانه يخرج منه نصف صاع. وقيل : إن الذي عدل ذلك معاوية بن أبي سفيان ^(٢). وروى في ذلك حديث مرفوع ^(٣) إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم من جهة ابن عباس، ولا يمكن من قال بهذا المذهب : أن يستدل بقوله «فعدل الناس»، ويجعل ذلك إجماعاً على هذا الحكم ويقدمه على خبر الواحد، لأن أبا سعيد الخدري قد خالف في ذلك ^(٤). وقال : أما أنا فلا زلت أخرجه كما كنت أخرجه، ولا يخلو هذا من نظر

(١) قوله : وهو مذهب أبي حنيفة، أقول : وزيد بن عليّ والشافعي وجماعة من السلف

(٢) قوله : وقيل إن الذي عدل ذلك معاوية، أقول : تقدم من رواية ابن خزيمة أنه الذي عدل به، وفي البخاري ذلك صريح أنه هو الذي عدل به، إلا أنه أخرج أبو داود من طريق عبد العزيز بن أبي رواد عن نافع «فلما كان عمر كثير الحنطة فجعل عمر نصف صاع من حنطة مكان صاع من تلك الأشياء، لكنه قال الحافظ ابن حجر : إنه قد حكم أبو داود في كتاب التمييز على عبد العزيز فيه بالوهم، وأوضح الرد عليه، وزعم الطحاوي أن الذي عدل ذلك عمر ثم عثمان، وذكر في ذلك رواية عنها، وكان الشارح لم يجزم أن معاوية أول من عدله فروى بصيغة التمريض لأجل أنه قد روى أن أول من عدله عمر

(٣) قوله : وروى في ذلك حديث مرفوع، أقول : قوله «إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم»، بعد قوله «مرفوع»، تأكيد وزيادة إيضاح، وإلا فاصطلاح أئمة الحديث أن لا يقال مرفوع إلا فيما كان عنه صلى الله عليه وآله وسلم، والحديث الذي زاده هو ما أخرجه الحاكم عن ابن عباس بلفظ «إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر صارخاً بطن مكة أن ينادى : إن صدقة الفطر حق واجب على كل مسلم صغير أو كبير ذكر أو أنثى حر أو مملوك حاضر أو بادئمة» إن من قح أو صاع من شعير أو بر، وهو عند الترمذي من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

(٤) قوله : لأن أبا سعيد الخدري قد خالف، أقول : مراده أنه لا يقول

والسنة في صدقة الفطر أن تؤدي قبل الخروج إلى الصلاة^(١)، ليحصل غنى

قائل لفظ الناس عام ، وقد حكى ابن عمر أنه عدل الناس ففسر العدل اليهم من غير استثناء ، فكان دليلاً على الإجماع فكانه قال الشارح : لا يقال ذلك لأنه قد ثبت خلاف أبي سعيد ، وهو أنه لم يرد ابن عمر بالناس إلا البعض ، ولا حجة في قول البعض . والذي أشار إليه هو ما ثبت في مسلم أنه قال معاوية : أرى مدين من سمراء الشام يعدل صاعاً من تمر . قال أبو سعيد أما أنا فلا أزال أخرجه ما عشت ، وله من طريق أخرى فأنكر أبو سعيد ذلك وقال : لا أخرج إلا ما كنت أخرج في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . ولأبي داود من هذه الطريق : لا أخرج أبداً إلا صاعاً . وللدارقطني وابن خزيمة والحاكم : فقال له رجل مدين من قم ، قال : لا تلك قيمة معاوية لا أقبلها ولا أعمل بها . ويأتي حديث أبي سعيد في ثاني أحاديث الباب ، لكن لما أشار الشارح "إليه هنا استوفينا الكلام على ذلك

(١) قوله : أن تؤدي قبل الخروج إلى الصلاة ، أقول : أخرج أحمد والشيخان وأهل السنن إلا ابن ماجه عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر بركاة الفطر أن تؤدي قبل خروج الناس إلى الصلاة ، وأخرج أبو داود وابن ماجه عن ابن عباس : فرض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم زكاة الفطر طهرة للصائم من اللغو والرفث وطعمة للمساكين ، فمن أداها قبل الصلاة فهي زكاة مقبولة ، ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ، فقال الجمهور باستحباب إخراجها قبل الصلاة لما قاله الشارح من حصول غنى الفقير الخ ، والمشهور عن الحنابلة أنه يكره تأخيرها عن الصلاة^(٢) وعن ابن حزم أنه يحرم تأخير الفطرة يوم العيد ، وهو قول الفقهاء الأربعة^(٣) . قلت : بعد قوله صلى الله عليه وآله وسلم : ومن أداها بعد الصلاة فهي صدقة من الصدقات ، ما يدل لابن حزم وهو أنه بتأخيرها فاته إخراج زكاة الفطر

(١) قلت : الذي عند الحنابلة أنها إذا أخرجت بعد الصلاة صدقة من الصدقات ولا

تجزئ عن الواجب للحديث

(٢) كذا ولعله السبعة

الفقير ، وينقطع تشوفه عن الطلب في حالة العبادة

* * *

١٧٣ — الحديث الثاني : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال : كُنَّا

نُعْطِيهَا فِي زَمَنِ النَّبِيِّ ﷺ صَاعاً مِنْ طَعَامٍ ، أَوْ صَاعاً مِنْ شَعِيرٍ ، أَوْ صَاعاً مِنْ أَقِطٍ ، أَوْ صَاعاً مِنْ زَبِيبٍ . فَلَمَّا جَاءَ مُعَاوِيَةَ ^(١) ، وَجَاءَتِ السَّغْرَاءُ ، قَالَ : أَرَى مُدًّا مِنْ هَذِهِ يَعْدِلُ مُدَّيْنِ . قَالَ أَبُو سَعِيدٍ : أَمَّا أَنَا فَلَا أَزَالُ أُخْرِجُهُ كَمَا كُنْتُ أُخْرِجُهُ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ

وقول أبي سعيد : صاعاً من طعام ، يريد به البر . فيه دليل على خلاف مذهب أبي حنيفة في أن البر يخرج منه نصف صاع . وهذا أصرح في المراد ، وأبعد عن التقدير والتقويم بنصف صاع من حديث ابن عمر . فإن في ذلك الحديث نصاً على التمر والشعير . فتقدير الصاع منهما بنصف الصاع من البر لا يكون مخالفاً للنص بخلاف حديث أبي سعيد ، فإنه يكون مخالفاً له ^(٢) . وقد كانت لفظة « الطعام » تستعمل في « البر » عند الإطلاق ، حتى إذا قيل : اذهب إلى سوق الطعام ، فهم منه

وهي واجبة فقد فعل محرماً ، وفيه أنه لا وقت لها إلا قبل الصلاة فإذا أخرت فقد خرج وقتها

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب زكاة الفطر قال : فلما جاء معاوية ، أقول : زاد مسلم في روايته ، فلم نزل نخرجه حتى قدم معاوية حاجاً أو معتمراً فكلّم الناس على المنبر ، زاد ابن خزيمة ^(١)

(٢) قوله ، فإنه يكون مخالفاً له ، أقول : وذلك لأن في حديث أبي سعيد

(١) يياض بالأصل ، وامله : فقال لاني أرى أن نصف صاع من سمراء الشام يحزى عن صاع مما عداه الخ

سوق البر ، وإذا غلب العرف بذلك نزل اللفظ عليه . لأن الغالب أن الإطلاق في الألفاظ على حسب ما يحظر في البال من المعاني والمدلولات . وما غلب استعمال اللفظ عليه فخطوره عند الإطلاق أقرب فينزل اللفظ عليه ^(١) . وهذا بناء على أن يكون هذا العرف موجوداً في زمن النبي ﷺ . وتردد قول الشافعي ^(٢) في إخراج الأقط ، وقد صح الحديث به

وقد ذكره الزيب ، في هذا الحديث ، والكلام في هذه الأجناس قد مر . وهل تمين هذه لأنها كانت أقواتاً في ذلك الوقت ، أو يتعلق الحكم بها مطلقاً ؟ ود السمر ، يراد بها الخنطة المحمولة من الشام . وفي هذا الحديث دليل على ما قيل من أن معاوية هو الذي عدل الصاع من غير البر ، بنصف الصاع منه ، ويؤخذ منه القول بالاجتهاد بالنظر ، والتعويل على المعاني في الجملة . وإن كان في هذا الموضع ^(٣)

ذكر الطعام ، وقد فسره المصنف بالبر فلا يصح فيه أن يقال فعدل الناس بنصف صاع من بر بخلاف حديث ابن عمر فانه يصح أن يقال فعدل الناس بنصف صاع من بر أى عن الصاع من شعير أو تمر ، وقال القاضي عياض : إن معاوية لم يطلق ذلك على كل البر إنما قال من سمراء الشام ، لما فيها من الربيع

(١) قوله : فينزل اللفظ عليه ، أقول : وهذا هو الذى يقال فيه الحقيقة العرفية مقدمة على الحقيقة اللغوية ، قال النووي : تمسك بقول معاوية من قال بالمدين من الخنطة ، وفيه نظر لأنه فعل صحابي وقد خالفه أبو سعيد وغيره ممن هو أطول صحة وأعلم بحال النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وقد صرح معاوية بأنه رأى أنه سمعه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله : وتردد الشافعي ، أقول : قد ثبت الحديث في الأقط كما قدمناه ، فكان تردد الشافعي قبل ثبوت الخبر عنده ، وبعد ثبوته ينبغي أن يحزم بأنه مذهب الشافعي لما قدمناه من صحة وصيته ، ولما قدمناه أن ذلك شأن كل مؤمن

(٣) قوله : وإن كان ، أقول : أى الاجتهاد في هذا الموضع إذ لم يرد بذلك نص كحديث ابن عباس الذى قدمناه عن الحاكم والترمذي ، وكأن ما ثبت عند الشارح

- إذا لم يرد بذلك نص خاص - مرجوحاً بمخالفة النص ^(١) . والله أعلم

* * *

كتاب الصيام ^(٢)

١٧٤ - الحديث الأول : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول

الله ﷺ لا تَقْدُمُوا رَمَضَانَ بِصَوْمِ يَوْمٍ أَوْ يَوْمَيْنِ ، إِلَّا رَجُلًا كَانَ يَصُومُ صَوْمًا فَلْيَصُومُهُ ،

الكلام عليه من وجوه :

أحدها : فيه صريح الرد على الروافض ، الذين يرون تقديم الصوم على الرؤية .

لأن رمضان ، اسم لما بين الهلالين . فاذا صام قبله يوم فقد تقدم عليه

يقدر قوله ثابت ، إلا أنه لا يخفى أنه إذا ورد به - أى بمعنى الاجتهاد هذا - نص فهو عمل بالنص لا بالاجتهاد ، وكأنه استثناء منقطع

(١) قوله « مرجوحاً بمخالفة النص » ، أقول : أى نص حديث أبي سعيد الذى

فيه ذكر الطعام والبر وأنه يخرج منه صاع ، وإذا كان القياس مخالفاً للنص فهو فاسد الاعتبار باطل لا مرجوح ^(١)

(٢) (كتاب الصيام) أقول : المشهور أنه الإمساك لغة ، ومنه قوله تعالى حكاية

عن مريم ﴿ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا ﴾ أى إمساكاً عن الكلام ، وقال الخليل : الصوم الإمساك عن المطعم . قالوا : وفى الشرع إمساك مخصوص من شخص مخصوص عن شيء مخصوص . كذا عرفه جماعة . وقال الشارح الكلبى بعد نقله : وأوضح منه

(١) فى الأصل انتهى الكلام على الجزء الأول من شرح العمدة والله الحمد فى سابع

وعشرين شهر ذى الحجة الحرام سنة سبع وستين ومائة وألف بمحروس الروضة (أى روضة صنعاء)

الثاني : فيه تبين لمعنى الحديث الآخر ، الذى فيه « صوموا لرؤيته ، وأفطروا لرؤيته » ^(١) ، ويان أن اللام للتأقبت ، لا للتعليل كما زعمت الروافض . ولو كانت للتعليل لم يلزم تقديم الصوم على الرؤية أيضاً ، كما تقول : أكرم زيداً لدخوله فلا يقتضى تقديم الإكرام على الدخول . ونظائره كثيرة . وحله على التأقبت لا بد فيه من احتمال تجوز ^(٢) ، وخروج عن الحقيقة . لأن وقت الرؤية - وهو الليل - لا يكون محلاً للصوم .

أن يقال : إمساك المسلم العاقل الخالى عن الحيض والنفاس عن الجماع والاستمتاع والاستقاء وتناول المطعم والمشرب بالنية من الفجر إلى الغروب فى غير يومى العبد وأيام التشريق ويوم الشك ^(١) ، أورد المصنف فيه ثمانية أبواب

(١) (الحديث الأول) أى من أحاديث كتاب الصوم قوله « فيلزم الصوم على الرؤية » أقول : استدلوأ لذلك بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « صوموا لرؤيته » فقالوا اللام مثلها فى قوله تعالى ﴿ فطلقوهن لعنتهن ﴾ أى مستقبلين لها ، فكذلك هنا صوموا مستقبلين رؤيته وربما ذكره الشارح ، فان اللام وإن جاءت فى الآية بذلك المعنى فلا يصح فى الحديث لأنه قد بينه حديث « لا تصوموا حتى تروا الهلال » فاللام لبيان وقت وجوب الصوم . واعلم أن الشارح جعل دليل الرافضة مبني على أن اللام فى الحديث للتعليل ، والذى فى كتبهم أنها للاستقبال كالأية ، وأما لام التعليل فلا تقتضى التقديم كما قال الشارح ومثله

(٢) قوله « لا بد فيه من احتمال تجوز » أقول : تعقبة الفاكهى وقال : المراد من قوله صوموا : انووا الصوم . والليل كله ظرف للنية وتبعه ابن الملقن . وقال ابن حجر فى الفتح : قد وقع الفاكهى فى المجاز الذى فر منه ، لأن النأوى ليس صاتماً حقيقة بدليل جواز الأكل والشرب بعد النية إلى طلوع الفجر انتهى . والمجاز الذى أراده الشارح أنه يكون معنى صوموا استعدادوا للصوم بالنية ونحوها ، فأطلق الفصل على مقدماته

(١) قلت : وقد عرفه الفقهاء بأقصر من هذا فقالوا : هو إمساك المسلم البالغ العاقل الخالى من الموانع عن كل ما يفسده نهراً غير عيد وأيام تشريق بالنية

الثالث : فيه دليل على أن الصوم المعتاد إذا وافقت العادة فيه ما قبل رمضان يوم أو يومين أنه يجوز صومه ، ولا يدخل تحت النهى . وسواء كانت العادة بنذر أو بسرد عن غير نذر ، فانهما يدخلان تحت قوله : « إلا رجلا كان يصوم صوماً فليصمه » .
الرابع : فيه دليل على كراهية إنشاء الصوم قبل الشهر يوم أو يومين بالتطوع . فانه خارج عما رخص فيه ^(١) . ولا يبعد أن يدخل تحته النذر المخصوص باليوم من حيث اللفظ . ولكنه تعارضه الدلائل الدالة على الوفاء بالنذر ^(٢) .

(١) قوله : « فانه خارج عما رخص فيه » أقول : فانه إنما رخص في يوم السر وهو النذر قال الحافظ ابن حجر : قال العلماء معنى الحديث لا تستقبلوا رمضان بصيام على نية الاحتياط لرمضان . قال الترمذى لما أخرجه : العمل على هذا عند أهل العلم كرهوا أن يتعجل الرجل بصيام قبل دخول رمضان بمعنى رمضان ^(١) انتهى . وعلل النهى بعلل فيها نظر ، والمعتمد كما قاله الحافظ ابن حجر أن الحكم علق بالرؤية ، فمن تقدمه يوم أو يومين فقد حاول الطعن في ذلك الحكم

(٢) قوله : « على الوفاء بالنذر » أقول : أى على وجوب الوفاء به ، قال بعض العلماء يستثنى القضاء ، والنذر بالأدلة القطعية على وجوب الوفاء بهما فلا يبطل القطعى بالظنى . قال الرويانى من الشافعية : يحرم تقدم رمضان يوم أو يومين لحديث الباب . قلت : ونعم ما قال ، فإن النهى يقتضى التحريم . قال : ويكره التقدم من نصف شعبان لحديث العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعاً : « إذا انتصف شعبان فلا تصوموا » أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان وغيره . قال الجمهور : يجوز الصوم تطوعاً بعد النصف من شعبان ، وضعفوا الحديث الوارد فيه ، وقد قال أحمد وابن معين إنه منكر ، وأعله من أجل العلاء بن عبد الرحمن فإن فيه مقالا ، لكن احتج به مسلم في صحيحه وأخرج له مالك . وقد عورض حديث الباب بما أخرجه الشيخان عن عمران بن حصين أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له أو لآخر : هل

(١) أى يصوم يوماً أو يومين على أنها من رمضان ، وهذا هو معنى قوله ﷺ « لا تقدموا رمضان بصوم يوم أو يومين » ، وأما من كان يصوم تطوعاً أو نذراً أو قضاء فلا حذور في ذلك

١٧٥ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : سمعتُ رسولَ الله ﷺ يقول : « إذا رَأَيْتُمُوهُ ^(١) فَصُومُوا ^(٢) ، وإذا رَأَيْتُمُوهُ فَأَفْطُوا ^(٣) . روا . فإنْ غَمَّ عَلَيْكُمْ ^(٤) »

صحت من سرر شعبان شيئا؟ قال لا . قال إذا أفطرت فصم يوما أو يومين ، وهذا بناء على أن سرره آخره ، وهو الصحيح لاستتار القمر فيه . وجمع بينهما باحتمال أنه كان أوجب على نفسه صوم آخر الشهر فتركه حين بلغه النهى عن التقديم فأرشده صلى الله عليه وآله وسلم للقضاء وأنه لا يمتنع الصوم لمن عادته التقديم . ومن العجيب أن ابن العربي أفاى على حرمة استقبال رمضان يوم أو يومين حرمة تشديعه ، قال : ومن أجله قلنا فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من صام رمضان وأتبعه ستاً من شوال كان كصيام الدهر » ، إنه لا يحل صلاتها بيوم الفطر ، لكنه يصومها متى شاء ، والأفضل صومها فى عشر ذى الحجة انتهى . وهو عجيب فإن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ستاً من شوال » صريح أنها بعض منه ، ولكنه لا يتعين وقتها فيه بل يفعلها فى شوال متى أحب فى أوله أو وسطه أو آخره مفرقة أو موصولة ، واعتاد الناس صومها من ثمانى شوال وعدم تفريقها

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث كتاب الصيام قال « رأيتموه » أقول : أى الهلال الدال عليه السياق ، وقد وقع التصريح بلفظه فى بعض طرق هذا الحديث فى الصحيحين

(٢) قال « فصوموا » أقول : أى انصوموا الصيام ويبتوأنه ذلك ، أو صوموا إذا دخل وقت الصوم وهو وقت الغد ، والتعقيب فى كل شئ بحسبه ، وكذلك قوله « فأفطروا » أى من الغد ، إذ إباحة فطر الليل غير متوقفة على الرؤية

(٣) قال « فإن غمَّ » أقول : بضم الغين المعجمة وتشديد الميم المفتوحة على البناء للسجول ، أى إن حال بينكم وبين رؤيته غيم وروى « عسى » بالعين المهملة مفتوحة وكسر الميم فاعل من الغماء ممدود وهو رقيق السحاب ، وقيل من العنى مقصور وهو الخفاء

فأقْدَرُوا لَهُ^(١) ،

السلام عليه من وجوه :

أحدهما : أنه يدل على تعليق الحكم^(٢) بالرؤية . ولا يراد بذلك رؤية كل فرد^(٣) ، بل مطلق الرؤية . ويستدل به على عدم تعليق الحكم بالحساب^(٤) الذي يراه المنجمون . وعن بعض المتقدمين أنه رأى العمل به^(٥) . وركن إليه بعض

(١) قال : فأقْدَرُوا ، أقول : بضم الدال المهملة وكسرهما ، وأنكر المطرزي الأول حكاه صاحب المطالع وغيره ، قال أهل اللغة : يقال قدرت الشيء أفدره وأقدره وقدرته بمعنى واحد ، وهو من التقدير . قال الخطابي : ومنه ﴿ فقدَرنا فتعم القادرون ﴾ وفي النهاية : يقال قدرت الأمر أقدره وأقدره إذا نظرت فيه ودبرته . انتهى

(٢) قوله « تعليق الحكم » أقول ، وهو الأمر بالصوم الذي أصله الوجوب ، فإن لفظ الأمر لا يطلق عليه الحكم إنما يطلق على الوجوب مثلاً ، لكن لما كان الأمر سبباً للإيجاب أطلق

(٣) قوله « رؤية كل فرد » أقول : كما هو المتبادر من اللفظ ، إذ معناه لرؤيتكم إياه ، وكل فرد من أفراد ما دل عليه ضمير الجمع مخاطب بالأمر المعلق على الرؤية ، إذ الخطاب بالأمر لكل فرد ، لا لجماعة من حيث هم ، وإلا لكان صوم رمضان من فروض الكفاية . فإن قلت : فما الذي صير المعلق عليه مطلق الرؤية كما قال الشارح ؟ قلت : علم من أمره صلى الله عليه وآله وسلم في الصوم بشهادة أعرابي عنده وباجماع الأمة

(٤) قوله « على عدم تعليق الحكم بالحساب » أقول : وهو استدلال بمفهوم الشرط ، وهو مفهوم المخالفة ، أي وإذا لم تروه فلا تصوموا

(٥) قوله « وعن بعض المتقدمين أنه رأى العمل به » أقول : قال القاضي عياض في الإكمال : لم يحك مذهب الصوم بتقدير النجوم إذا غم الهلال إلا عن مطرف بن

البغداديين من المالكية . وقال به بعض أكابر الشافعية ^(١) بالنسبة إلى صاحب الحساب . وقد استشنع هذا لما حكى عن مطرف بن عبد الله من المتقدمين ، حتى قال بعضهم : ليته لم يقله ^(٢) ، والذي أقول به إن الحساب لا يجوز أن يعتمد عليه في الصوم ، لمفارقة القمر للشمس ، على ما يراه المنجمون من تقدم الشهر بالحساب على الشهر بالرؤية بيوم أو يومين ، فإن ذلك إحداث لسبب لم يشرعه الله تعالى . وأما إذا دل الحساب على أن الهلال قد طلع من الأفق على وجه يرى ، لولا وجود المانع - كالغيمة مثلاً - فهذا يقتضى الوجوب ، لوجود السبب الشرعى . وليس حقيقة الرؤية

عبد الله بن الشخير من كبار التابعين ، بل من المخضرمين . انتهى . والمخضرم من التابعين الذى أدرك بعض الصحابة

(١) قوله « وقال به بعض كبار الشافعية ، أقول : بل حكاها ابن شريح عن الشافعى بمثل كلام مطرف ، ولكن قال القاضى عياض : والمعروف عن الشافعى والمقروء فى كتبه خلاف هذا ، وأصله الخلاف فى تفسير (فاقدرُوا له) قال القاضى عياض : أى قدره ، وإتمام الشهر بالعدد ثلاثين يوماً ، وقال ابن قتيبة : معناه قدره بالمنازل ، وقواه الداودى ، قال الإمام : ذهب بعض العلماء إلى أن الهلال إذا التبس يحسب له بحساب المنجمين ، وزعم أن هذا الحديث يدل على ذلك . وحمل جمهور الفقهاء الحديث على أن المراد إكمال العدة ثلاثين يوماً كما فسره فى حديث آخر . وقالوا أيضاً : لو كان الأمر متوقفاً على حساب التنجيم لضاق الأمر فيه إذ لا يعرف ذلك إلا قليل من الناس ، والشرع مبنى على ما يعلمه الجماهير . قال القاضى عياض : إن جميع المسلمين فسروا (اقدرُوا له) فى الأيام وأحكموا عدد الشهر ثلاثين ، وفى الحديث الآخر : فأكلوا العدة ثلاثين ، ولهذا أدخل مالك فى موطنه هذا الحديث المبين بأثر الأول ليكون كالمفسر له والرافع إشكاله تهذيباً للتأليف وإتقاناً للعلم ، وفقاً البخارى أثره فى ذلك

(٢) قوله « حتى قال بعضهم ليته لم يقله ، أقول : هو محمد بن سيرين كما نقله القاضى عياض فى الإكمال

بشرط في لزوم ، لأن الاتفاق ^(١) على أن المحبوس في المطمورة إذا علم بإكمال العدة أو بالاجتهاد بالآمارات أن اليوم من رمضان ، وجب عليه الصوم ، وإن لم ير الهلال ، ولا أخبره من رآه .

(١) قوله : بمشرطة في اللزوم لأن الاتفاق الخ ، أقول : إن النص اشترط في لزوم الصوم أحد أمرين : إما الرؤية أو إكمال العدة ثلاثين ، ودل الدليل على أن رؤية البعض كافية فائبات اللزوم بمجرد الحساب ينافي النص ، وقياسه على من حبس في مطمورة قياس مع الفارق ، إذ من في المطمورة قد تعذر عليه معرفة المدرك المنصوص عليه حتى لو رآه الناس لما رآه ، فرجوعه إلى الحساب والقرائن بالضرورة . لأنه ليس في حقه شيء يعرف به الصوم إلا ذلك ، وكيف يرجع إلى قول الحاسب والشارع يقول : فإن غم عليكم فاكلوا العدة ثلاثين ، ولو كان كلام الحاسب مدركا شرعياً للصوم والإفطار لما أحمله الشارع بل أشار إلى خلافه بقوله : إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، ثم قال : الشهر هكذا ، الحديث ، فأشار بيديه إلى الثلاثين والتسع والعشرين . قال القاضي عياض : وصفه صلى الله عليه وآله وسلم لهم بالأمية وأنهم لا يحسبون ولا يكتبون إذ كانوا لا يجهلون الثلاثين ، ولا التسع والعشرين ، ولم ينف عنهم معرفة مثل هذا الحساب ، وإنما وصفهم بذلك طرحاً للاعتداد بالمنازل وطرق الحساب الذي تعول عليه الأعاجم في صومها وفطرها وفصلها ^(٢) انتهى . وأغرب ابن السبكي فقال : لو شهد شاهد واحد برؤية الهلال واقتضى الحساب عدم إمكان رؤيته لا تقبل الشهادة ، لأن الحساب قطعي والشهادة ظنية . وشرط قبولها إمكان ما شهد له حساً أو عقلاً أو شرعاً ، وهذا لا يخالف قول الفقهاء إنه لا اعتماد على الحساب . لأنهم قالوا في عكس هذه الصورة وهو إذا دل الحساب على إمكان الرؤية انتهى . قلت : هذه القطعية المدعاة إن أراد أنها قطعية عند الحاسب وسلمنا له ذلك فهو رجوع إلى قول بعض أكابر الشافعية إنه يختص الحاسب

(١) قلت : فصلها بضمين جمع فصل ويجمع على فصول ، والمراد فصول السنة الأربعة

الثاني : يدل على وجوب الصوم على المنفرد برؤية هلال رمضان ، وعلى الإفطار على المنفرد برؤية هلال شوال ، ولقد أبعد من قال : بأنه لا يفطر إذا انفرد برؤية هلال شوال . ولكن قالوا : يفطر سراً ^(١)

الثالث : اختلفوا في أن حكم الرؤية ببلد هل يتعدى إلى غيرها بما لم يرفه ؟ وقد يستدل بهذا الحديث من قال بعدم تعدى الحكم إلى البلد الآخر ^(٢) . كما إذا فرضنا

بالعمل بذلك بالنسبة إليه ، وإن أراد أنه قطعي عند الحاسب فهذا باطل لأن غير الحاسب إنما يستفيد هذا الحكم وهو أن الحاسب يحيل الرؤية التي قامت عليها الشهادة من كلام الحاسب ، وغاية ما يفيد خبره عند سامعه المحسن به الظن ظنه صدقه ، فإن القطع الذي زعمه ؟ وما هذا وأشباهه إلا من شؤم معرفة علم الهيئته والنجوم الذي لم يأت عن الشارع حرف بصحته ، بل هو من العلم الذي قال الله تعالى ﴿ ويتعلمون ﴾ ما يضرهم ولا ينفعهم ﴿ والشارع قد أوضح أوقات العبادات ، وأناطها بأظهر الواضحات ، أفترد الشهادة التي أمر الشارع بقبولها بقول الحاسب ؟ قال صلى الله عليه وآله وسلم : « فإن غم عليكم فأتوا ثلاثين يوماً ، فإن شهد شاهدان مسلمان فصوموا وأفطروا » ، أخرجه أحمد من حديث زيد بن عمر بن الخطاب ، رواه النسائي ولم يقل : مسلمان .

(١) قوله : « قالوا يفطر سراً » ، أقول : هذا قاله الشافعي وأكثر العلماء والهادوية وزادوا : يصوم سراً ، وقال مالك وأحمد والليث : لا يجوز له الإفطار . قلت : هلا قالوا يصنع كما صنع الأعرابي الذي أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وشهد أنه رآه وأمر صلى الله عليه وآله وسلم الناس بالصوم لشهادته كما أخرجه أهل السنن الأربع من حديث ابن عباس قال : جاء أعرابي إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال إني رأيت الهلال - يعني رمضان - فقال : أتشهد أن لا إله إلا الله ؟ قال : نعم . قال : أتشهد أن محمداً رسول الله ؟ قال : نعم . قال : يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً . انتهى . فلو كان في حقه الإفطار أو الصوم سراً لأرشده صلى الله عليه وآله وسلم إليه

(٢) قوله : « بعدم تعدى الحكم إلى البلد الآخر » ، أقول : قالوا : إذا رؤى ببلد

أنه رؤى الهلال ببلد في ليلة . علم به في تلك الليلة آخر ، فبكت ثلاثون يوماً بالرؤية الأولى ، ولم ير في البلد الآخر ، هل يفطرون أم لا ؟ فن قال بتعدى الحكم قال بالإفطار . وقد وقعت المسألة في زمن ابن عباس ^(١) ، وقال : لا تزال نصوص حتى

لزم حكمه البلد القريب بالإجماع ، فزاد الشارح البلد البعيد ، قال النووي في المنهاج : والبعيد مسافة قصر . قال شراحه : لأن الشارع علق بها كثيراً من الأحكام ، وقيل باختلاف المطالع ، قال الدميري : وهذا الصحيح لأن الهلال لا تعلق له بمسافة القصر ، ولأن الجميع اتفقوا في الصلاة على أن الاعتبار باختلاف المطالع ، وذلك دليل على ترجيحه على الصوم ، وقد حررها الشيخ تاج الدين التبريزي فقال : رؤية الهلال في بلد توجب ثبوت حكمها إلى خمسة وعشرين فرسخاً ^(٢) لأنها في أقل من ذلك لا تختلف . انتهى . ولهم أقوال غير هذه في ذلك

(١) قوله : وقد وقعت المسألة في زمن ابن عباس ، أقول : يريد ما رواه مسلم في صحيحه عن كريب قال : قدمت من الشام فرأيت الهلال ليلة الجمعة ، ثم قدمت المدينة فقال عبد الله بن عباس : متى رأيتم الهلال ؟ قلت : ليلة الجمعة . قال : أنت رأيته ؟ قلت : نعم رأه الناس وصاموا وصام معاوية . فقال : لكننا رأيناه ليلة السبت ؟ فلا تزال نصوص حتى نكمل العدة أو نزاه . قلت أولاً تكفني برؤية معاوية وصيامه قال : لا ، هكذا أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . فهذا الذي أشار إليه الشارح ليس نصاً في أن ابن عباس لم يعمل برؤية أهل الشام لعدم تعدى حكم الرؤية فانه قال القاضي عياض : يحتمل أن ابن عباس لم يعول على رؤية معاوية في هذا الحديث على ما حكى من مذهبه على أن لكل قوم رؤيتهم ، أو لأنه لم يعول في ذلك على الخبر الواحد ، أو لأمركان يعتقد في ذلك ، أو لاختلاف أقيهم ، وقيل بل لأن السماء كانت مصحبة بالمدينة فلما لم يروه ارتابوا في الخبر برؤية غيرهم

(١) قلت : هذا التحديد مبني على اختلاف المطالع ، وهو مذهب كثير من العلماء مستدلين بقصة ابن عباس مع رسول معاوية . والحق مع من يرى اتحاد المطالع لأن النبي ﷺ وخلفاءه الراشدين إذا ثبت لديهم رؤية الهلال صاموا وصام معهم جميع المسلمين في جميع الأقطار ، البعيد والقريب على السواء ، ولم يرد أنه تخلف عن الصيام أحد البتة

نكمل ثلاثين ، أو نراه ، وقال هكذا أمرنا رسول الله ﷺ ، ويمكن أنه أراد بذلك هذا الحديث العام ، لا حديثاً خاصاً بهذه المسألة . وهو الظاهر عندى ^(١) . والله أعلم

الرابع : استدل لمن قال بالعمل بالحساب في الصوم بقوله (فاقدروا له) ^(٢) فانه أمر يقتضى التقدير ، وتأوله غيرهم بأن المراد إكمال العدة ثلاثين . ويحمل قوله (فاقدروا له) على هذا المعنى - أعنى إكمال العدة ثلاثين - كما جاء في الرواية الأخرى مبيناً ، فأكملوا العدة ثلاثين ، والمراد بقوله عليه السلام ، غم عليكم ، استر أمر الهلال وغم أمره . وقد وردت فيه روايات على غير هذه الصيغة ^(٣)

١٧٦ - الحديث الثالث : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « تَسَحَّرُوا فَإِنَّ فِي السَّحُورِ بَرَكَةً »

(١) قوله « وهو الظاهر عندى » أقول : أى أنه أراد ابن عباس بقوله « أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ، هذا الحديث « صوموا لرؤيته » ، وذلك لانه لم يأت رواية عنه ﷺ أنه لا يلزم رؤية جهة أهل جهة أخرى حتى تكون إشارة ابن عباس اليه ، قال الحافظ ابن حجر : قد تمسك بتعلق الصوم بالرؤية من ذهب إلى إلزام أهل بلد برؤية أهل بلد غيرها ، ومن لم يذهب إلى ذلك لأن قوله « حتى تروه » خطاب لأناس مخصوصين فلا يلزم غيرهم ، ولكنه مصروف عن ظاهره فلا يتوقف الحال على رؤية كل أحد فلا يتقيد بالبلد انتهى . فجعل الحديث محتملاً لأن يستدل به كل من الفريقين ، لكنه قرر إخراجه عن ظاهره ، وهو القول الأول من احتمال ابن حجر

(٢) قوله « الرابع الخ » أقول : هذا البحث الرابع قد قدمنا الكلام فيه آنفاً

(٣) قوله « على غير هذه الصيغة » أقول : ورد بلفظ فإن غي عليكم ، بالغين المعجمة فموحدة أخرجه الشيخان ، ولفظ « فإن حال دونه غمامة فأتوا العدة ثلاثين » رواه أبو داود ، وقدمنا ألفاظاً وردت بها الروايات في إن غم عليكم

فيه دليل على استحباب السحور للمصائم^(١) . وتعليل ذلك بأن فيه بركة . وهذه البركة يجوز أن تعود إلى الأمور الآخروية^(٢) . فان إقامة السنة توجب الأجر وزيادته . ويحتمل أن تعود إلى الأمور الدنيوية^(٣) ، لقوة البدن على الصوم ، وتيسيره من غير إجحاف به

و « السحور ، بفتح السين : ما يتسحر به . وبضمها الفعل . هذا هو الأشهر . و « البركة ، محتملة لأن تضاف إلى كل واحد من الفعل والمنسحر به معاً . وليس ذلك من باب حمل اللفظ الواحد ————— على معنيين مختلفين^(٤) .

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث كتاب الصيام قوله : « على استحباب السحور ، أقول : بل الأمر ظاهر في إيجابه ، وقد عقد البخاري باباً لعدم وجوب السحور مستدلاً بأنه صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وأصلوا ولم يذكروا السحور ، فجعل هذا دليلاً لحل الأمر على الاستحباب

(٢) قوله : « أن تعود إلى الأمور الآخروية ، أقول : أى من الأجر والثواب ، قال الحافظ ابن حجر : فيناسب إن أراد هذا المعنى ضم السين من السحور في قوله : فان في السحور ، لأنه مصدر بمعنى التسحر

(٣) قوله : « إلى الأمور الدنيوية ، أقول : من كونه يقوى على الصوم وينشط له ويخفف المشقة^(١) قال الحافظ أيضاً : فيناسب الفتح ، أى فتح السين من السحور ، لأنه ما يتسحر به ، وقيل : البركة ما يتضمن من الاستيقاظ والدعاء وقت السحر ، والنسب إلى الصدقة على من يسأل ذلك الوقت وغير ذلك

(٤) قوله : « من باب حمل اللفظ الواحد على معنيين مختلفين ، أقول : أى لفظ البركة على الأجر والثواب ، وعلى قوة البدن وتخفيف مشقة الصوم ، ولا يتوهم أنه يريد باللفظ الواحد لفظ السحور مضموم الفاء أو مفتوحها ومكسورها لما ستعرفه

(١) قلت : كأنه يريد أن الخير والبركة في السحور ، أى فيثاب في الآخرة على السحور أى فعل السحور ، هذا إذا قرئ بضم السين . أما إذا قرئ بفتح السين فهو المتسحر به ، وهو الذى فيه بركة تنشط البدن وتقويه

بل من باب استعمال المجاز في لفظة «^(١)» ، وعلى هذا يجوز أن يقال في السحور - بفتح السين - وهو الأكثر . وفي السحور بضمها
ومما علل به استحباب السحور المخالفة لأهل الكتاب ^(٢) ، فانه يتمتع عندم
السحور . وهذا أحد الوجوه المقتضية للزيادة في الأمور الأخروية

* * *

١٧٧ - الحديث الرابع : عن أنس بن مالك عن زيد بن ثابت رضي الله
عنهما قال « تَسَحَّرْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، ثُمَّ قَامَ إِلَى الصَّلَاةِ . قَالَ أَنَسُ :
قُلْتُ لَزِيدٍ : كَمْ كَانَ بَيْنَ الْأَذَانِ وَالسَّحُورِ ^(٣) ؟ قَالَ : قَدَرُ خَمْسِينَ آيَةً ^(٤) ،

(١) قوله « بل من باب استعمال المجاز في لفظة في ، أقول : كلمة ، في ، أصلها
أن تدخل على الظرف نحو زيد في الدار . ولا يتم هنا أن يراد أن البركة وهي الأجر
والمثوبة في التسحر ، بل هما في الآخرة فهي ظرفهما والمراد بها الجنة ، وكذلك القوة
والنشاط إن أريد به المتسحر فانهما ليسا في نفس المتسحر به بل هما في بدن المتسحر
أى الأكل أكلة السحر ، فعلى تقدير ضم السين وفتحها لفظ ، في ، مجاز ، فلك أن تضمها
أو تفتحها ، فانه لا ترجيح لاحدهما على الآخر باعتبار المعنى ، بل بالكثرة كما قال : فان
فتح السين أكثر ، ان قلت من أى أنواع المجاز ؟ قلت : من الاستعارة التبعية ،
والجامع في تشبيه أحد الأمرين بالمسكان ثبوت البركة فيه كثبوت المطروف في ظرفه
(٢) قوله « ومما علل به استحباب السحور المخالفة لأهل الكتاب ، أقول :
هذا تعليل ورد به الحديث كما أخرجه الجماعة إلا البخارى وابن ماجه بلفظ « إن فصل
ما بين صيامنا وصيام أهل الكتاب أكلة السحر ،

(٣) (الحديث الرابع) من أحاديث كتاب الصيام قال « بين الأذان والسحور ،
أقول : الظاهر أن المراد هنا الفعل ، فيكون مضموماً إلا عند من يفتح في الفعل .
(٤) قوله « قدر خمسين آية ، أقول : لا يتوهم أن قدر خبر كان في قول

فيه دليل على استحباب تأخير السحور ، وتقريبه من الفجر . والظاهر أن المراد بالأذان هنا الأذان الثاني . وإنما يستحب تأخيره لأنه أقرب إلى حصول المقصود من حفظ القوى ، وللمتصوفة ^(١) وأرباب الباطن في هذا كلام تشوفوا فيه ^(٢) إلى اعتبار معنى الصوم وحكمته . وهو كسر شهوة البطن والفرج ، وقالوا : إن من لم تتغير عليه عادته ^(٣) في مقدار أكله لا يحصل له المقصود من الصوم ، وهو كسر الشهوتين والصواب - إن شاء الله - أن ما زاد في المقدار ^(٤) ، حتى 'تعدم هذه الحكمة بالكلية ، لا يستحب كمادة المترفين في التأنق في المآكل والمشارب . وكثرة الاستعداد

أنس ، فإنها ليست من كلامه ، بل هو خبر مبتدأ محذوف ، أى هو قدر ، أو خبر لكان المقدرة أى كان قدر

(١) قوله ، للمتصوفة ، أقول : هو لفظ غير عربي لم يذكره في القاموس ، وأما المراد به فتقوم معروفة

(٢) قوله ، تشوفوا ، أقول : بالشين المعجمة والفاء ، قال في القاموس : تشوف إلى الخبر تطلع ، فالمراد المتطلعون إلى اعتبار عقبي الصوم من شرعيته وحكمته وهي كسر شهوة البطن وشهوة الفرج

(٣) قوله ، أن من لم تتغير عليه عادته ، أقول : بأن استمر على الغداء والعشاء الذى هو غالب العادة في الفطر

(٤) قوله ، والصواب أن ما زاد على المقدار ، أقول : كلام المتصوفة يفهم أن بقاء مقدار أكله المعتاد في فطره محل بالحكمة ، لأنه شرع لكسر الشهوتين الحاصلتين أيام فطره وهما حصلا بما يعتاده أكلا ، فإن أردنا كسر ما نشأ عما يعتاد فلا يكون إلا بتقليل المعتاد ، والشارح قال ، إن ما زاد في المقدار ، فكلامه في غير محل نزاعهم . وأقول : لا ريب أن الشارع قد أمر بالصوم وحث على الفطور والسحور ، ولم يقدر مقدارا يقتصر عليه الآكل في صيامه ، بل حث على توسيع النفقة في رمضان على النفس والأهل والفقراء فدل على أن حكمة الصوم ليست منوطة بتقليل الطعام والشراب ، بل بامتنال أمر الله في ترك الأكل نهائياً أو نحوه ، والأكل ليلاً من غير

فيها ، وما لا ينتهي لذلك فهو مستحب على وجه الإطلاق . وقد تختلف مراتب هذا الاستحباب باختلاف مقاصد الناس وأحوالهم ، واختلاف مقدار ما يستعملون

• • •

١٧٨ - الحديث الخامس : عن عائشة وأم سلمة رضي الله عنهما : أن رسول الله ﷺ كَانَ يُدْرِكُهُ الْفَجْرُ وَهُوَ جُنُبٌ مِّنْ أَهْلِهِ ^(١) . ثُمَّ يَغْتَسِلُ وَيَصُومُ ،

كان قد وقع خلاف في هذا ^(٢) . فروى فيه أبو هريرة حديثاً ، من أصبح جنباً فلا صوم له ، إلى أن روجع في ذلك بعض أزواج رسول الله ﷺ فأخبرت بما ذكر

ملاحظة التقليل ، بل جعل الشارع الصوم وجاء للباء لسر يعمله الله ، ولم يقل لمن أرشده إليه من معشر الشباب قللوا في صومكم من الأكل المعتاد ، بل لو أريد كسر الشهوة لأجل تقليل الطعام لأرشدكم إلى تقليله بغير صوم لأنه أرفق بهم ، ما ذاك إلا أن للصوم سرّاً جعله الله فيه ، بل ترى كثيراً من الفقراء وأهل خشونة المطعم لهم سبق إلى النكاح ليس للأغنياء ومن له رفاهة في طعامه وشرابه

(١) (الحديث الخامس) من أحاديث كتاب الصيام قال « من أهله ، أقول : أى من جماع أهله ، وقد وقع التصريح به في بعض طرق الحديث بلفظ « كان يصبح جنباً من جماع غير احتلام ،

(٢) قوله « كان قد وقع خلاف في هذا ، أقول : وذلك فيما أخرجه مسلم والنسائي وغيرهما أن أبا هريرة كان يقول « من أصبح جنباً أفطر ذلك اليوم ، وفي لفظ للنسائي « من أصبح جنباً فلا يصوم من ذلك اليوم ، وفي لفظ له « من احتلم من الليل أو واقع أهله ثم أدركه الفجر ولم يغتسل فلا يصم ، وبلغ ذلك مروان إذ هو عامل على المدينة من قبل معاوية ، فأرسل مروان إلى عائشة وأم سلمة يسألها عن ذلك ، فأخبرته بما أفاده حديث الكتاب

من كونه صلى الله عليه وسلم ، كان يصبح جنباً ثم يصوم ، وصح أيضاً ، أنه صلى الله عليه وسلم أخبر بذلك عن نفسه ^(١) ، وأبو هريرة أحال في روايته على غيره ^(٢) . واتفق الفقهاء على العمل

(١) قوله ، وصح أنه صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بذلك عن نفسه ، أقول : يريد ما أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود عن عائشة أن رجلاً قال : يا رسول الله تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم ، الحديث

(٢) قوله ، وأبو هريرة أحال في روايته على غيره ، أقول : وهو أنه لما ذكر له قول أمي المؤمنين قال ، حدثني الفضل ، وفي لفظ ، سمعت ذلك - أي القول الذي كنت أقول - من الفضل ، وفي رواية ، إنه لما ذكر له قول عائشة وأم سلمة تلون وجهه ثم قال : هكذا حدثني الفضل وهو أعلم بما روى والعدة عليه في ذلك لا على ، وفي رواية للبخاري ، وهي أعلم ، وفي رواية قال أبو هريرة ، أهما قالتاه ؟ قال نعم ، قال : هما أعلم ، وفي رواية قال ، إنه كان أسامة بن زيد حدثني ، فيكون هو الغير الذي أحال عليه ، ويحتمل أنه كان عنده الحديث عن الفضل وعن أسامة . وأعلم أنه قد وقع رواية عن أبي هريرة أنه لم يحمله على غيره بل رفع الحديث إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، قال البخاري : قال همام وابن عبد الله بن عمر عن أبي هريرة كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يأمر بالفطر ثم قال البخاري : والأول أسند ، وهذا علقه البخاري عن همام ووصله أحمد وابن حبان ، ورواية ابن عبد الله بن عمر علقها البخاري أيضاً ووصلها عبد الرزاق ، ولكن البخاري قد رجح الرواية الأولى ، وهي الإحالة على غيره فقال : والأول أسند ، أي أن الرواية الأولى أقوى إسناداً أو هي من حيث الرجحان كذلك لأن حديث عائشة وأم سلمة جاء عنهما من طرق كثيرة جداً بمعنى واحد حتى قال ابن عبد البر إنه صح وتواتر ، وأما أبو هريرة فأكثر الروايات عنه أنه كان يفتي به ، وقد رجع عن الفتوى بذلك إما لرجحان خبر أمي المؤمنين في جواز ذلك صريحاً على رواية غيرهما مع ما في رواية غيرهما من الاحتمال ، أو يمكن أن يحمل الأمر بذلك على الاستحباب في غير الفرض ، وإما الاعتقاد أن خبر أمي المؤمنين ناسخ لخبر غيرهما

بهذا الحديث . وصار ذلك إجماعاً ، أو كالإجماع ^(١)

وقولهما من أهله ، فيه إزالة لاحتمال يمكن أن يكون سبباً لصحة الصوم . فان الاحتلام في المنام آت على غير اختيار من الجنب ، فيمكن أن يكون سبباً للرخصة ^(٢) . فبين في هذا الحديث أن هذا كان من جماع يزول هذا الاحتمال . ولم يقع خلاف

وأما رواية عطاء عن ابن مينا عن أبي هريرة قال : كنت حدثتكم من أصبح جنباً فقد أفطر ، فان ذلك من كيس أبي هريرة فلا يصح ذلك عن أبي هريرة لأنه من رواية عمر بن قيس وهو متروك ، أفاد هذا كله في البخاري وشرحه في الفتح . واعلم أن الجواب أن أبا هريرة أحال على الفضل أو أسامة جواب غير رافع للإشكال لأن كل واحد من الفضل وأسامة صحابي واجب قبول خبره ، وقد رواه عنهما صحابي فسواء سمعه أبو هريرة من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو سمعه من صحابي آخر فانها رواية مقبولة وحيثئذ فالجواب هو بالرجوع إلى الترجيح بأن رواية أمي المؤمنين أرجح لما قدمناه كما رجح البخاري رواية أبي هريرة عن الفضل على روايته لذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال إن رواية أنه رواه عن الفضل أسند من رواية من روى عنه أنه رواه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بغير واسطة ، على أنه لا فائدة لترجيح رواية أنه رواه بغير واسطة لما ذكرناه من أن الواسطة واجب القبول ، ولو أن البخاري جعل هذا الترجيح لرواية أمي المؤمنين على رواية أبي هريرة مطلقاً سواء روى بالواسطة أو بغيرها لمكان أولى في دفع التعارض فتدبر

(١) قوله : إجماعاً أو كالإجماع ، أقول : كأنه تردد الشارح في ذلك لما قاله

الترمذي من أنه بقي على مقالة أبي هريرة هذه بعض التابعين

(٢) قوله : سبباً للرخصة ، أقول : أي في صوم من دخل في الصباح جنباً ،

على أنه قد قيل إن الاحتلام لا يكون في حق الأنبياء عليهم السلام لأنه من تلعب الشيطان ولم يجعل الله له عليهم سبيلاً ، فان تم هذا فذكر قوله : من أهله ، بيان للواقع لا لما قاله الشارح ، إلا أنه قد يقال لا نسلم أن كل احتلام من تلعب الشيطان ، بل قد

بين المقابلة المشهورين في مثل هذا (١)، إلا في الحائض إذا طهرت وطلع عليها الشمس قبل أن تقتل . ففي مذهب مالك في ذلك قولان - أعني وجوب القضاء (٢) - وقد يدل كتاب الله أيضا (٣) على صحة صوم من أصبح جنباً . فان قوله تعالى ﴿ البقرة ١٨٧ أحل لكم ليلة الصيام الرفث إلى نسائكم ﴾ يقتضى إباحة الوطء في ليلة الصوم مطلقاً . ومن جملة الوقت المقارب لطلوع الفجر ، بحيث لا يسع الغسل . فتقتضى الآية الإباحة في ذلك الوقت . ومن ضرورته الإصباح جنباً . والإباحة لسبب الشيء . إباحة للشيء .

وقولها . من أمه ، فيه حذف مضاف ، أى من جماع أهله

• • •

١٧٩ - الحديث السادس : عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ

يكون من فيض الطهارة فيجوز على الأنبياء عليهم السلام فيتم الاحتراز
(١) قوله . في مثل هذا ، أقول : وهو من أصبح وعليه غسل واجب
(٢) قوله . أعني وجوب القضاء ، أقول : قال القاضي عياض : وقد اختلف العلماء أيضا في الحائض تطهر قبل الفجر وترك التطهر حتى تصبح ، فجمهور على وجوب تمام الصوم عليها وإجزائه سواء تركته عمداً أو سهواً ، وشذ محمد بن مسلمة فقال : لا يحزنها وعليها القضاء والكفارة ، وهذا كله في المفرطة المتوانية ، فأما التي رأت الطهر فبادرت فطلع عليها الفجر قبل تمامه فقد قال مالك : هذه كمن طلع عليها وهي حائض يومها يوم فطر . انتهى

(٣) قوله . وقد يدل كتاب الله الخ ، أقول : هذا هو الذى سماه أئمة الأصول دلة لاشارة وعدوامنه الآية المذكورة وقرروه بما قرره به الشارح ، قال سعد الدين في شرح المعتمد : لأن الليلة اسم للجموع فيجوز الجماع في آخر جزء منها ويلزم الاسحاح منها . وكذا قوله تعالى ﴿ فالآن باسروهن - إلى قوله - حتى يتبين لكم الحيض ابصر من الحيض الأسود ﴾ لأن حل المباشرة إلى الفجر تقتضى ذلك

قال « مَنْ نَسِيَ وَهُوَ صَائِمٌ ، فَأَكَلَ أَوْ شَرِبَ » ^(١) فَلَيْتِمَ صَوْمَهُ ^(٢) ، فَلَمَّا أَطْعَمَهُ اللَّهُ وَسَقَاهُ ،

اختلف الفقهاء في أكل الناسي للصوم ، هل يوجب الفساد أم لا ؟ فذهب أبو حنيفة والشافعي إلى أنه لا يوجب ، وذهب مالك إلى إيجاب القضاء ، وهو القياس ^(٣) ، فإن الصوم قد فات ركنه ، وهو من باب المأمورات . والقاعدة تقتضي أن النسيان لا يؤثر في طلب المأمورات ^(٤) ، وعمدة من لم يوجب القضاء هذا الحديث وما في معناه ، أو ما يقاربه . فإنه أمر بالإتمام . وسمى الذي يمتد « صوماً » ، وظاهره حمله على الحقيقة الشرعية . وإذا كان صوماً وقع مجزئاً . ويلزم من ذلك عدم وجوب القضاء . والمخالف حمله على أن المراد إتمام صورة الصوم ^(٥) . وهو متفق عليه .

(١) (الحديث السادس) من أحاديث كتاب الصوم قال « فأكل أو شرب ، أقول : هذا لفظ مسلم » ولفظ البخاري فأكل وشرب ، بالواو ، وفي لفظ عنده « من أكل ناسياً وهو صائم فليتم صومه ،

(٢) قال « فليتم صومه » أقول : زاد الترمذي « فانما هو رزق رزقه الله ، وعند الدارقطني « فانما هو رزق ساقه الله اليه ولا قضاء عليه » ، وقال : إسناده صحيح ، وكلهم ثقات . ووقع التصريح بعدم القضاء عند ابن خزيمة وابن حبان والحاكم بلفظ « من أفطر في رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة » ، وقد أشار الشارح إلى ذلك

(٣) قوله « وهو القياس » أقول : قال ابن العربي تمسك جميع فقهاء الأمصار بهذا الحديث . قلت ومن أئمة أهل البيت زيد بن علي والباقر والناصر والإمام يحيى ، وتطلع مالك إلى المسألة من طريقها فأشرف عليه ، لأن الفطر ضد الصوم ، والامسك ركن للصوم فأشبهه ما لو نسي ركعة من الصلاة

(٤) قوله « تقتضي أن النسيان لا يؤثر في باب المأمورات » أقول : يقال على صحة القاعدة وعمومها فهو مخصوص بهذا النص الدال على عدم فساد الصوم وأنه لا قضاء عليه

(٥) قوله « على أن المراد إتمام صورة الصوم » أقول : قالوا وإن كان فاسداً

ويجاء بما ذكرناه من حمل الصوم على الحقيقة الشرعية ، وإذا دار اللفظ بين حمله على المعنى اللغوي والشرعي كان حمله على الشرعي أولى . اللهم إلا أن يكون ثم دليل خارج يقوّي هذا التأويل المرجوح فيعمل به

وقوله ، فإنما أطعمه الله وسقاه ، يستدل به على صحة الصوم . فإن فيه إشعاراً بأن الفعل الصادر منه مسلوب الإضافة إليه . والحكم بالفطر يلزمه الإضافة إليه . والذين قالوا بالإفطار حملوا ذلك على أن المراد الإخبار برفع الإثم عنه ^(١) ، وعدم المؤاخظة

رعاية لحرمة الشهر ، وكالمضى في الحج الفاسد

(١) قوله ، حملوا ذلك على أن المراد الإخبار برفع الإثم ، أقول : وتناولوا قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، فلا قضاء عليه ، الآن ، قال : وهذا تعسف ، وإنما أقول ليته صح فتبعه ونقول به إلا على أصل مالك في أن خبر الواحد إذا جاء خلاف القواعد لم يعمل به . فلما جاء الحديث الأول الموافق للقاعدة في رفع الإثم عملنا به . وأما الثاني فلا يوافقها فلم نعمل به انتهى . قلت : قد تقدم قول الدارقطني إن إسناده رواية ، ولا قضاء عليه ، صحيح وكلمة ثقات ، فتم تمليك فقل به ، وأما قول بعض المالكية إن الحديث محمول على صوم التطوع وكذا قول من تابعه إن لم يأت تعيين لرمضان فيحمل على التطوع فهو قول من لم يطلع على ما أخرجه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم والدارقطني من حديث أبي هريرة بلفظ ، من أفطر في شهر رمضان ناسياً فلا قضاء عليه ولا كفارة ، قال الحافظ ابن حجر بعد سياقه لزيادة الدارقطني وذكر شواهد وفيها الصحابة بالحديث ما لفظه : وهو أن إسقاط القضاء موافق لقوله تعالى ﴿ ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم ﴾ والنسيان ليس من كسب القلب انتهى . قلت : قد يجيب ابن العربي بأن الآية دالة على عدم المؤاخظة وهي العقوبة بالذنوب ، ونحن نقول لا إثم عليه ، وإنما كلامنا في وجوب القضاء لا في أنه آثم يؤاخذ بآثمه ، إلا أنه يدعي ابن حجر أن إيجاب القضاء مؤاخظة وفيه بحث ، ثم قال : ويوافق للقياس في إبطال الصلاة بتعمد الأكل لا بنسيانه . قلت : قد بحثنا أيضاً أن الأكل ركن من أركان الصوم لا من أركان الصلاة فلا جامع . ثم قال ابن

به . وتعليق الحكم بالأكل والشرب لا يقتضي من حيث هو هو المخالفة في غيره ^(١) ، لأنه تعليق الحكم باللقب ، فلا يدل على نفيه عما عداه . أو لأنه تعليق الحكم بالغالب ، فإن نسيان الجماع نادر بالنسبة إليه . والتخصيص بالغالب لا يقتضي مفهوماً . وقد اختلف في جماع الناس . هل يوجب الفساد على قولنا : إن أكل الناس لا يوجه ؟ واختلف أيضاً الفائلون بالفساد هل يوجب الكفارة ^(٢) ؟ مع اتفاقهم على أن أكل الناس لا يوجهها ، ومدار الكل على تصور حالة الجماع ناسياً عن حالة الآكل ناسياً ، فيما يتعلق بالعذر والنسيان . ومن أراد إلحاق الجماع بالمنصوص عليه

حجر : ورده للحديث مع صحته بكونه خبر واحد خالف القاعدة ليس بمسلم لأنه قاعدة مستقلة في الصيام ، فمن عارضه بالقياس على الصلاة أدخل قاعدة في قاعدة ، ولو فتح باب رد الأحاديث الصحيحة بمثل هذا ما بقي من الحديث إلا القليل انتهى . قلت : وهب أنها قاعدة لجميع أبواب العبادات فقد خصصها الحديث

(١) قوله . وتعليق الحكم بالأكل والشرب لا يقتضي من حيث هو هو المخالفة في غيره ، أقول : هذا استئناف لبيان دفع ما يقال إنه لما علق الشارع الحكم ، وهو وجوب تمام الصوم المنصوص عليه في الحديث الذي هو بصدد شرحه بالأكل ناسياً دل على أن غيرهما ليس له هذا الحكم فإن أراد أن يبين أنه لا يتوهم أن مفهوم المخالفة يقتضي أنه لا يثبت الحكم تغيرهما كالجماع ناسياً أو الحجامة ناسياً على القول بتفطيرهما ، وإنما قال لا يقتضي ذلك لوجهين : أحدهما أن مفهوم الأكل والشرب مفهوم لقب لا يعمل به فلا يختص الحكم بالمنطوق به ولا ينتقى عما عداه ، ثانيهما أنه خرج الحكم على تذكرهما وتخصيصهما على الغالب ، وما خرج فيه الحكم على الغالب لا يعتبر مفهومه كما قرره في الريبة في الحجر في قوله (وربائبكم اللاتي في حجوركم) الآية فقالوا ذكر الوصف بالحجور لا مفهوم له لأنه خرج على الغالب فتخرج الريبة مطلقاً وفيه بحث معروف

(٢) قوله . هل يوجب الكفارة ، أقول : أي جماع الناس ، والكفارة هي ما يأتي بيانه قريباً . وقال النووي في المنهاج : ولا كفارة على ناس ، قال شارحه :

فإنما طريقه القياس^(١) ، والقياس مع الفارق متعند ، إلا إذا بين القائل أن الوصف الفارق مُلغى

* * *

١٨٠ - الحديث السابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : بينما^(٢)

ولا جاهل بالتحريم^(٣) ، لأن جماعهما لا يفسد على الصحيح ولا إثم عليه ولا تتبع الإثم

(١) قوله « ومن أراد إلحاق الجماع بالمنصوص عليه فإنما طريقه القياس ، أقول : من قال إنه لا كفارة على من جامع في نهار رمضان ناسياً فالحكم بأنه لا كفارة قاله قياساً على الأكل والشرب نسياناً ، وهذا قياس مع الفارق ، وهو قصور حالة الجماع ناسياً عن الأكل والشرب كذلك لندرة نسيان هذا وغلبة نسيان الأول فلا إلحاق . قلت : يقال للشارح : وكذلك لا يثبت إيجاب الكفارة على من جامع ناسياً إلا بالقياس على العائد ، لأن النص إنما ورد فيه كما يأتي ، وهو قياس مع الفارق بالعمد والنسيان ، فالأقوى فيه بأنه لا كفارة عليه ، أى على من جامع ناسياً في نهار رمضان لعدم الدليل والأصل البراءة عن الحكم . ويأتى للشارح بقية بحث في ذلك قريباً

(٢) (الحديث السابع) من أحاديث كتاب الصيام ، وهو حديث كثير الفوائد ، أفردته بعض المتأخرين بالتأليف في مجلدين^(٤) واستخرج منه زيادة على ألف فائدة . قال : بينما ، أقول بينما من الظروف الزمانية لازمة الإضافة إلى جملة اسمية غالباً وتلتقى باذ تارة وبأذا أخرى اللتين للمفاجأة ، فإذا لم تلحقها ما فلا تلتقى بواحدة منهما

(١) قلت : ولا على جاهل أنه من رمضان ، اختار ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ، رواية عن الإمام أحمد رحمه الله

(٢) قلت : هو الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي ، استخرج منه ألف مسألة ومسألة حكى ذلك عن نفسه

نَحْنُ جُلُوسٌ حَضَرَ النَّبِيُّ ﷺ إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ ^(١) قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ،
هَلَكْتُ ^(٢) . قَالَ : مَا لَكَ ^(٣) ؟ قَالَ : وَقَفْتُ عَلَى أَمْرٍ آتِي ، وَأَنَا صَائِمٌ - وَفِي
رواية : أَصَبْتُ أَهْلِي فِي رَمَضَانَ - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : هَلْ تَجِدُ رَقَبَةً
تَعْتِقُهَا ؟ قَالَ : لَا . قَالَ : فَهَلْ تَسْتَطِيعُ أَنْ تَصُومَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ ؟ قَالَ : لَا .
قَالَ : فَهَلْ تَجِدُ إِطْعَامَ سِتِّينَ مَسْكِينًا ؟ قَالَ : لَا . قَالَ : فَكُتَّ ^(٤) النَّبِيُّ ﷺ .
فَبَيْنَا نَحْنُ عَلَى ذَلِكَ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ بِعَرَقٍ فِيهِ تَمْرٌ

(١) قَوْلُهُ : إِذْ جَاءَهُ رَجُلٌ ، أَقُولُ : لَمْ يَقَعْ تَسْمِيَتُهُ فِي شَيْءٍ مِنَ الرِّوَايَاتِ ،
وَذَكَرَ عَبْدُ الْغَنِيِّ بْنُ مَعْبُدٍ فِي الْمُبَهَمَاتِ أَنَّهُ سَلِمَانُ أَوْ سُلَيْمَةُ بْنُ صَخْرٍ الْيَاضِي ، وَكَذَا
أَخْرَجَهُ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ فِي التَّهْيِيدِ عَنْ ابْنِ الْمُسَيْبِ ، وَجَزَمَ الْفَاكِهِيُّ بِأَنَّهُ اسْمُهُ سُلَيْمَةُ بْنُ
صَخْرٍ . وَهَذِهِ الْوَاقِعَةُ غَيْرُ وَاقِعَةِ الرَّجُلِ الْمَظْأَمَرِ ، فَإِنَّ هَذَا وَاقِعٌ أَهْلُهُ فِي نَهَارِ رَمَضَانَ
وَذَلِكَ وَاقِعٌ لَيْلًا فِي ضَوْءِ الْقَمَرِ

(٢) قَالَ : هَلَكْتُ ، أَقُولُ : فِي بَعْضِ طَرَقِهِ زِيَادَةٌ ، وَأَهْلَكْتُ ، أَيْ الَّتِي
وُطِّئَتْهَا ، وَفِي بَعْضِهَا ، مَا أَرَانِي إِلَّا قَدْ هَلَكْتُ ، وَفِي رِوَايَةِ عَائِشَةَ : احْتَرَقَتْ ، وَالْكُلُّ
مِنَ الْعِبَارَاتِ مَجَازٌ عَنِ الْإِثْمِ الَّذِي يُوْدَى إِلَى ذَلِكَ جَعَلَ الْمَتَوَقَّعَ كَالْوَقْعِ . وَاسْتَدَلَّ
بِهِ عَلَى جَوَازِ اسْتِعْمَالِ الْمَجَازِ حَيْثُ لَمْ يَنْكَرْ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ

(٣) قَالَ : قَالَ مَا لَكَ ، ؟ أَقُولُ : وَقَعَ فِي بَعْضِ طَرَقِهِ ، مَا الَّذِي أَهْلَكَكَ ، وَفِي
بَعْضِهَا ، وَيَحْكُ مَا شَأْنُكَ ، وَفِي بَعْضِهَا ، وَيَلِكُ مَا صَنَعْتُ ، . وَقَوْلُهُ : وَأَنَا صَائِمٌ ، جُمْلَةٌ
حَالِيَةٌ مِنْ فَاعِلٍ وَاقِعَتْ ، وَاسْتَدَلَّ بِهِ عَلَى أَنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ فِي إِطْلَاقِ الْمَشْتَقِ بَقَاءُ مَعْنَى
الْمَشْتَقِ مِنْهُ حَقِيقَةً لِاسْتِعَالَةِ اجْتِمَاعِ الصِّيَامِ وَالْوَقْعِ فِي حَالَةٍ وَاحِدَةٍ

(٤) قَالَ : فَكُتَّ ، أَقُولُ : بِفَتْحِ الْكَافِ وَضَمِّهَا وَمِثْلَتُهُ ، وَوَقَعَ فِي
رِوَايَةٍ : فَكُتَّ

- وَالْعَرَقُ : الْمَسْكُتُ^(١) - قال : أَيْنَ السَّائِلُ ؟ قال : أنا . قال : خُذْ هَذَا ، فَتَصَدَّقْ بِهِ . فقال الرَّجُلُ : عَلَى أَفْقَرٍ مِنِّي يَا رَسُولَ اللَّهِ ؟ فَوَاللَّهِ مَا يَنْ لَّا بَقِيَّتَا - يُرِيدُ الْحَرَّتَيْنِ - أَهْلُ بَيْتٍ أَفْقَرُ^(٢) مِنْ أَهْلِ بَيْتِي . فَضَحَكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ . ثُمَّ قَالَ : أَطِيعْنَاهُ أَهْلَكَ ،

« الْحَرَّةُ ، أَرْضٌ تَرْكَبُهَا حِجَارَةٌ سَوْدٌ

يَتَعَلَّقُ بِالْحَدِيثِ مَسَائِلُ^(٣) :

(١) قَوْلُهُ « الْمَسْكُتُ » ، بِكَسْرِ الْمِيمِ وَكَسْرِ الْكَافِ وَفَتْحِ الْمِثَالَةِ الْفَوْقِيَّةِ : الْقَفَّةُ^(١) مِنَ الْخَوْصِ . قَالَ « عَلَى أَفْقَرٍ » ، أَقُولُ : أَيْ عَلَى شَخْصٍ أَفْقَرُ مِنِّي فَاسْمُ التَّفْضِيلِ بَعْدَ شَخْصٍ وَوَقَعَ فِي مُسْلِمٍ أَفْقَرُ مِنِّي بَدُونَ عَلَى ، قَالَ الْقَاضِي عِيَّاضُ هُوَ مَنْصُوبٌ بِفَعْلٍ مَقْدَرُ أَيْ أَعَدَّ أَوْ يُعْطَى

(٢) قَالَ « أَفْقَرُ » ، أَقُولُ : بِالرَّفْعِ صِنْفَةٌ لِأَهْلِ يَطْلُقُ عَلَى الْوَاحِدِ مَذْكُورًا كَانَ أَوْ مُؤَنَّثًا ، أَوْ لِأَنَّ أَفْقَرُ اسْمُ تَفْضِيلٍ مَفْضُلٌ مِنْ وَلَا يَكُونُ إِلَّا مُفْرَدًا قَالَهُ الْفَاكْهِيُّ تَبَعًا لِابْنِ الْمُلَقَّنِ ، وَأَغْرَبَ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ فَقَالَ أَفْقَرٌ بِالنِّصْبِ عَلَى أَنَّهُ خَبِرَ مَا النَّافِيَةِ ، وَيَجُوزُ الرَّفْعُ عَلَى لُغَةِ تَمِيمٍ انْتَهَى . وَذَلِكَ لِأَنَّ قَوْلَهُ « يَنْ لَّا بَقِيَّتَا » ، هُوَ خَبَرٌ مَا النَّافِيَةِ وَأَهْلُ بَيْتِ اسْمِهَا ، مَعَ أَنَّهُ إِذَا تَقَدَّمَ خَبَرُهَا بَطُلَ عَمَلُهَا وَعَادَا مُبْتَدَأٌ وَخَبَرٌ ، وَفِي هَذِهِ الْقِصَّةِ عِدَّةُ أَلْفَاظٍ يَطُولُ اسْتِيفَاؤُهَا

(٣) قَوْلُهُ « مَسَائِلُ » ، أَقُولُ : عَدَدُ الشَّارِحِ خَمْسَ عَشْرَةَ مَسْأَلَةً « لَا حُدُودَ فِيهَا » ، أَقُولُ : احْتِرَازًا لِأَنَّ فِيهَا حَدَّ فَإِنَّهُ لَا يَسْقُطُهَا التَّوْبَةُ إِنْ وَقَعَ ثَبُوتُهُ بِإِقْرَارٍ أَوْ نَحْوِهِ فَلَا يَسْقُطُ بِالتَّوْبَةِ حَدٌّ فَاسْقُطَ بِهَا التَّعْزِيرُ بِمَا عَلَّلَ بِهِ الشَّارِحُ مِنْ أَنَّهُ اسْتِصْلَاحٌ أَيْ طَلَبُ تَصْلَاحٍ وَهُوَ حَاصِلٌ بِالتَّوْبَةِ ، وَقَدْ تَرَجَّمَ الْبُخَارِيُّ فِي الْحُدُودِ بِمَا ذَكَرَهُ الشَّارِحُ وَأَشَارَ

(١) هُوَ الزَّنْبِيلُ يَعْمَلُ مِنْ سَعْفِ النَّخْلِ يَسَعُ خَمْسَةَ عَشَرَ صَاعًا غَالِبًا وَيَكُونُ كَبِيرًا وَصَغِيرًا

المسألة الأولى : استدل به على أن من ارتكب معصية لا حدّ فيها وجاء مستفتياً أنه لا يعاقب ، لأن النبي ﷺ لم يعاقبه ، مع اعترائه بالمعصية . ومن جهة المعنى أن مجبئه مستفتياً يقتضى الندم والتوبة ، والتعزير استصلاح . ولا استصلاح مع الصلاح ، ولأن معاقبة المستفتي تكون سبباً لترك الاستفتاء من الناس ^(١) عند وقوعهم في مثل ذلك ، وهذه مفسدة عظيمة يجب دفعها

المسألة الثانية : جمهور الأمة على إيجاب الكفارة بإفطار الجامع عامداً ^(٢) ، ونقل عن بعض الناس أنها لا تجب ، وهو شاذ جداً ^(٣) . وتقديره - على شدوذه - أن يقال : لو وجبت الكفارة بالجامع لما سقطت عند مقارئة الإعرار له ، لكن سقطت فلا تجب . أما بيان الملازمة فلأن القياس والأصل أن سبب وجوب المال إذا وجد لم

إلى هذا الحديث . واعلم أنه قال الحافظ في الفتح : إنه وقع شرح السنة للبغوي أن من جامع متعمداً في رمضان فسد صومه وعليه القضاء والكفارة ويعزر على سوء صنيعه ، قال : وهو محمول على من لم يقع منه ما وقع من صاحب هذه الفتنة من السبب والتوبة

(١) قوله ، وترك الاستفتاء من الناس ، أقول : كأنه يريد أنه يكون سبباً لذلك لو أتى السائلون بمثل عبارة هذا المستفتي ، وهذا وإلغاب الاستفتاء بنحو ما تقول في رجل فعل كذا ، أو أرايت إن اتفق كذا ، ونحو ذلك

(٢) قوله ، على إيجاب الكفارة بإفطار الجامع عامداً ، أقول : وذهب المالكية إلى إيجابها على من أفسد صومه مطلقاً ، لقياس الآكل على الجامع بجامع ما بينهما من انتهاك حرمة الصوم ، وبأن من أكره على الأكل فسد صومه كما يفسد صوم من أكره على الجماع ، لأنه ورد في الرواية بلفظ ، إن رجلاً أنظر في رمضان فأمره النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، الحديث . وأجيب بأنه يقيّد بما في الرواية الأخرى وهو قوله ، وقعت على أهلي ، فكأنه قال أنظر بجامع

(٣) قوله ، شاذ ، أقول : ذهب الهندوية من الزيدية إلى أنها قيدت في حق من جامع عامداً مستدلين بما ثبت في هذا الحديث مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم أذن له

يسقط بالإعسار. فإن الأسباب تعمل لإلزام ما يعارضها بما هو أقوى منها. والإعسار إنما يعارض وجوب الإخراج في الحال، لاستحالة، أو مشقة، فيقدم على السبب في وجوب الإخراج في الحال. أما ترتيبه في الذمة إلى وقت القدرة فلا يعارضه الإعسار^(١) في وقت السبب. فالقول برفع مقتضى السبب من غير معارض غير سائغ. وأما أنها سقطت بمقارنة الإعسار^(٢) فلأنها لم تؤدَّ ولا أعلمه النبي ﷺ أنها مرتبة في الذمة، ولو ترتبت لأعلمه

أن يطعمه أهله، قالوا: ولو كانت واجبة لما صح إعطام أهله ما يجب. وأجيب بأن الكفارة صدقة كالفطرة ولا تجب إلا مع عدم حاجة المكفر إليها لنفسه، ويأتى للشارح الكلام على هذا. واستدل للشارح لهذا القول بما حققه من القياس الاقتراني والملازمة ورده، وحاصله أن سبب وجوب المال أى إخراجها إذا وجد لم يسقط بالإعسار، وقد وجد السبب وهو الجماع عامداً في نهار رمضان والأسباب توجب مسبباتها إلا إذا قاومها معارض أقوى، وهنا لم يقاومها إلا الإعسار وهو لا يسقط مقتضاها غاية ما فيه من المعارضة أنه لا يوجب إخراج مسبباتها في الحال، وليس ذلك بمذعى بل المدعى ثبوت المسبب، وأما إخراجها فمع عدم المانع والمانع هنا قائم، وهو الاستحالة أو المشقة، فعملنا بمقتضاه وهو عدم الإخراج في الحال

(١) قوله: فلا يعارضه الإعسار. أقول: أى إن الإعسار عن إخراج الكفارة في الحال لا يعارض ترتيبها في الذمة إلى وقت اليسار، وحينئذ فالذى اقتضاه السبب باق في الذمة غير مؤقت والذي اقتضاه المانع مؤقت فلا يرفع مقتضى السبب، وهذا تقرير للملازمة التى أفادتها المقدمة الأولى الاقترانية

(٢) قوله: وأما أنها سقطت، أقول: هذا بيان للمقدمة الاستثنائية أى لكن سقطت فلا تجب، فانه استثناء النقيض التالى فأتيج تقيض المقدم وهو عدم الوجوب، وذلك هو المدعى. ودليل سقوطها بمجرد الإعسار أنها لم تؤد أى لم يؤدها من وجبت عليه ولا أعلمه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنها مرتبة في ذمته، وإذا اتقى الأمر أن علم أنها قد سقطت للإعسار. قلت: ولا يخفى أن هذا تقرير يصلح لمن يقول

وجواب هذا إما بمنع الملازمة ^(١) على مذهب من يرى أنها تسقط بمقارنة الإعسار ويجب على الدليل المذكور ^(٢) وإما بأن يسلم الملازمة ^(٣) ، وبمنع كون الكفارة لم تؤد . ويعتذر عن قوله عليه السلام : كُله وأطعمه أهلك ^(٤) ، وإما

بسقوطها بالإعسار واجبة كانت أو لا ^(١) وأصل استدلال الشارح للقائل بأنها لا يجب إلا أن يدعى أنه لا يقول أحد بالإيجاب وسقوطها بالإعسار ، بل من قال بالإيجاب قال لا تسقط ، فقوله : والجواب ، أى من طرف القائلين

(١) قوله : وجواب هذا إما بمنع الملازمة ، أقول : هذا منع قولهم فى المقدمة الأولى أغنى لو وجبت لما سقطت ، والمنع طلب الدليل على الملازمة وهذا منع مجرد عن سند

(٢) قوله : ويجب عن الدليل المذكور ، أقول : وهو دليل الملازمة الذى أبداه القائل بعدم الوجوب قوله إن القياس والأصل الخ ولم يبين الشارح الجواب عن ذلك لا تسقط بالإعسار فالقول بسقوطها به قول بعدم وجوبها

(٣) قوله : وإما بأن يسلم الملازمة ، أقول : وإما أن يجب القائل بالوجوب إن سلم الملازمة التى أفادها قوله ووجبت بالجماع لما سقطت بالإعسار فنقول : مسلم أنها لم تسقط بالإعسار بل أدبت معه ، ومستثنى عين المقدم يتج عين التالى فنقول : لكن لم تسقط فأدبت ، فإن أدبت ، يرادف وجبت ، أى أدبت وجوباً . ولك أن تقول كونها أدبت لا يدل على الوجوب فيجوز أنه أداها ندبا ، فإن نفس التأدية لا تدل على الإيجاب

(٤) قوله : ويعتذر عن قوله : كله وأطعمه أهلك ، أقول : القائل بالوجوب إن سلم الملازمة يعكر عليه أمران : أحدهما أمره صلى الله عليه وآله وسلم أن يأكله ، ومن وجبت عليه كفارة فلا يأكلها ولا يطعمها من يجب عليه إطعامه ، الثانى أنه لو

(١) قلت : وقد اختار الإمام أحمد سقوطها بالإعسار ، وما عداها ثبت فى الذمة حتى مع الإعسار وهى رواية عنه

أن يقال : بأنها لم تؤد ، ويعتذر عن السكوت عن بيان ذلك . وسيأتى تفصيل هذه الاعتذارات إن شاء الله تعالى

المسألة الثالثة : اختلفوا في جماع النامى ، هل يقتضى الكفارة ؟ ولاصحب مالك قولان . ويحتاج من يوجبها بأن النبي ﷺ أوجبها عند السؤال من غير استفصال بين كون الجماع على وجه العمد أو النسيان ، والحكم من الرسول ﷺ إذا ورد عقيب ذكر واقعة محتملة لأحوال مختلفة الحكم - من غير استفصال - يتنزل منزلة العموم

وجوابه : أن حالة النسيان بالنسبة إلى الجماع ، ومحاولة مقدماته ، وطول زمانه ، وعدم اعتباره في كل وقت مما يبعد جريانه في حالة النسيان . فلا يحتاج إلى الاستفصال بناء على الظاهر ، لا سيما وقد قال الأعرابي : هلك ، فإنه يشعر بتعمده ظاهراً (١) ، ومعرفته بالتحريم (٢)

المسألة الرابعة : الحديث دليل على جريان الخصال الثلاث في كفارة الجماع . أعنى : العتق ، والصوم ، والإطعام . وقد وقع في كتاب المدونة من قول ابن القاسم :

فرض أن هذه التي أمره صلى الله عليه وآله وسلم أن يأكلها وأهله هى الكفارة فكيف يسكت عن بيان ترتبها في ذمته ؟ وبأتى الجواب عن الأمرين كما وعد به الشارح

(١) قوله : فإنه يشعر بتعمده ظاهراً ، أقول : وكيف لا يكون متعمداً وقد قال هلك واحترقت وتلف شعره وضرب نفسه كما ثبت في الروايات ، فعدم استفصاله لذلك لا لأن النامى كالعامد هنا - وكفى بهذه القرائن فارقة بينهما - وإنما يكون عدم الاستفصال شاملاً لتلك الأحوال المختلفة إن تقارنت في احتمال الوقوع لكل على حد سواء أو قريب من سواء

(٢) قوله : ومعرفته بالتحريم ، أقول : الكلام في عنوان المسألة في النامى ، وهذا يفيد أن الجاهل بالتحريم ليس حكمه حكم العامد بل هو كالنامى ، وقد صرحوا بذلك وكذا المكره

« ولا يعرف مالك غير الإطعام ^(١) ، فإن أخذ على ظاهره - من عدم جريان العتق والصوم في كفارة المفطر - فهي معضلة زبَاء ذات وبر ^(٢) . لا يهتدى إلى توجيهها ، مع مخالفة الحديث ، غير أن بعض المحققين من أصحابه حمل هذا اللفظ ، وتأوله على الاستحباب ^(٣) في تقديم الإطعام على غيره من الخصال . وذكرنا وجوهاً في ترجيح الطعام على غيره . منها : أن الله تعالى قد ذكره في القرآن رخصة للقادر ^(٤) .

(١) قوله « ولا يعرف مالك غير الإطعام ، أقول : ولا يأخذ بعتق ولا صيام

(٢) قوله « وهي معضلة زبَاء ذات وبر ، أقول : هكذا في نسخ شرح العمدة ، فالمعضلة من أعضل الأمر إذا اشتد . وقوله « زبَاء ، بالزاي مفتوحة فوحدة في القاموس : والزبَاء من الدواهي الشديدة انتهى . وأما « البر ، بفتح الواو والموحدة فراء فهو صوف الإبل والأرانب ونحوهما كما فيه أيضاً ، إلا أنه لم يظهر لي وجه وصف المعضلة بذلك ^(١) أو الزبَاء فينظر ، ولم أجد هذه العبارة في غير هذا الشرح ، ونقلها الحافظ عن الشارح بلفظ « وهي معضلة لا يهتدى لتوجيهها فقط ليس فيه زيادة » زبَاء ذات وبر ،

(٣) قوله « على الاستحباب ، أقول : أي لا يعرف في استحباب الكفارة غير الإطعام ، وفيه تكلف ظاهر ، إلا أنه قال عياض : إن هذا التأويل هو الصواب ، لتصريحه به في غيرها . وبعضهم اعتذر لمالك بأنه ورد في بعض الروايات الإقتصار على الإطعام فاقصر عليه مالك ، ولكنه يبعد كون مالك لم يطلع على الرواية التي فيها الخصال كلها

(٤) قوله « ذكره في القرآن رخصة للقادر ، أقول : وذلك أنهم كانوا مخيرين في أول الأمر بين الصيام والإطعام ، حتى نسخ قوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ كما في الصحيحين عن سلية بن الأكواع

(١) قلت : هذا تشبيه للخراج يكون في الدابة وعمل مادة خطيرة ولا يعلم به صاحبها إلا بعد استفحاله ، وفوات وقت علاجه ، والسبب في ذلك أنه مخف تحت الوبر

ونسخ هذا الحكم^(١) لا يلزم منه نسخ الفضيلة بالذكر والتعيين للإطعام ، لا اختيار الله تعالى له في حق المفطر . ومنها بقاء حكمه في حق المفطر للعذر ، كالكبر والحمل والإرضاع . ومنها جريان حكمه في حق من أخر قضاء رمضان ، حتى دخل رمضان ثان^(٢) . ومنها مناسبة إيجاب الإطعام لجبر فوات الصوم الذي هو إمساك عن الطعام والشراب

(١) قوله « ونسخ هذا الحكم » أقول : وهو التخيير ، وهذا دفع لما قال قد نسخ الحكم والفضيلة تبع له فقال : لا يلزم نسخ فضيلة ذكره وتعيينه ، وقد اعتبر الإطعام في حق من أفطر لعذر العجز أو الحمل أو الرضاع قال ابن عباس : إن النسخ كان في حق غير المرضع والحامل ، وفي الآية قول آخر وهو أن التقدير : وعلى الذين كانوا يطبقونه ولا يطبقونه الآن فالآية محكمة^(١) واردة في الشيوخ والمجائز الذين لا يطبقون الصوم لهم كما نقل عن ابن المسيب ، وفي الموطأ أنه بلغه أن أنس ابن مالك كبر حتى لا يقدر على الصيام فكان يفتدى ، وأن ابن عمر مثل عن الحامل إذا خافت على ولدها واشتد عليها الصيام قال : تفطر وتطعم مكان كل يوم مسكينا مداً من بر بعمد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأخرج الترمذى وأبو داود واللفظ له من حديث رجل من بني عبد الله بن كعب يقال له أنس بن مالك مرفوعاً « إن الله وضع شطر الصلاة عن المسافر ، وأرخص له في الإفطار ، وأرخص فيه للحامل والمرضع والحلبى »

(٢) قوله « حتى دخل رمضان ثان » أقول : وذلك لما أخرجه الدارقطنى من طريق عمران بن موسى بن وجيه - وهو ضعيف جداً - عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ « من لم يقض رمضان حتى دخل رمضان آخر صام الذى أدركه ثم يقضى ما عليه ثم يطعم كل يوم مسكينا » وفيه راو آخر ضعيف ، إلا أنه رواه من طريق أخرى موقوفاً وصححه ، وصحح عن ابن عباس وابن عمر من قولهما فى الجمع بين الفدية

(١) قلت : اتفق معتنقو المفسرين على أنها منسوخة بقوله تعالى (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) وأما الشيوخ والمجائز فللرخصة فى إفطارهم دليل آخر

وهذه الوجوه لا تقاوم ما دل عليه الحديث من البداءة بالعتق ، ثم بالصوم ، ثم بالإطعام . فان هذه البداءة إن لم تقتض وجوب الترتيب فلا أقل من أن تقتضى استحبابه ^(١) . وقد وافق بعض أصحاب مالك على استحباب الترتيب على ما جاء في الحديث . وبعضهم قال : إن الكفارة تختلف باختلاف الأوقات ^(٢) . ففي وقت الشدائد تكون بالإطعام . وبعضهم فرق بين الإفطار بالجماع ، والإفطار بغيره . وجعل الإفطار بغيره يكفر بالإطعام ^(٣) لا غير . وهذا أقرب في مخالفة النص من الأول ^(٤)

المسألة الخامسة : إذا ثبت جريان الخصال الثلاثة - أعنى العتق والصيام والإطعام - في هذه الكفارة - فهل هي على الترتيب ، أو على النخير ؟ اختلفوا فيه فذهب مالك أنها على النخير ^(٥) . ومذهب الشافعي : أنها على الترتيب .

والقضاء خلاف ، فابن عمر يقول : إنه لا يقضى ، بناء على أن الكفارة بدل عن القضاء ، وقيل إنه يقضى ويكفر للتراخي

(١) قوله « فلا أقل من أن تقتضى استحبابه » أقول : أى استحباباً أكد من الذى أفادته تلك الأمور من استحباب الإطعام

(٢) قوله « وبعضهم قال : إن الكفارة تختلف باختلاف الأوقات » أقول : قال الحافظ ابن حجر إنهم نقلوه عن محقق المتأخرين

(٣) قوله « والإفطار بغيره يكفر بالإطعام » أقول : المراد غير الآكل والشرب كما سلف عن المالكية ، وهذا قاله أبو مصعب ، وأما بالإجماع فيكفر بالخصال الثلاث صرح بهذا في فتح الباري

(٤) قوله « أقرب في مخالفة النص من الأول » أقول : لأن هذا قد قال إنه يصوم أو يعتق ، أو يصوم في الجماع ، وبالأول : ليس إلا الإطعام ، ونقل ابن حجر في الفتح عن ابن جرير أنه مخير بين العتق والصوم ، ولا يطعم إلا عند العجز انتهى . ولا يخفى أن هذه الأقوال خروج عن ظاهر النص بغير دليل ناهض

(٥) قوله « فمذهب مالك أنها على النخير » أقول : قال القاضي عياض : إلا

وهو مذهب بعض أصحاب مالك^(١). واستدل على الترتيب^(٢) في الوجوب بالترتيب في السؤال، وقوله أولاً هل تجد رقبة تعتقها، ثم رتب الصوم بعد العتق، ثم الإطعام بعد الصوم. ونازع القاضي عياض في ظهور دلالة الترتيب في السؤال على ذلك وقال: إن مثل هذا السؤال قد يستعمل فيما هو على التخيير، هذا أو معناه^(٣)،

أنه - أى مالك - استحب الإطعام، وعلى هذا يتأول قوله في المدونة

(١) قوله «وهو مذهب بعض أصحاب مالك»، أقول: هو قول ابن من المالكية

(٢) قوله «استدل على الترتيب»، أقول: قال ابن العربي لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نقله من أمر بعد عدمه لأمراً آخر، وليس هذا شأن التخيير، وللإختلاف في ذلك دليل آخر وهو أن الرواية قد وردت بالتخيير وبعده، فرجح العاملون بالترتيب روايته بأن رواه أكثر، فإن الذين رووا الترتيب عن الزهري ثلاثون نقلاً ورجح أيضاً بأن راويه حكى لفظ القصة على وجهها فعه زيادة علم بصورة الواقعة، وراوى التخيير حكى لفظ راوى الحديث فدل على أنه من تصرف بعض الرواة إما بقصد الاختصار أو لغير ذلك، ويترجح الترتيب بأنه أحوط لأن الأخذ به يجرى سواء قلنا بالتخيير أو لا، بخلاف العكس. وجمع بعضهم بين الروایتين كالمهلب والقرطبي بالحمل على التعدد، وهو بعيد لأن القصة واحدة والمخرج متحد والأصل عدم التعدد، وبعضهم يحمل الترتيب على الأولوية والتخيير على الجواز، وعكسه بعضهم فقال في الرواية الأخرى: ليست للتخيير وإنما هي للتقسيم، والتقدير أمر رجلاً أن يعتق رقبة، أو يصوم إن عجز عن العتق، أو يطعم إن عجز عنهما، هكذا أفاده الحافظ ابن حجر في الفتح قلت: في قوله «وعكسه بعضهم»، ما يفيد أنه قال الترتيب جائز والتخيير أولى، ولكن قوله «إن أو ليست للتخيير»، وقوله «والتقدير»، دال على أن هذا البعض رد رواية التخيير إلى رواية الترتيب، وأنه لا يقول بالتخيير فضلاً عن أن يجعله أولى

(٣) قوله «هذا أو معناه»، أقول: لفظه في الإكمال: ليس في قوله «هل تستطيع»، دليل على الترتيب كما ظهر للمخالف، ولا هو ظاهر في ذلك ولا نص،

وجعله يدل على الأولوية مع التخيير . وما يقوى هذا الذى ذكره القاضى ما جاء فى حديث كعب بن عجرة من قول النبي ﷺ ، أتجد شاة؟ فقال : لا . قال : فصم ثلاثة أيام ، أو أطعم ستة مساكين ، ولا ترتيب بين الشاة والصوم والإطعام ، والتخيير فى الفدية ثابت بنص القرآن

المسألة السادسة : قوله ، هل تجد رقبة تعتقها ، ؟ يستدل به من يجيز إعتاق الرقبة الكافرة ^(١) فى الكفارة ، لأجل الإطلاق . ومن يشترط الإيمان يقيد الإطلاق

وهذه الصورة فى السؤال تصح فى الترتيب وغير الترتيب ، وإنما يقتضى ظاهر اللفظ البداية بالأولى وهو محتمل للتخيير وهذا نقول انتهى . وقرر ابن التين كلام القاضى عياض فى الحاشية بأن شخصاً لو جاء فاستفتى فقال له المفتى : أعتق رقبة ، فقال : لا أجد ، فقال : صم ثلاثة أيام الخ لم يكن مخالفاً لحقيقة التخيير ، بل يحمل على أن إرشاده إلى العتق لكونه أقرب للتخيير فى الكفارة . قلت : ولا يخفى أنه تنظير بعين محل النزاع ، وهل وقع النزاع إلا فى مثل هذا اللفظ ؟ وقال البيضاوى : ترتيب الثانى بالفاء على مقدر الثانى يدل على عدم التخيير . مع كونه فى معرض البيان وجواب السؤال فينزل منزلة الشرط للحكم

(١) قوله ، من يجيز اعتاق الرقبة الكافرة ، أقول : وهم الحنفية ، قال عضد الدين فى شرحه المختصر : وأبو حنيفة لا يحمل ^(١) ولا يجامع ، إذ يلزم منه رفع ما اقتضاه المطلق من الانتقال لمطلقه فيكون ناسخاً ، والقياس لا يصلح ناسخاً ، والجواب منع كونه ناسخاً كالتقييد بالمسئلة انتهى . قال عليه سعد الدين : قوله والجواب بمنع كونه ناسخاً هذا منع المقدمة المثبتة للدليل من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجهاً ، والاستناد بتقييد الرقبة بالسليمة ليس بمستقيم ، لأنهم لا يسلبون أنه تقييد ورفع لمقتضى النص المطلق ، بل يدعون أن المطلق لا يتناول إلا الكامل فى مدلوله كالماء لا يتناول ماء الورد ، على أن عمدتهم فى إبطال المطلق على المقيد ليس

(١) أى لا يحمل المطلق على المقيد ، بل يجعل الحكم للمطلق كما هو معروف عنه . فتعق الرقبة مطلق لم يتقيد ، والجمهور على تقييده بمؤمنة

هنا بالتقيد في كفارة القتل . وهو يبنى على أن السبب إذا اختلف واتحد الحكم ، هل يقيد المطلق أم لا ؟ وإذا قيد ، فهل هو بالقياس أم لا ؟ والمسألة مشهورة في أصول الفقه . والأقرب أنه إن قيد فبالقياس . والله أعلم

المسألة السابعة : قوله « فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين ؟ قال : لا ، لا إشكال في هذه الرواية على الانتقال من الصوم إلى الإطعام . لأن الأعرابي نفي الاستطاعة . وعند عدم الاستطاعة ينتقل إلى الصوم ، لكن في بعض الروايات أنه قال « وهل أتيت إلا من الصوم ^(١) » ، فاقضى ذلك عدم استطاعته ، بسبب شدة الشبق ^(٢) وعدم الصبر في الصوم عن الوقاع ، فنشأ لأصحاب الشافعي نظر في أن هذا هل يكون عذراً مرخصاً في الانتقال إلى الإطعام في حق من هو كذلك ، أعني شديد الشبق ؟ قال بذلك بعضهم ^(٣)

المسألة الثامنة : قوله « فهل تجد إطعام ستين مسكيناً » ؟ يدل على وجوب إطعام

لزوم الفسخ بالقياس بل عدم صحة القياس بناء على أن المقيس عليه ليس حكماً شرعياً ، وأيضاً من شرط القياس أن لا يوجد في المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه ، وقد دل النص المطلق على أجزاء الكافرة وعدم وجوب قيد الإيمان ، وغاية ما أدى إليه نظرنا أننا نقيس وجوب قيد الإيمان في رقبة كفارة الظهار على وجوبه في كفارة القتل وهو حكم شرعي ، وقد بسطنا الكلام فيه في شرح التنقيح . انتهى (١) قوله « وهل أتيت إلا من الصوم » ، أقول : هي في رواية ابن إسحق « وهل لقيت ما لقيت إلا من الصوم » ،

(٢) قوله « الشبق » ، أقول : بفتح الشين المعجمة وفتح الموحدة وقاف ، وهي شدة الحاجة إلى النكاح

(٣) قوله « وقال بذلك بعضهم » ، قال النووي في المنهاج : والأصح أن العدول عن الصوم إلى الإطعام لشدة العلة وهي الحاجة إلى النكاح ، لأن حرارة الصوم مع شدة العلة قد تفضيان به إلى الوقاع ولو في يوم واحد من الشهرين وذلك حرج ، والقول الثاني لا ، لأنه قادر فلم يحز له العدول عنه كصيام رمضان . انتهى منه . وفي

هذا العدد . ومن قال بأن الواجب إطعام ستين مسكيناً ^(١) فهذا الحديث يرد عليه من وجهين . أحدهما : أنه أضاف « الإطعام » الذي هو مصدر « أطمع » إلى ستين . ولا

شرحه النجم الوهاج : وقال الحافظ في الفتح : والصحيح عندهم اعتبار ذلك ، ويلتحق به من يجد رقبة لا غنى له عنها فانه يسوغ له الانتقال إلى الصوم مع وجودها لكرهه في حكم غير الواجد

(١) قوله « من قال إن الواجب إطعام ستين مسكيناً » أقول : ذهب الحنفية إلى أن إطعام ستين مسكيناً مؤول بأن المراد إطعام طعام ستين مسكيناً ، وعد ابن الحاجب في مختصر المنتهى هذا من التأويل البعيد ، وذلك أنه جعل أقسام التأويل ثلاثة : قريباً يترجح لقربه بأدنى مرجح ، وبعيداً يحتاج لبعده إلى المرجح الأقوى ولا يترجح بالمرجح الأدنى ، وقد يكون متعذراً لا يحتمله اللفظ فلا يكون مقبولاً بل يجب رده والحكم بطلانه ، ثم ذكر من التأويل البعيد تأويل الحنفية لإطعام ستين مسكيناً باطعام طعام ستين ؟ قال : لأن المقصود دفع الحاجة ، وحاجة ستين شخصاً كحاجة واحد في ستين يوماً ، لا فرق بينهما عقلاً . قال ووجه بعده أنه جعل المعدوم وهو طعام ستين مسكيناً مذكوراً بحسب الإزادة مع إمكان أن يكون المذكور هو المراد ، لأنه يمكن أن يقصد إطعام الستين دون واحد في ستين يوماً لفضل الجماعة وبركتهم وتضافر قلوبهم على الدعاء للحسن ، فيكون أقرب إلى الإجابة ، ولعل فيهم مستجاباً ، بخلاف الواحد . انتهى كلام ابن الحاجب وشرحه للمعتمد . وأقره السعد في حاشيته . وفي نظام الفصول : أما تعليل ظهور قصد الجماعة بالبركة والتضافر فبعيد ، وإنما الظهور بالعدد ، فانه نص في المقدار المذكور صريح لا يحتمل غيره ، ولا ملجئ . إلى تقدير المضاف كما وجب في دلالة الاقتضاء ، فهو تحكم بحث هنا ، إلا أن الملجئ . لهم للتأويل ما في تحصيل الستين من الحرج . فانه قد لا يمكن في بعض المحال ، وإن كان ممكناً في [صدر] الإسلام للشدة التي عمت أكثر من في المدينة في عهده صلى الله عليه وآله وسلم ، والتكليف إنما هو بالممكن ، فلو اشترط العدد لعاد على مصلحة التكفير بالنقض ، فجعل على الأولوية لا على التحتم ، والتقييد بالعقل جائز كالتخصيص . انتهى

يكون ذلك موجوداً في حق من أطلع عشرين مسكيناً ثلاثة أيام^(١). الثاني : أن القول بإجزاء ذلك عمل^٢ بعله مستنبطة يعود على ظاهر النص بالإبطال^(٢) وقد عرف ما في ذلك في أصول الفقه

المسألة التاسعة : «العرق» بفتح العين والراء معاً : المكنتل من الخوص^(٣) . واحده «عرق» ، وهي ضفيرة تجمع إلى غيرها . فيكون مكنتلاً . وقد روى «عرق» ، يأسكان الراء . وقد قيل : يسع خمسة عشر صاعاً^(٤) فأخذ من ذلك أن

(١) قوله «ولا يكون ذلك موجوداً في حق عشرين مسكيناً» أقول : لما عرفته أنفاً من نصية العدد على معناه

(٢) قوله «يعود على النص بالإبطال» أقول : العلة المستنبطة هو ما قالوه من أن المقصود رفع النص على الستين فلا اعتداد بها

(٣) قوله «المكنتل من الخوص» أقول : في القاموس العرق السفيفة المنسوجة من الخوص قبل أن يجعل منه الزنبيل ، أو الزنبيل نفسه ، ويسكن انتهى . والمكنتل بكسر الميم وسكون الكاف وفتح المثناة الفوقية ، وزاد الإسماعيلي وابن خزيمة «المكنتل الضخم» ، وتفسير العرق بالمكنتل وقع في البخاري من أحد الرواة . والعرق جمع عرقة كما قال الشارح مثل علق وعلقة ، وفي رواية فيه أيضاً ما في زبيل وهو بفتح الزاي وتخفيف الموحدة بعدها تحتية ساكنة فلام بزنة رغيف ، وفسره بالمكنتل ، وفيه لغة أخرى بكسر أوله وزيادة نون ساكنة

(٤) قوله «يسع خمسة عشر صاعاً» أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم يعين في هذه الرواية مقدار ما في المكنتل من التمر ولا في شيء من طرق الصحاحين في حديث أبي هريرة ، ووقع في رواية أبي حنيفة خمسة عشر صاعاً ، وفي رواية مؤمل عن سفيان فيه خمسة أو نحو ذلك ، وفي رواية مهران بن أبي عمر عن الثوري عند ابن خزيمة فيه خمسة عشر أو عشرون ، وكذا هو عند مالك وعبد الرزاق في مرسل سعيد ابن المسيب ، ووقع في حديث عائشة عند ابن خزيمة فيه عشرون صاعاً ، ثم قال : فمن قال عشرون أراد ما كان فيه ، ومن قال خمسة عشر أراد قدر ما تقع به الكفارة ،

طعام كل مسكين مَدًّا. لأن الصاع أربعة أمداد. وقد صرفت هذه الخمسة عشر صاعاً إلى ستين مَدًّا. وقسمة خمسة عشر إلى ستين ربع. فلكل مسكين ربع صاع. وهو مد

المسألة العاشرة : « اللأبة ، الحرة . والمدينة تكتنفها حرّتان . والحرة حجارة سود . وقيل في ضحك النبي ﷺ : إنه يحتمل أن يكون لتباين حال الأعرابي ، حيث كان في الابتداء متحرراً متلهفاً كما على نفسه بالهلاك . ثم انتقل إلى طلب الطعام لنفسه . قيل : وقد يكون من رحمة الله تعالى ، وتوسعته عليه ، وإطعامه له هذا الطعام ، وإحلاله له بعد أن كلف إخراجه (١)

المسألة الحادية عشرة : قوله عليه السلام « أطعمه أهلك ، تباينت المذاهب فيه . فمن قائل يقول : هو دليل على إسقاط الكفارة عنه . لأنه لا يمكن أن يصرف كفارته إلى أهله ونفسه . وإذا تعذر أن تقع كفارة ، ولم يبين النبي ﷺ له استقرار الكفارة في ذمته إلى حين اليسار : لزم من مجموع ذلك سقوط الكفارة بالإعسار المقارن لسبب وجوبها وربما قرر ذلك بالاستشهاد بصدقة الفطر (٢) ، حيث تسقط

يؤيد ذلك حديث علي رضي الله عنه عند الدارقطني « إطعام ستين مسكيناً لكل مسكين مد - وفيه - فأتى بخمسة عشر صاعاً فقال : أطعمه ستين مسكيناً ، وكذا في رواية حجاج عن الزهري عند الدارقطني في حديث أبي هريرة ، وفي هذا بيان ما قاله الشارح

(١) قوله « بعد أن كلف إخراجه ، أقول : وقيل ضحك من حال الرجل في مقاطع كلامه وحسن بيانه وتلطفه في الخطاب وحسن توسله في توسله إلى مقصوده ، وأشار إلى الوجهين القاضي عياض

(٢) قوله « وربما قرن ذلك بالاستشهاد بصدقة الفطر ، أقول : تعقب بالفرق بينهما بأن صدقة الفطر لها أمد تنتهي إليه ، وكفارة الجماع لا أمد لها فتستقر في الذمة وليس في الخبر ما يدل على إسقاطها ، وكأنه لهذا قال الشارح « وربما ،

بالإعسار المقارن لاستهلال الحلال . وهذا قول للشافعي ^(١) ، أعنى سقوط هذه الكفارة بهذا الإعسار المقارن . ومن قائل يقول : لا تسقط الكفارة بالإعسار المقارن ، وهو مذهب مالك ^(٢) ، والصحيح من مذهب الشافعي أيضاً . وبعد القول بهذا المذهب فما هنا طريقان . أحدهما : منع أن لا تكون الكفارة أخرجت في هذه الواقعة ^(٣)

وأما قوله عليه السلام ، أطعمه أهلك ، فقيه وجوه . منها : ادعاء بعضهم أنه خاص بهذا الرجل ، أي يجزئه أن يأكل من صدقة نفسه لفقره ، فسوغها له النبي ﷺ . ومنها : ادعاء أنه منسوخ . وهذان ضعيفان ، إذ لا دليل على التخصيص ولا على النسخ . ومنها : أن تكون صرفت إلى أهله لأنه فقير عاجز ، لا يجب عليه النفقة لعسر . وهم فقراء أيضاً - فجاز إعطاء الكفارة عن نفسه لهم . وقد جوز بعض

(١) قوله ، وهذا قول للشافعي ، أقول : أي أحد قوليه كما قاله ابن حجر في الفتح ، ولفظ النووي في المنهاج : فإن عجز عن الجميع استقرت في ذمته في الأظهر ، قال شارحه : فإذا قدر على خصلة فعلها كجزء الصيد ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر المجامع أن يكفر بما دفع إليه مع احتياجه فدل على ثبوتها في الذمة مع العجز ، والثاني لا بل سقط لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يذكر ذلك للأعرابي مع جهله بالحكم ، وأجاب الأول بأن تأخير البيان لوقت الحاجة جائز . انتهى

(٢) قوله ، وهو مذهب مالك ، أقول : قال الحافظ ابن حجر إنه قول الجمهور أي عدم السقوط

(٣) قوله ، منع أن لا تكون الكفارة أخرجت ، أقول : بل هذا الفرق الذي أعطاه صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابي وهو الكفارة ، فورد على هذا القول أنها لو كانت كفارة لما أطعمها أهله ، فأجاب قائل هذا بأن جواز الأكل منها خاص بهذا الرجل ، وهذه الخصوصية قال القاضي عياض إنه مال إليها الزهري ، وإليها نحا إمام الحرمين ، وقد أبان الشارح ضعف هذا القول وضعف ادعاء النسخ مع أن مدعى النسخ لم يبين النسخ ، ولم ينسب القاضي ولا الحافظ النسخ المعين

أصحاب الشافعي لمن لزمته الكفارة مع الفقر أن يصرفها إلى أهله وأولاده . وهذا لا يتم على رواية من روى دكله وأطعمه أهلك ،

ومنها : ما حكاه القاضي أنه قيل : لما ملكه إياه النبي ﷺ - وهو محتاج - جاز له أكلها وإطعامها أهله للحاجة . وهذا ليس فيه تلخيص ، لأنه إن جعل عاماً فليس الحكم عليه ، وإن جعل خاصاً فهو القول المحكى أولاً

الطريق الثاني : - وهو الأقرب - أن يجعل إعطاؤه إياه لا عن جهة الكفارة . وتكون الكفارة مرتبة في الزمة لما ثبت وجوبها في أول الحديث . والسكوت (١) لتقدم العلم بالوجوب . فإما أن يجعل ذلك مع استقرار أن ما ثبت في الزمة يتأخر للاعسار ، ولا يسقط ، للقاعدة الكلية والنظائر ، أو يؤخذ الاستقرار من دليل يدل عليه أقوى من السكوت (٢)

(١) قوله « والسكوت » أقول : أي سكوته صلى الله عليه وآله وسلم عن بقائها في ذمته لتقدم عليه بوجوبها عليه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « اعتق رقبة ، الخ (٢) قوله « أقوى من السكوت » أقول : قال الحافظ في الفتح وقد ورد ما يدل على إسقاط الكفارة وعلى إجزائها عنه بإنفائه إياها على عياله . وهو قوله في حديث على رضي الله عنه « فكله أنت وعيالك وقد كفر الله عنك » ، إلا أنه حديث ضعيف لا يحتج به ، والحق أنه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم « خذ هذا فتصدق به » ، لم يقبضه بل اعتذر بأنه أحوج إليه من غيره ، فأذن له حيثنذ في أكله ، فلو كان قبضه يملكه ملكاً مشروطاً بصفة وهو إخراج عنه في كفارته فيبني على الخلاف المشهور في التملك المقيد بشرط ، لكنه لما لم يقبضه لم يملكه ، فلما أذن له صلى الله عليه وآله وسلم في إطعامه لأهله وأكله منه كان تملكاً مطلقاً بالنسبة إليه وإلى أهله وأخذهم إياه بصفة الفقر المشروحة ، وقد تقدم أنه كان من مال الصدقة ، وتصرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم تصرف الإمام في إخراج مال الصدقة . واحتمل أن يكون تملكاً بالشرط الأول ، ومن ثمة نشأ الإشكال ، والأول أظهر فلا يكون فيه إسقاط ، ولا أكل المرة من كفارة نفسه . انتهى

المسألة الثانية عشرة : جمهور الأمة على وجوب القضاء على مفسد الصوم بالجماع .
وذهب بعضهم إلى عدم وجوبه ، لسكوته عليه السلام عن ذكره ^(١) . وبعضهم ذهب
إلى أنه إن كفر بالصيام ^(٢) أجزأه الشهران . وإن كفر بغيره قضى يوماً . والصحيح
وجوب القضاء . والسكوت عنه لتقرره وظهوره . وقد روى أنه ذكر في حديث
عمرو بن شعيب وفي حديث سعيد بن المسيب - أعنى القضاء - والخلاف في وجوب
القضاء موجود في مذهب الشافعي . ولأصحابه ثلاثة أوجه ^(٣) ، وهي المذاهب التي

(١) قوله : لسكوته عليه السلام عن ذكره ، أقول : أى في رواية الصحيحين ،
وإلا فيأتى أنه قد ثبت الأمر به في غيرهما

(٢) قوله : إن كفر بالصيام ، أقول : هذا الوجه قاله الأوزاعي ، وقد روى
أنه ذكر في حديث عمرو بن شعيب ، أقول : أخرج حديث عمرو بن شعيب أحمد ،
وفيه : وأمره أن يصوم يوماً في مكانه ، وفيه الحجاج بن أرطاة وفيه كلام معروف ،
قال في الفتح : قد ورد الأمر بالقضاء في هذا الحديث في رواية أبي أويس وعبد
الجبار وهشام بن سعد كلهم عن الزهري نفسه بغير هذه الزيادة ، وحديث الليث عن
الزهري في الصحيحين بدونها ، ووقعت الزيادة أيضاً في مرسل سعيد بن المسيب
ونافع بن جبير والحسن ومحمد بن كعب ، وبمجموع هذه الطرق تعرف أن للزيادة
أصلاً انتهى . والروايات التي أشار إليها الحافظ قريباً أخرجها أبو داود من حديث
هشام بن سعد عن الزهري عن أبي سلفة عن أبي هريرة ، وأعله ابن حزم بهشام ،
وقد تابعه إبراهيم بن سعد كما رواه أبو عوانة في صحيحه ، ورواه الدارقطني من
حديث أبي أويس وعبد الجبار بن عمر عن الزهري عن حميد بن عبد الرحمن عن
أبي هريرة ، وهو وهم منهما في إسناده ، كذا في التلخيص

(٣) قوله : فلاصحابه ثلاثة وجوه ، أقول : في النجم الوهاج بعد أن قال المنهاج
: ويجب القضاء ، ما لفظه : أى مع الكفارة أى قضاء يوم الإفساد على الصحيح ،
لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أمر به الأعرابي كما رواه أبو داود والدارقطني
وقال له : وصم ، لكن في إسناده رجل ضعيف ، إلا أن مسلماً روى له . والثاني

حكيناها . وهذا الخلاف في الرجل . فأما المرأة فيجب عليها القضاء من غير خلاف
عندهم ، إذ لم يوجب عليها الكفارة

المسألة الثالثة عشرة : اختلفوا في وجوب الكفارة على المرأة إذا مكنت طائفة
فوطئها الزوج هل تجب عليها الكفارة أم لا ؟ وللشافعي قولان . أحدهما : الوجوب .
وهو مذهب مالك وأبي حنيفة ، وأصح الروایتين عن أحمد ^(١) . الثاني : عدم
الوجوب عليها . واختصاص الزوج بلزوم الكفارة ، وهو المنصور عند أصحاب

لا يجب قضاؤه لأن الخلط الحاصل ينجر بالكفارة . والثالث ان يكفر بالصوم دخل
فيه القضاء وإلا فلا لاختلاف الجنس . انتهى

(١) قوله « وأصح الروایتين عن أحمد » أقول : والوجه الوجوب الذي هو
أحد أقوال أحمد ، ووجهه أن المرأة التي هتكت حرمة شهر رمضان بالجماع فوجبت
الكفارة عليها كالرجل ، وذلك لأنها إذا طأعته على الجماع كان كل واحد فاعلا له
ومشاركا فيه ، وإن جاز أن ينفرد أحدهما به إذا استكرهما أو استدخلت ذكره وهو
فأثم فواجب عليه فيه من الكفارة وغير ذلك وجب عليها مثله ، ولذا يجب الحد
عليها كوجوبه عليه وتفطر بهذا الجماع كما يفطر هو ، وتستحق العقوبة عليه في الآخرة
كما يستحقها هو ، وتسمى باسمه فيقال زان وزانية ويسمى جماعا ، وصيغة الفاعل
والمفاعلة في الأصل إنما تكون بين شيئين يفعل كل منهما بصاحبه كما يفعله الآخر به
كالقتال والخصام ، لأنها كفارة فوجبت على كل واحد منهما كالحد فان الحدود
كفارات لأهلها ، وذلك لأن الكفارة ماحية من وجه وزاجرة من وجه وجائزة
من وجه ، والمرأة محتاجة إلى هذه المعاني حسب احتياج الرجل ، ولا يصح التفريق
بأن الكفارة في المال والحد على البدن ، لأن من الكفارة ما هو على البدن وهو
الصيام . وفي المنهاج وشرحه : وفي قول « عليها كفارة أخرى قياساً على الرجل » ، وبهذا
قال القاضي أبو الطيب وهو مروي عن الأئمة الثلاثة لأنها عقوبة فاشتركا فيه كحد
الزنا انتهى . قال القرطبي : اختلفوا في الكفارة هل هي على الرجل على نفسه فقط
أو عليه وعليها إذ عليه كفارتان عنه وعنهما ، أو عليه عن نفسه وعليها عنها ، وليس

الشافعي من قوله . ثم اختلفوا : هل هي واجبة على الزوج لا لتلاق المرأة ، أو هي كفارة واحدة تقوم عنهما جميعاً ^(١) ؟ وفيه قولان مخرجان من كلام الشافعي . واحتج الذين لم يوجبوا عليها الكفارة بأمور . منها : ما لا يتعلق بالحديث . فلا حاجة بنا إلى ذكره .

والذي يتعلق بالحديث من استدلالهم أن النبي ﷺ لم يعلم المرأة بوجوب الكفارة عليها ، مع الحاجة إلى الإعلام . ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة . وقد أمر رسول الله ﷺ أنيساً أن يغدو على امرأة صاحب العسيف ^(٢) ، فإن

في الحديث ما يدل على شيء من ذلك ^(١) لأنه ساكت عن المرأة وقد ألم بها الشارح (١) قوله . أو هي كفارة واحدة تقع عنهما ، أقول : ووجه ذلك إنما وجبت للإصابة والوقوع على المرأة وجماعها ، والجماع إنما يفعله الرجل وحده وإنما المرأة ممكنة من الفعل وعمل له والكفارة لم توجب ذلك . ولأن الجماع فعل واحد لا يتم إلا بهما فأجزأت فيه كفارة واحدة ، ولأنه حق مالي يجب بالوطء فاخص بوجوبه الواطئ . كالمهر في وطء الشبهة ، وهذا لأن الأصل فعل الرجل والمرأة محل لفعله فاندرج فعلها في فعله وصار تبعاً له كما تدخل دية الأطراف في النفس

(٢) قوله . وقد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنيساً أن يغدو على صاحبة العسيف ، أقول : يأتي الحديث في كتاب الحدود ، وهو ثانی أحاديثه ويأتي الكلام عليه . وإنما أراد المورّد له هنا الاستدلال بأنه لو وجب على المرأة كفارة لأعلمها صلى الله عليه وآله وسلم كما أمر في قصة العسيف بإقامة الحد على المرأة إن اعترفت . فلو كان وجوب الكفارة هنا لازماً لذكره كما ذكر الحد هناك . وأجيب بالفرق بينهما فإن في قصة العسيف حضر زوج المرأة وكان عن حكمها فلما حضر أبو العسيف سئل عن حكم ابنه ، ثم حكم الرجل في هذه القصة كان مخالفاً لحكم المرأة ، فإن أحدهما كان

(١) قلت من الواضح شرعاً أن المرأة كالرجل في الكفارات وفي الحدود وغيرها من التكاليف ، إلا إذا أكرهت فكفارتها على المكروه لقوله ﷺ « عني لأمتي عن الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه » .

اعترفت رجماً . فلو وجبت الكفارة على المرأة لأعلمها النبي ﷺ بذلك ، كما في حديث أنيس

والذين أوجبوا الكفارة أجابوا بوجوه :

أحدها أنا لا نسلم الحاجة إلى إعلامها . فانها لم تعترف بسبب الكفارة . وإقرار الرجل عليها لا يوجب عليها حكماً . وإنما تمس الحاجة إلى إعلامها إذا ثبت الوجوب في حقها ولم يثبت على ما بيناه

وثانيها : أنها قضية حال ، يتطرق إليها الاحتمال . ولا عموم لها . وهذه المرأة يجوز أن لا تكون ممن تجب عليها الكفارة بهذا الوطء : إما لصغرها ، أو جنونها ، أو كفرها ، أو حيضها ، أو طهارتها من الحيض في أثناء اليوم ^(١)

واعترض على هذا بأن علم النبي ﷺ بحيض امرأة أعرابي لم يعلم عصره حتى أخبره به مستحيل . وأما العذر بالصغر والجنون والكفر والطهارة من الحيض فكلها أعذار تنافي التحريم على المرأة ، وينافيها قوله فيما رووه « هلكت ، وأهلكت » ^(٢) ،

الرجم وحده الجلد فلم يكن بيان أحدهما بياناً للآخر . ثم الحد حق لله يجب على الإمام استيفاؤه بخلاف الكفارة فانها حق فيما بين العبد وبين الله تعالى

(١) قوله « وهذه المرأة يجوز - إلى قوله - إما لصغرها الخ » أقول : هذه هي الاحتمالات التي تطرق إلى المرأة ، ومراد المجيب أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم بأن هذه الاحتمالات التي لا توجب على المرأة كفارة فلم يبين ذلك لعلمه بعدم وجوبها ، فقد أجاد الشارح في رد هذا

(٢) قوله « وينافيها قوله فيما رووه » أقول : وذلك لأنها إذا كانت بأى تلك الصفات فلا إهلاك إذ لا إثم ولا كفارة ، قال ابن حجر في الفتح قوله « وأهلكت » تنبيه على أنه أكرهها ، ولو لا ذلك لم يكن مهلكاً لها . قلت : ولا يلزم من ذلك تعدد الكفارة ، بل لا يلزم من قوله « وأهلكت » إيجاب الكفارة عليها ، بل يحتمل أن يكون قوله « هلكت ، أى أئمت » وأهلكت ، أى كنت سبياً في تأثيم من طأوعتى إذ واقعته ، ولا ريب في حصول الإثم على المطاوعة ، ولا يلزم من ذلك إثبات

وجودة هذا الاعتراض موقوفة على صحة هذه الرواية (١)

ونالها : أنا لا نسلم عدم بيان الحكم . فان بيانه في حق الرجل بيان له في حق المرأة ، لاستوائهما في تحريم الفطر ، وانتهاك حرمة الصوم ، مع العلم بأن سبب إيجاب الكفارة هو ذلك . والتتبع على الحكم في حق بعض المكلفين كاف عن ذكره في حق الباقي . وهذا كما أنه عليه السلام لم يذكر إيجاب الكفارة على سائر الناس غير الأعرابي ، لعلمهم بالاستواء في الحكم . وهذا وجه قوى

وانما حاولوا التعليل عليه بأن يبنوا في المرأة معنى يمكن أن يظن بسببه اختلاف حكمها مع حكم الرجل ، بخلاف غير الأعرابي من الناس . فانه لا معنى يوجب اختلاف حكمهم مع حكمه . وذلك المعنى الذى أبدوه في حق المرأة هو أن مؤن النكاح لازمة للزوج كالمهر وثمن ماء الفسل عن جماعه ، فيمكن أن يكون هذا منه (٢)

الكفارة ولا نفيا . هـ . قلت : ولا يعزب عنك أن الذى جعله احتمالا متعين . وليس المراد سواه ، فان الأعرابي حين جاء مستفتيا وقال : هلكت وأهلك ، لم يكن عنده علم بما يلزمه من الكفارة قطعاً ، ولذا جاء يستفتى ، ولا علم بالكفارة إلا من جوابه صلى الله عليه وآله وسلم عن سؤاله ، وإنما قد علم إتيانه أهله في نهار رمضان عمداً لعلمه بأن الجماع محرم مفطر في نهار رمضان

(١) قوله : وجودة هذا الاعتراض موقوفة على صحة هذه الرواية ، أقول : بل لا جودة له على تقدير صحتها ، فان مراده أهلكت بتأني من واقعته لا بإيجاب الكفارة عليها ، إذ لا علم له بوجودها كما قررناه آنفاً . نعم إذا قيل بأن تأنيمه إياها يوجب عليها ما لزمها من الحكم الشرعى الذى يجيب به النبي صلى الله عليه وآله وسلم سؤاله ، لكننا دعوى أخرى . وأما صحة هذه الرواية فانه قال البيهقي : إنه ألف الحاكم في بطلانها ثلاثة أجزاء ، وأطال الحافظ ابن حجر في بيان بطلانها

(٢) قوله : فيمكن أن يقال هذا منه ، أقول : وهذا يحتمل أنهم أرادوا أنه يجب على الزوج كفارة مستقلة عنها ، ويحتمل أن المراد أن كفارته وقعت عنهما ، وقد سلف بيان القولين

وأيضاً : فجعلوا الزوج في باب الوطء هو الفاعل المنسوب إليه الفعل ، والمرأة محل . فيمكن أن يقال : الحكم مضاف إلى من ينسب إليه الفعل ، فيقال واطئ . ومواقع . ولا يقال للمرأة ذلك ، وليس هذان بقويين ، فإن المرأة يحرم عليها التمكن . وتأثم به إثم مرتكب الكبائر ، كما في الرجل . وقد أضيف اسم الزنا إليها في كتاب الله . تعالى . ومدار لإيجاب الكفارة على هذا المعنى

المسألة الرابعة عشرة : دل الحديث بنصه على إيجاب التابع في صيام الشهرين وعن بعض المتقدمين أنه خالف فيه

المسألة الخامسة عشرة : دل الحديث على أنه لا مدخل لغير هذه الخصال في هذه الكفارة . وعن بعض المتقدمين أنه أدخل البدنة فيها عند تعذر الرقة ، وورد ذلك في رواية عطاء عن سعيد . وقيل : إن سعيداً أنكر روايته عنه ^(١)

باب الصوم في السفر

١٨١ — الحديث الأول : عن عائشة رضي الله عنها « أن حمزة بن عمرو

الأسلمي قال للنبي ﷺ : أأصوم في السفر ؟ - وكان كثير الصيام - فقال : إن

(١) قوله « وورد ذلك في رواية عطاء عن سعيد ، أقول : أي سعيد بن المسيب ، والمراد ما وقع في الموطأ عند مالك عن عطاء الخراساني عنه ، وهو مع إرساله قد رده سعيد بن المسيب وكذب من نقله عنه ، كما روى سعيد بن منصور عن ابن علية عن خالد الحذاء عن القاسم بن عاصم قلت لسعيد بن المسيب : ما حديث حديثناه عطاء الخراساني عنك في الذي وقع على امرأته في رمضان أن يعتق رقبة أو يهدي بدنة ؟ فقال : كذب . وذكر ابن عبد البر أن عطاء لم ينفرد بذلك فقد ورد من طريق مجاهد عن أبي هريرة موصولاً ، ثم ساقه بإسناده لكنه من رواية ليث بن أبي سليم عن مجاهد ، وليث ضعيف ، وقد اضطرب في روايته سنداً ومتافلاً حجة فيه ، فهذا ما أشار إليه المحقق من الرواية وإنكارها

شِئْتَ فَصُمْ ، وَإِنْ شِئْتَ فَأَفْطِرْ .

في الحديث دليل على التخيير بين الصوم والفطر في السفر . وليس فيه تصريح بأنه صوم رمضان . وربما استدل به من يجيز صوم رمضان في السفر فتعوا الدلالة من حيث ما ذكرناه ، من عدم الدلالة على كونه صوم رمضان ^(١)

١٨٢ - الحديث الثاني : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : « كُنَّا

نُسَافِرُ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ ، فَلَمْ يَعِْبِ الصَّائِمَ عَلَى الْمَفْطِرِ . وَلَا الْمَفْطِرُ عَلَى الصَّائِمِ ، وَم_____ ذَا أَقْرَبَ فِي الدَّلَالَةِ ^(٢) »

(١) (باب الصوم في السفر - الحديث الأول) من أحاديث باب الصوم في السفر قوله « من عدم الدلالة على كونه صوم رمضان ، أقول : هو بدل من ما في قوله « من حيث ما ذكرناه ، أو بيان لها أو لضمير ذكرها ، ونقل الحافظ ابن حجر كلام الشارح ثم قال : وهو كما قال بالنسبة إلى سياق حديث الباب . لكن في رواية مراوح التي ذكرها عند مسلم أنه قال : يا رسول الله أجد في قوة على الصيام في السفر فهل على جناح ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « هي رخصة من الله ، فمن أخذ بها فحسن ، ومن أحب أن يصوم فلا جناح عليه ، وهذا يشعر بأنه سأل عن صيام الفريضة ، وذلك أن الرخصة إنما تطلق في مقابل ما هو واجب . وأصرح من ذلك ما أخرجه أبو داود والحاكم من طريق محمد بن حمزة بن عمرو عن أبيه أنه قال : يا رسول الله إني صاحب ظهر أعالجه أسافر وأكرهه ، وربما صادفني هذا الشهر - يعني رمضان - وأنا أجد القوة عليه وأجدني أن أصوم أهون علي من أن أؤخره فيكون ديني على ، فقال : أي ذلك شئت يا حمزة . انتهى

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث باب الصوم في السفر قوله « أقرب في الدلالة ، أقول : فيه تسامح ، إذ دلالة في الأول على ما قرره الشارح من أنه اسم التفضيل مجرد عن الزيادة

على جواز صوم رمضان في السفر^(١)، من حيث إنه جعل الصوم في السفر بعرض كونه يعاب على عدمه^(٢)، بقوله « فلم يعب الصائم على المفطر ولا المفطر على الصائم »

(١) قوله « على جواز صوم رمضان في السفر » أقول : يشير بالجواز إلى خلاف بين الصحابة ، فقال جماعة لا يجوز ، وإن صام رمضان في السفر قضاء في الحضر ، فعن محرز بن أبي هريرة قال : سمعت رمضان في السفر فأمرني أبو هريرة أن أعيد في أهلي . وعن عمرو بن دينار قال : سمعت رجلاً من بني تميم يحدث عن أبيه أنه صام رمضان في السفر فأمره عمر أن يقضيه . وعن عمار مولى بني هاشم عن ابن عباس « فمن صام رمضان في السفر لا يجزيه » رواه أبو اسحق الشالنبي ذكره ابن تيمية في شرح العمدة كتاب في فقه الحنابلة^(١) وقال فيه : إن الفطر أفضل لأنه جائز بلا خلاف من غير كراهة ، والصوم قد كرهه جماعة من الصحابة وأمروا بالقضاء ، ولأن الفطر أيسر والله يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ويجب أن تؤتي رخصه ، وروى أبو سعيد الأشج عن ابن عباس أنه سئل عن الصوم في السفر فقال : عسر ويسر ، نأخذ بيسر الله . وقد صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم « إذا مرض العبد أو سافر يقول الله للملائكته : اكتبوا لعبدي ما كان يعمل وهو صحيح مقيم » رواه البخاري ، فإذا سافر في رمضان وأفطر كتب له صوم رمضان ، ثم إذا قضاها كتب له صوم القضاء فلا يكون في الصوم زيادة فضل

(٢) قوله « بعرض كونه يعاب » أقول : العرض بضم المهملة وسكون الراء الجانب ، أي بجانب كونه يعاب ، ولا خفاء أن فعله كذلك دال على أنه كان عند أنس مظنة للعب إفتاراً وصوماً ، وقوله « على نفي ذلك » عبارة قلقه كأنه حذف من الكلام شيء أي فدل على نفي ذلك بقوله

(١) قلت : هو شرح على عمدة الفقه للشيخ الموفق صاحب المغني ، وشرح شيخ الاسلام لم نره ، غير أنه ذكره الشيخ عبد القادر بدران في كتابه « المدخل » أنه رأى منه الجزء الأول إلى باب الأذان

وذلك ^(١) إنما هو في الصوم الواجب . وأما الصوم المرسل ^(٢) فلا يناسب أن يعاب . ولا يحتاج إلى نفي هذا الوم فيه

* * *

١٨٣ — الحديث الثالث : عن أبي الدرداء ^(٣) رضى الله عنه قال :
« خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ . فِي حَرٍّ شَدِيدٍ ^(٤) ، حَتَّى إِنْ
كَانَ أَحَدُنَا لَيَضَعُ يَدَهُ عَلَى رَأْسِهِ مِنْ شِدَّةِ الْحَرِّ . وَمَا فِينَا صَائِمٌ إِلَّا رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ ، وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ ،

(١) قوله « وذلك » أقول : أى عاب أحدهما على الآخر إما لأن من صام كان له قوة عليه فلا يلام ومن أفطر كان محتاجا إليه فلا يلام ، وإما لأن إفطار رمضان مظنة العيب وصومه في السفر مظنة ذلك مع معرفة الحكم فيه من الآية وقوله (يريد الله بكم اليسر) بعد ذكر الرخصة في الفطر في السفر والقضاء في الحضر

(٢) قوله « أما الصوم المرسل » أقول : أى المرسل من الوجوب بل هو أعذر
(٣) (الحديث الثالث) من أحاديث باب صوم السفر قال « أبو الدرداء »
أقول : اختلف في اسمه اختلافا كثيرا ، وهو أنصارى خزرجى صحابى جليل مشهور بكنيته ، تأخر إسلامه عن أول الهجرة وأسلم يوم بدر وحسن إسلامه . سكن دمشق وولاه معاوية القضاء بها ، ومات سنة اثنتين وثلاثين ، وهذا الحديث في مسلم لأبي الدرداء ، وفي البخارى نسبة لأم الدرداء

(٤) قوله « في حر شديد » أقول : لفظ مسلم . ولفظ البخارى « في بعض أسفاره في يوم حار » قال ابن العطار وابن الملقن : إن هذه القصة كانت في غزاة بدر لأن أسفاره صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن شئ منها في رمضان إلا هي . وتعقب بأن أبا الدرداء أسلم في غزوة بدر ، وظاهر قوله « خرجنا أنه كان مسلماً يومئذ » قلت : إن كان إسلامه قبل خروجهم فلا تعقب . وجزم ابن العماد أنها غزوة

وهذا تصريح بأن هذا الصوم وقع في رمضان ، ومذهب جمهور الفقهاء صحة صوم المسافر . والظاهرية خالفت فيه - أو بعضهم - بناء على ظاهر لفظ القرآن ^(١) من غير اعتبار للإضمار ^(٢) . وهذا الحديث يرد عليهم

* * *

١٨٤ - الحديث الرابع : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال :
كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي سَفَرٍ ، فَرَأَى زِحَامًا وَرَجُلًا قَدْ ظَلَّلَ عَلَيْهِ . فَقَالَ
مَا هَذَا ؟ قَالُوا : صَائِمٌ . قَالَ : لَيْسَ مِنَ الْبِرِّ الصِّيَامُ فِي السَّفَرِ ^(٣) ،
وَفِي لَفْظٍ لِمُسْلِمٍ ^(٤) : عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ ،

الفتح ، وهو خطأ قطعاً ، لأن عبد الله استشهد بموته قبل ذلك ، يريد عبد الله بن رواحة ، وقد وقع ذكره في الحديث

(١) قَوْلُهُ : بِنَاء عَلَى ظَاهِر لَفْظِ الْقُرْآنِ ، أَقُولُ : يَعْنِي قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ فَمَنْ كَانَ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ ﴾ أَي عَلَيْهِ عِدَّةٌ ، أَوْ فَالْوَاجِبُ عِدَّةٌ . وَهَذَا رَأَى مِنْ قَدَمِنَا ذَكَرَهُمُ مِنَ الْقَائِلِينَ بِأَنَّهُ يَقْضَى مِنْ صَامٍ فِي السَّفَرِ وَأَنَّهُ لَا يَجْزِيهِ صَوْمُهُ (٢) قَوْلُهُ : مِنْ غَيْرِ اعْتِبَارٍ لِلْإِضْمَارِ ، أَقُولُ : التَّقْدِيرُ فَانْطَرَفَعِدَّةٌ ، وَدَلِيلُ الْإِخْفَاءِ حَدِيثُ أَبِي الدَّرْدَاءِ هَذَا

(٣) (الْحَدِيثُ الرَّابِعُ) قَالَ : « كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِخ »
أَقُولُ : هَذَا اللَّفْظُ الَّذِي سَرَدَهُ الْمُصَنِّفُ لَفْظُ الْبُخَارِيِّ ، وَلَفْظُ مُسْلِمٍ غَيْرُهُ

(٤) قَالَ : وَلِمُسْلِمٍ ، أَقُولُ : ظَاهِرُهُ أَنَّ مُسْلِمًا أَخْرَجَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ عَلَى شَرْطِهِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ، فَانَّهُ قَالَ بَعْدَ إِخْرَاجِهِ الْحَدِيثِ : قَالَ سَعْدٌ : كَانَ يَبْلُغُنِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ أَنَّهُ كَانَ يَزِيدُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ : عَلَيْكُمْ بِرُخْصَةِ اللَّهِ الَّتِي رَخَّصَ لَكُمْ ، قَالَ فَلَمَّا سَأَلْتُهُ قَالَ لَمْ يَحْفَظْهُ . قُلْتُ : قَدْ أَخْرَجَهَا النَّسَائِيُّ بِهَا

أخذ من هذا : أن كرامة الصوم في السفر لمن هو في مثل هذه الحالة ، ممن يجهد الصوم وبشق عليه ، أو يؤدي به إلى ترك ما هو أولى من القربات ^(١) . ويكون قوله : ليس من البر الصيام في السفر ، منزلاً على مثل هذه الحالة ^(٢) . والظاهرية المانعون من الصوم ————— وم في السفر يقولون : إن اللفظ عام .

(١) قوله : أو يؤدي إلى ترك ما هو الأولى ، أقول : سيأتي بيانه في الحديث الذي بعد هذا

(٢) قوله : منزلاً على هذه الحال ، أقول : هذا الجمع بين هذا الحديث والحديث السابق عن أنس أشار إليه البخاري في ترجمته ، قال ابن حجر في الفتح : وما أشار إليه من اعتبار المشقة يجمع بين حديث الباب والذي قبله . ثم ذكر الخلاف في المسألة ، إلا أنه قد رد هذا من قال بتحريم الصوم أو كراهته بأن التظليل على الرجل الصائم لا يدل على أنه للمشقة التي تضره حتى يجب معها الإطعام ، ولأنه لو كان ذلك لأجل المشقة خاصة لكان الصوم إنمأً ولقيل إن من الإثم الصوم في السفر ، فإن نفي البر ليس يلزم منه وجود الإثم ، لأن بينهما مرتبة ثالثة ، ولأنه قد قال في الحديث : عليكم برخصة الله التي رخص لكم فاقبلوها ، والرخصة عامة لجميع الناس ، ولأنه لو كان الصوم مظنة المشقة فيه لبين أن لا بر في الصوم ، لاضائه إلى هذا الضرر ، وإن تخلف عنه في بعض الصور . وأيضاً فقد روى ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم : إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يكره أن تؤتى معصيته ، رواه أحمد وابن خزيمة في صحيحه ، وروى ابن أبي شيبة عن محمد بن المنكدر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى فريضته ، وعن ابن مسعود قال : إن الله يحب أن تؤتى رخصه كما يحب أن تؤتى عزائمه ، وعن ابن عباس وابن عمر قالوا : إن الله يحب أن تؤتى مياسره كما يحب أن تؤتى عزائمه ، روى الجميع ابن سيد ^(٣) وقال صلى الله عليه وآله وسلم : خياركم من قصر الصلاة في السفر وأفطر ، رواه سعيد بن منصور والأثرم وغيرهما ، وقدمنا

(١) كذا ، وفي الأصل الذي نطبع منه تحريف كثير

والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب^(١). ويجب أن تنبه للفرق بين دلالة السياق والقرائن الدالة على تخصيص العام ، وعلى مراد المتكلم ، وبين مجرد ورود العام على سبب ، ولا تجرهما مجرى واحدًا . فإن مجرد ورود العام على السبب لا يقتضى التخصيص به . كقوله تعالى ﴿ المائدة ٣٨ : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ﴾ بسبب سرقة رداء صفوان^(٢) . وأنه لا يقتضى التخصيص به بالضرورة والإجماع^(٣) .

حديث « إذا مرض العبد أو سافر ، الحديث وغيره من الأحاديث ، وأقل أحوال ما ذكر أنه دال على الكراهة الشديدة للصوم في السفر ، وأما صيامه صلى الله عليه وآله وسلم فيه فقد كان آخر أسفاره في رمضان ، ثم انه أفطر وأمر بالإفطار وسمى من لم يفطر بالعصاة

(١) قوله « لا بخصوص السبب » ، أقول : العموم نص في البر والصيام ، إذ كل منهما اسم جنس معروف باللام ، وهو من صيغ العموم ، فدل على انتفاء كل بر عن كل صيام في السفر ، وهو مراد الظاهري . وأجيب بأنه ورد العام هنا أى أطلقه الشارع لأجل سبب خاص هو صيام الرجل الذى ازدحم عليه وظلل ، قال الظاهري العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فلا يختص به

(٢) قوله « بسبب سرقة رداء صفوان » ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه مالك والشافعي واللفظ له أن صفوان بن أمية نائم في المسجد فتوسد رداءه ، فجاء سارق فأخذه من تحت رأسه ، فأخذ صفوان السارق فجاء به إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقطع يده . . الحديث . ولم أر في أسباب النزول أن الآية نزلت في قصة صفوان ، ولا ذكره في الدر المنثور مع سعة نقله للماثور

(٣) قوله « بالضرورة والإجماع » ، أقول : المراد الضرورة الشرعية ، وذلك لأنه علق الحكم وهو الأمر بالقطع على وصف السرقة لمستوجبها وتعليق الحكم على الوصف المشعر بالعلية^(١) يوجد بوجودها ، وأما « ليس من البر الصيام في السفر » فلم يعلق على وصف يشعر بالعلية ، إنما تصيدت العلة أنها المشقة بقربة المقام ، فهذا فارق بين الآية والحديث

أما السياق والقرائن فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه . وهي المرشدة إلى بيان المجملات ، وتعيين المحتملات ، فاضبط هذه القاعدة ^(١) فإنها مفيدة في مواضع لا تحصى . وانظر في قوله عليه السلام : ليس من البر الصيام في السفر ، مع حكاية هذه الحالة ^(٢) من أى القيلين هو ؟ فنزله عليه

(١) قوله : فاضبط هذه القاعدة ، أقول : تقدم للتحقق قبل هذا في شرح حديث أبي سعيد في الثاني من أحاديث باب الزكاة وقال : إن دلالة السياق لا يقام عليها دليل ، وإن الناظر يرجع إلى ذوقه والمناظر إلى إنصافه ودينه . ومثله ما ذكره في شرح الإمام فانه قال عند تكلمه على فوائد أن الماء لا يجنب فقال : الحادية عشرة أن ما دل على أنه لا يحصل له منع بسبب الجنابة في التطهير وإن كان اللفظ إذا حمل على المعنى أعم من هذا ، وهذا من باب تخصيص العموم بالسياق لا من باب تخصيص العموم بالسبب ، وبينهما فرق نافع في مواضع انتهى . وذكر السيد الإمام محمد بن إبراهيم في تنقيح الأنظار نقلا عن ابن الخطيب الرازى ما لفظه : وقد ذكر الرازى في المحصول أن العلم بمقصود المتكلم إنما يحصل بالقرائن لأن أصرح الالفاظ النص وهو محتمل لأمور كثيرة من التجوز والاشتراك والإضمار والتخصيص وغير ذلك وغاية ما يقول المستدل أن هذه الأمور متتفية من النص ، لكن دليله على ذلك عدم الوجدان وهو ظنى . وأجاب عن هذا بأننا قد نعلم بعض المقاصد بالضرورة الصادرة عند القرائن التي لا ترتفع بالشك ، قال السيد محمد : ومثال ذلك قوله تعالى ﴿ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ ﴾ فانا نعلم بالقرائن أن هذا تهديد لا إباحة ، وإن كان لفظه يحتمل الإباحة . انتهى

(٢) قوله : مع حكاية هذا الحال ، أقول : وهو ما اتفق للرجل من المشقة الباعثة على صدور هذا اللفظ عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، فكأنه قال : هذا الصوم ليس من البر ، لكن قوله صلى الله عليه وآله وسلم : عليكم برخصة الله ، بعد ذلك حث على إتيان الرخصة ، إلا أن الشارح قيد هذا الحث بأنها إذا دعت الحاجة إلى الرخصة ، وهو يناسب قول الأصوليين في رسمها : إنها ما أبيع للعذر مع بقاء المحرم

وقوله «عليكم برخصة الله التي رخص لكم، دليل على أنه يستحب التمسك
بالرخصة إذا دعت الحاجة إليها، ولا تترك^(١) على وجه التشديد على النفس والتتبع
والتمعق

• • •

١٨٥ — الحديث الخامس : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال «كُنَّا
مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فِي السَّفَرِ فَمِنَّا الصَّائِمُ، وَمِنَّا الْمُفْطِرُ. قَالَ : فَزَلْنَا مَنَزِلًا فِي يَوْمٍ
حَارٍّ، وَأَكْثَرْنَا ظِلًّا صَاحِبُ الْكِسَاءِ^(٢) وَمِنَّا مَنْ يَثْقِي الشَّمْسَ بِيَدِهِ. قَالَ :
فَسَقَطَ الصَّوَامُ، وَقَامَ الْمُفْطِرُونَ فَضَرَبُوا الْأُبْنِيَّةَ وَسَقَوْا الرَّكَّابَ. فَقَالَ رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ : ذَهَبَ الْمُفْطِرُونَ الْيَوْمَ بِالْآخِرِ ،

(١) قوله « ولا تترك » أقول : أى الرخصة تشديداً على النفس وتنظماً
وتعمقاً ، والتتبع كما فى القاموس التعمق قال : وتتبع فى الكلام تعمق وغالى وتأانق
انتهى ، فهو يرادف التعمق كأنه فسر التعمق بالمبالغة ، ويظهر من كلام المحقق أنه
يقصر هذا العام على سببه للقرائن الحادة به ، فيحتمل أنه يريد أنه خاص بذلك الرجل
وهو بعيد ، لكن قال القاضى نقلاً عن الإمام المازرى ما لفظه : أما احتجاج المخالف
بهذا على أن الصوم لا يجزئ فى السفر فأنا نقول : إنه عموم خرج على سبب ، فإن
قلنا بقصره على سببه كما ذهب إليه بعض أهل الأصول لم تكن فيه حجة ، وإن لم نقل
بذلك فيحتمل أن يكون المراد به إن كان على مثل حال ذلك الرجل وبلغ به الصوم إلى
مثل ذلك المبلغ ، ويحمل على ذلك بالدليل الذى قدمنا من فضيلة الصوم انتهى .
فكلام المحقق يحتمل الأمرين ، والاحتمال الثانى هو المتعين لجزمهم بأن حكمه عام ،
وأن من شق عليه الصوم فصومه ليس بالبر

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب صوم فى السفر قال : «وأكثرنا
ظلاً صاحب الكساء » أقول : كأنه المراد فى حال السير فليست لهم محفات

أما قوله «فما الصائم ومنا المفطر» فدليل على جواز الصوم في السفر. ووجه الدلالة تقرير النبي ﷺ للصائمين على صومهم

وأما قوله ﷺ «ذهب المفطرون اليوم بالأجر» ففيه أمران: أحدهما أنه إذا تعارضت المصالح قدم أولاها وأقواها ^(١). والثاني: أن قوله عليه السلام «ذهب المفطرون اليوم بالأجر» فيه وجهان، أحدهما: أن يراد بالأجر أجر تلك الأفعال التي فعلوها ^(٢)، والمصالح التي جرت على أيديهم، ولا يراد بطلاق الأجر على سبيل العموم. والثاني: أن يكون أجرهم قد بلغ في الكثرة بالنسبة إلى أجر الصوم مبلغاً ينغمر فيه أجر الصوم، فتحصل المبالغة بسبب ذلك. ويجعل كأن الأجر كله للمفطر. وهذا قريب مما يقوله بعض الناس في إحباط الأعمال الصالحة ببعض الكبائر ^(٣)، وأن ثواب ذلك العمل صار مغموراً جداً بالنسبة إلى ما يحصل من

وشقادات بدليل قوله «فضربوا الأبنية» فإنه دال على أن لهم ظلاً حال النزول غير الكساء. ويحتمل أن الأكثر ليس لهم ظل إلا الأكسية، والأقل لهم أبنية من شعر ونحوها

(١) قوله «قدم أولاها وأقواها» أقول: ومصلحة الإفطار قد ظهرت أولويتها، فإنها نفع تعدى إلى نفع النفس والغير، بخلاف الصوم فليس فيه إلا الأول، وكان عطف أولاها تأكيداً فقد فاز المفطرون بالإتيان بالأولى

(٢) قوله «أجر تلك الأفعال التي فعلوها» أقول: هذا معلوم أنهم اختصوا بفعلها وأجرها فالتعويل على الوجه الثاني، والمراد أنهم ذهبوا بالأجر الكامل، والصائمون لهم أجر الصوم بدليل تقريره صلى الله عليه وآله وسلم لهم على صومهم

(٣) قوله «وهذا قريب مما يقوله بعض الناس الخ» أقول: مراده تشبيه هذا بذلك، أي كما أنها تلاشت أجور الصائمين عند أجور المفطرين كما تلاشت ثواب بعض الأعمال الصالحة عند ارتكاب الكبيرة فإن جرماً وإثمها أبطل نفع تلك الطاعة. والحاصل أن هذا من باب ملاحظة الأجر الكامل وعدم الاعتداد بالناقص مبالغة لا حقيقة

عقاب الكبيرة . فكأنه كالمعدوم المحبط ، وإن كان الصوم هنا ليس من المحبطات ، ولكن المقصود التشبيه في أن ما قل جداً قد يجعل كالمعدوم مبالغة . وهذا قد يوجد مثله في التصرفات الوجودية ^(١) ، وأعمال الناس في مقابلتهم حسنات من يفعل معهم منها شيئاً بسيطاً ، ويجعل اليسير منها جداً كالمعدوم بالنسبة إلى الإحسان والإساءة ، كحجامة الأب لولده في دفع المرض الأعظم عنه ، فانه يعد محسناً مطلقاً ، ولا يعد مسيئاً بالنسبة إلى إيلامه بالحجامة ، ليسارة ذلك ^(٢) الألم بالنسبة إلى دفع المرض الشديد

* * *

(١) قوله « في التصرفات الوجودية » أقول : مثل هذا معروف في التخاطب مانوس في الاستعمال وفي الأشعار ، ومنه :

وإذا الحبيب أتى بذنب واحد جاءت محاسنه بألف شفيع

ومنه قوله تعالى ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾ وقد اقتبس من الآية واكتفى من قال :

حسنات الخدم منه قد أطالت حمراق
وإذا ساء فعلاً قلت إن الحسنات ^(١)

(٢) قوله « ليسارة ذلك » أقول : اليسار واليسارة بفتح المثناة التحتية السهولة ، وهذا التمثيل الذي مثل به الشارح يناسب ما سردناه من الأمثلة في ذهاب يسير السيئات عند ذكر الحسنات ، وأما سوق كلامه أولاً فانه ذكر انعدام الحسنة عند عظم السيئة . والكل صحيح في التمثيل

(١) كذا ، وصوابه :

حسنات الخدم منه قد أطالت حمراق
وإذا ساء فعلاً قلت إن الحسنات

١٨٦ - الحديث السادس : عن عائشة رضى الله عنها ^(١) قالت : كان يَكُونُ عَلَى الصَّوْمِ مِنْ رَمَضَانَ ، قَدْ اسْتَطِيعَ أَنْ أَقْضِيَ إِلَّا فِي شَعْبَانَ ،

فيه دليل على جواز تأخير قضاء رمضان ^(٢) في الجملة ، وأنه موسع الوقت ، وقد يؤخذ منه أنه لا يؤخر عن شعبان ^(٣) حتى يدخل رمضان ثان . وأما اختلاف الفقهاء في وجوب الإطعام ^(٤) على من أخر قضاء رمضان حتى دخل رمضان ثان فما لا يتعلق بهذا الحديث ، وقد تبين في رواية أخرى ^(٥) عن عائشة رضى الله عنها أن هذا التأخير كان للشغل برسول الله ﷺ

* * *

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب صوم السفر قال : عن عائشة ، أقول : هذا الحديث لا يطابق ترجمة الباب ، إذ ليس هذا من صوم السفر

(٢) قوله : على جواز تأخير قضاء رمضان ، أقول : بناء على أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان عالماً بتأخير عائشة ذلك

(٣) قوله : قد يؤخذ منه أنه لا يؤخر عن شعبان ، أقول : هذا أخذ بعيد كما أشار إليه بقوله : قد يؤخذ ، وذلك أنه مسكوت عن تأخيره إلى بعد رمضان آخر ، وإنما هو حكاية للواقع ، وكان الأولى أن يقال : لو جاز تأخيره لآخرته عن رمضان لجواز اشتغالها في شعبان

(٤) قوله : في وجوب الإطعام ، أقول : قدمنا الكلام في ذلك وأنه لم يثبت فيه حديث مرفوع ، وفيه آثار موقوفة : أنه يطعم عن كل يوم مسكيناً مع القضاء جبراً لتفريطه

(٥) قوله : في رواية أخرى ، أقول : هي من تمام هذا الحديث ولفظها : لمكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ^(١) ، نسبها في المتن إلى الجماعة ومنهم

(١) أى كانت عائشة رضى الله عنها تؤخر القضاء لمكان رسول الله ﷺ

١٨٧ — الحديث السابع ^(١) : عن عائشة رضى الله عنها : أن رسول الله

ﷺ قال : « مَنْ مَاتَ وَعَلَيْهِ صِيَامٌ صَامَ عَنْهُ وَلِيُّهُ » ^(٢) ،

وَأَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ وَقَالَ : هَذَا فِي الذَّنْرِ ، وَهُوَ قَوْلُ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ

ليس هذا الحديث مما اتفق الشيخان على إخرجه ^(٣) ، وهو دليل بعمومه على أن الولي يصوم عن الميت ، وأن النيابة تدخل في الصوم ، وذهب إليه قوم ^(٤) ، وهو

الشيخان إلا أنها في مسلم دون البخارى ، إلا أن الحافظ ابن حجر ضعف هذه الزيادة وقال : مما يدل على ضعفها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقسم لنفسائه ، وكان يدنو من المرأة في غير نوبتها فيقبل أو يلمس من غير جماع ، فليس في شغلها شيء من ذلك مما يمنع الصوم ، اللهم إلا أن يقال كانت لا تصوم إلا باذنه ولم يكن يأذن لاحتمال الاحتياج إليها إذا ضاق الوقت أذن لها . انتهى

(١) (الحديث السابع) من أحاديث باب صوم السفر ، وهو في عدم مطابقة ترجمة الباب كالذى قبله

(٢) قال : صام عنه وليه ، أقول : هو خبر في معنى الأمر ، من باب قوله (يرضعن أولادهن) بعد قوله (والوالدات) أى فليصم عنه وليه ، ويأتى بحث الشارح فيه

(٣) قوله : ليس هذا الحديث مما اتفق الشيخان على إخرجه ، أقول : راجعت الصحيحين فإذا هو فيهما ، وقال الزركشى : ليس كما قاله الشيخ - يريد الشارح - فقد أخرجه البخارى ومسلم جميعاً كما بينه عبد الحق في الجمع بين الصحيحين ، وكذا ذكره صاحب المتقى ، ولعل الواقع في شرح العبدية تحريف ، وكأنه قال : هذا الحديث مما اتفق على إخرجه لأن المصنف قال وأخرجه أبو داود وأراد الشيخ أن يبين أنه في الصحيحين كما هو شرط المصنف . انتهى

(٤) قوله : وذهب إليه قوم ، أقول : قال الحافظ في الفتح وقد اختلف السلف في هذه المسألة فأجاز الصوم عن الميت أصحاب الحديث ، وعلق الشافعى في القديم

قول قديم للشافعي . والجديد الذى عليه الا كثرون عدم دخول النيابة فيه لأنها عبادة بدنية ^(١) . والحديث لا يقتضى التخصيص بالنذر ، كما ذكر أبو داود عن أحمد ابن حنبل ^(٢) . نعم قد ورد فى بعض الروايات ^(٣) ما يقتضى الإذن فى الصوم عن من مات وعليه نذر بصوم . وليس ذلك بمقتضى للتخصيص بصورة النذر ^(٤) . وقد تكلم

القول به على صحة الحديث كما نقله البيهقي عنه فى المعرفة . وهو قول أبى ثور وجماعة من محدثى الشافعية ، وقال البيهقي فى الخلافات : هذه المسألة ثابتة ولا أعلم خلافاً بين أهل الحديث فى صحتها فوجب العمل بها . ثم ساق سنده إلى الشافعي قال : كل ما قلت وصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خلافه نخذوا بالحديث ولا تقلدوني . انتهى . قلت وقد قدمنا أن هذا الذى قاله الشافعي يقوله كل مؤمن ، وأن من قلده الشافعي فى مثل هذا فليس مقلداً له لأنه قد تبرأ من تقليدهم إياه . ولا هو قائل بالحديث فهو مقلد لهواه

(١) قوله : « لأنها عبادة بدنية » أقول : يأتى تمام كلامهم أنها لا تدخلها النيابة فى الحياة فكذلك بعد الموت

(٢) قوله « عن أحمد بن حنبل » أقول : ومثله قال الليث وإسحق وأبو عبيد

(٣) قوله « نعم قد ورد فى بعض الأحاديث » أقول : وهو ما أخرجه الشيخان عن ابن عباس « إن امرأة قالت : يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها نذر فأصوم عنها ؟ قال : أ رأيت لو كان على أمك دين فقضيتيه أ كان يؤدى ذلك عنها ؟ قالت : نعم . قال : فصومي عن أمك »

(٤) قوله « وليس ذلك بمقتضى للتخصيص بصورة النذر » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إن أحمد ومن معه حملوا العموم الذى فى حديث عائشة رضى الله عنها على المقيد فى حديث ابن عباس ، وليس بينهما تعارض حتى يجمع بينهما ، فحديث ابن عباس صورة مستقلة سأل عنها من وقعت له ، ويأتى للشارح الكلام فى ذلك فى شرح حديثه . وأما حديث عائشة فهو تقرير قاعدة عامة ، وقد وقعت الإشارة فى حديث ابن عباس إلى نحو هذا العموم حيث قيل فى آخره « فدين الله أحق أن يقضى » انتهى

الفقهاء في أن المعتد ————— بر في الولاية

ثم ذكر أن المالكية أجابوا عن حديث الباب هذا بدعوى همل أهل المدينة كعادتهم ، وأجاب الماوردي عن الحديث بأن المراد صام عنه وليه ، أى فعل عنه ما يقوم مقام الصوم وهو الإطعام ، قال : وهو نظير قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « التراب وضوء المسلم إن لم يجد الماء ، فسمى البديل باسم المبدل عنه ، فكذلك هنا . وأجيب بأنه صرف اللفظ عن ظاهره بغير دليل ، وأما الحنفية فاعتلوا لعدم القول بهذين الحديثين بما روى عن عائشة أنها لما سئلت عن امرأة ماتت وعليها صوم قالت : يطعم عنها . وعن عائشة قالت : لا تصوموا عن موتاكم وأطعموا عنهم ، أخرجه البيهقي ، وبما روى عن ابن عباس قال في رجل مات وعليه رمضان قال : يطعم عنه ثلاثون مسكينا ، رواه عبد الرزاق . وروى النسائي عن ابن عباس قال : لا يصوم أحد عن أحد ، قالوا فلما أفتى ابن عباس وعائشة بخلاف ما روياه دل ذلك على أن العمل على خلاف ما روياه وهذه قاعدة لهم معروفة . إلا أن الآثار المذكورة عن عائشة وعن ابن عباس فيها مقال ، وليس فيها ما يمنع الصيام إلا الأثر الذي عن عائشة وهو ضعيف جداً ، والراجح أن المعتد بما رواه لا بما رآه لا احتمال أن يخالف ذلك الاجتهاد ومستنده فيه لم يتحقق ولا يلزم من ذلك ضعف الحديث عنده وإذا تحقق الحديث لم يترك المحقق للظنون انتهى . وهذا كلام جيد جداً فارق به الحافظ أهل مذهبه كالنووي فإنه قال في المنهاج : فان مات بعد التمكن لم يصم عنه وليه ، وذكر الإطعام . وكذلك الماوردي كما تقدم تأويله الحديث ليوافق جديدي قولي إمامه ، والله البيهقي وحسن نظره وكلامه ، والحافظ تبعه في ذلك . ومن العجب أن أبا العباس ابن تيمية تابع إمامه أحمد وقرر أنه لا يصام عن الميت إلا النذر ، ويطعم عن رمضان . واستدل بقوله تعالى ﴿ وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مساكين ﴾ قال : وهذا أى الميت وعليه رمضان قد أطاق الصوم ولم يصم أداء ولا قضاء فتجب عليه الفدية لظاهر الآية . قال : ثم إن نسخ الأول لا يوجب نسخ الثاني لأنه إنما نسخ التخيير ^(١) وأما وجوب الفدية مع الفطر الذي لا قضاء فيه فلم

(١) قلت : التخيير ليس لصيام الإنسان عن غيره حتى يصح الاحتجاج بهذا على ابن تيمية ، وإنما الآية في صيام الإنسان عن نفسه ، أما الصيام عن الغير فلم يرد دليل صريح بحجب المصير إليه في النذر كما في أبي داود

ما ورد في لفظ الخ ————— بر ،

ينسخ البتة ، لما روى أشعث عن محمد عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من مات وعليه صيام شهر رمضان فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً رواه ابن ماجه والترمذى وقال : لا نعرفه مرفوعاً إلا من هذا الوجه . والصحيح عن ابن عمر موقوف . وأشعث هو ابن سوار ، ومحمد هو ابن أبي ليلى . وذكر روايات عن ابن عباس وابن عمر وعائشة مثل ما رواه الحافظ ابن حجر ثم قال : ولا يخالف لهم في الصحابة . قلت : ولا يخفى ما في كلامه ، فإن أحد القولين في الآية أنه كان أول الأمر التخيير بين الصوم والفدية كما قدمناه ، ثم نسخه قوله تعالى ﴿ فمن شهد منكم الشهر فليصمه ﴾ فنزلت الآية بتعيين الصوم ونسخ الفدية عن الواجب الأداء ، فانما كانت أحد الواجبين ، وبعد نسخها لم يبق لها حكم فائباتها بدلاً عن القضاء لا تدل عليه الآية بوجه من الوجوه ، بل الآية قد عينت القضاء عن كان مريضاً أو على سفر فانه صيام أيام آخر ، وأما من مات فقد تعذر عليه القضاء بموته كصورة النزاع فلا دلالة في الآية على حكمه بنى ولا إثبات إلا بمفهوم الاسم ، وهو أن من لم يكن مريضاً ولا على سفر فليس عليه عدة من أيام آخر ولا غيرها . ومن ثمة قال البعض إن العامد لا قضاء عليه ، وبالجملة لولا حديث : من مات وعليه صوم صام عنه وليه ، لما دل القرآن على أنه يلزم من مات وعليه رمضان شيء . وأما استدلاله بالأحاديث الموقوفة فلا يختص بها عموم حديث عائشة ، إذ لا يخص برأى الصحابي لو ثبت ، على أن في ثبوتها ما تقدم . وإنما أطلنا البحث ليعلم الناظر أن لا يفتر بمحقق ولا يقلد في بحث من الأبحاث محققاً من المحققين ، فقد قوى غرس شجر المذاهب (١)

(١) قلت المحقق ليس بمقلد ، وفرق بين التقليد والاعتداء بالعلماء المحققين كالائمة الأربعة وأتباعهم من أكابر العلماء . والبحث في المسألة هو أن ما أوجبه الله على عباده يفعلونه ما استطاعوا ، وإذا عجزوا بقي إلى وقت الاستطاعة . وذلك كالصلاة والزكاة والصيام والحج ، فهو أن شخصاً أدركه رمضان وهو مريض واستمر معه إلى آخر الشهر ثم مات لم يطالب بقضاء ولا فدية ، قال تعالى ﴿ فاتقوا الله ما استطعتم ﴾ وهذا لم يستطع ، أما لو عوفي بعد رمضان وقدر على القضاء ولم يقض ثم مات فانه يطعم عنه عن كل يوم مسكين ، ولو نذر الصيام والحالة هذه فانه يصوم عنه وليه لقوله ﷺ : من مات وعليه صوم نذر صام عنه وليه ، رواه مسلم

أهو مطلق القرابة ^(١) ، أو بشرط العصوبة ، أو الإرث ؟ وتوقف في ذلك إمام الحرمين وقال : لا نقل عندى في ذلك . وقال غيره من فضلاء المتأخرين : وأنت إذا فحصت عن نظائره ، وجدت الأشبه اعتبار الإرث

وقوله « صام عنه وليه » ، قيل : ليس المراد أنه يلزمه ذلك ، وإنما يجوز ذلك له إن أراد . هكذا ذكره صاحب التهذيب من مصنفي الشافعية . وحكاها إمام الحرمين عن أبيه ^(٢) الشيخ أبي محمد . وفي هذا بحث . وهو أن الصيغة صيغة خبر ، أعني « صام » ، ويمتنع الحمل على ظاهره . فينصرف إلى الأمر . ويبقى النظر في أن الوجوب متوقف على صيغة الأمر المعينة ، وهى « افعل » ، مثلاً ، أو يعمها مع ما يقوم مقامها ^(٣) . وقد يؤخذ من الحديث أنه لا يصوم عنه الأجنبي ، إما لأجل التخصيص ^(٤) ،

في القلوب فتفرعت أغصان الأبحاث عليه

(١) قوله « أهو مطلق القرابة » ، أقول : هذه أقوال ثلاثة : كل قريب ، أو الوارث خاصة ، أو العصبية . والشارح كأنه مال إلى الوارث وأنه الأشبه بقولهم « لكل وارث ولاية » ، وقولهم إنها انتقلت التركة اليه والديون إلى ذمته ، ولم يبين إذا تعدد الوارث هل يلزم كل واحد بقدر ميراثه فيصوم الابن ثلثين والبنت ثلثاً إذا انفردا بالآرث

(٢) قوله « أبيه » ، أقول : أى إمام الحرمين وهو من أئمة العلم والعمل ، قال الحافظ ابن حجر : بل بالغ إمام الحرمين ومن تبعه فادعوا الإجماع على ذلك أى على كون الأمر للوجوب . وفيه نظر لأن بعض الظاهرية أوجبوا فعله لم يعتد بخلافهم على قاعدته . انتهى

(٣) قوله « وما يقوم مقامها » ، أقول : يظهر من تصرفاتهم في الحاق اسم الفعل بفعل الأمر في أحكامه كرويد زيداً أى أروده أنه ليس المراد من الأمر صيغة « افعل » ، فقط بل والفعل المضارع إذا دخلته لام الأمر نحو ليقم زيد ، وبالجملة الملاحظة للبعاني بأى عبارة أوردت إذا أفادت طلب الفعل

(٤) قوله « التخصيص » ، أقول : أى بذكر الولي ، فان تخصيصه بالحكم دال على

مع مناسبة الولاية لذلك ، وإما لأن الأصل : عدم جواز النيابة في الصوم . لأنه عبادة لا تدخلها النيابة في الحياة ، فلا تدخلها بعد الموت كالصلاة . وإذا كان الأصل عدم جواز النيابة وجب أن يقتصر فيها على ما ورد في الحديث ، ويجرى في الباقي على القياس . وقد قال أصحاب الشافعي : لو أمر الولي أجنبياً أن يصوم عنه بأجرة أو بغير أجرة جاز ، كما في الحج . فلو استقل به الأجنبي ^(١) ، ففي إجزائه وجهان : أظهرهما المنع . وأما إلحاق غير الصوم بالصوم قائماً بكونه بالقياس ، وليس أخذ الحكم عنه من نص الحديث

* * *

١٨٨ — الحديث الثامن : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال :

« جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ ، فقال : يا رسولَ الله ، إنَّ أُمِّي ماتَتْ ^(٢) وَعَلَيْهَا صَوْمُ شَهْرٍ ^(٣) ، أَفَأَقْضِيهِ عَنْهَا ؟ فقال : لَوْ كَانَ عَلَى أُمِّكَ ذَيْنِ مَا كُنْتُ قَاضِيَهُ عَنْهَا ؟ قال : نَعَمْ . قال : فَذَيْنُ اللَّهِ أَحَقُّ أَنْ يُقْضَى ،

اعتباره لا أنه تخصيص بالمفهوم إذ هو مفهوم لقب ، وقوله « مع مناسبة الولاية » ذكر لوجه تخصيصه بالحكم

(١) قوله « فلو استقل الأجنبي بذلك » أقول : ذهب بعضهم إلى صحة استقلال الأجنبي بذلك ، قال : وذكر الولي لكونه الغالب ، وظاهر صنيع البخاري اختيار هذا الأخير ، وبه جزم أبو الطيب الطبري وقواه بتشبيهه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك بالدين ، والدين لا يختص بالقريب

(٢) (الحديث الثامن) قال : « إن أمي ماتت » أقول في رواية « إن أختي » وفي أخرى ذات قرابة لها إما أختها وإما ابنتها

(٣) قال « صوم شهر » أقول : وفي رواية « خمسة عشر يوماً » ، وفي أخرى

« شهرين متتابعين » .

وفي رواية «جاءت امرأة إلى رسول الله ﷺ فقالت : يا رسول الله ،
 إن أُمِّي ماتت وَعَلَيْهَا صَوْمُ نَذْرٍ ^(١) . أَفَأَصُومُ عَنْهَا ؟ فقال : أَرَأَيْتِ لَوْ كَانَ
 عَلَى أُمِّكَ دَيْنٌ فَقَضَيْتِهِ ، أَلَا كَانَ ذَلِكَ يُؤَدِّي عَنْهَا ؟ فقالت : نَعَمْ . قال : فَصُومِي
 عَنْ أُمِّكَ ،

أما حديث ابن عباس ^(٢) فقد أطلق فيه القول بأن أم الرجل ماتت وعليها صوم
 شهر . ولم يقيد بالنذر . وهو يقتضي أن لا يتخصص جواز النيابة بصوم النذر .
 وهو منصوص الشافعية ، تفرعاً على القول القديم ، خلافاً لما قاله أحمد

(١) قال « صوم نذر ، أقول : وفي رواية « إن امرأة ركب البحر فنذرت أن
 تصوم شهراً ، فماتت قبل أن تصوم ، فأتت أختها إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ،
 الحديث ، فزاد ذكر سبب النذر ، وكل هذه الروايات في فتح الباري منسوبة إلى
 من أخرجها

(٢) قوله « أما حديث ابن عباس ، أقول : اللفظان معاً رويا عن ابن عباس ،
 إنما في رواية تقيده بالنذر وفي أخرى إطلاقه ، فجمع المصنف عبد الغني بين ألفاظ
 الروايتين ، كأنه يشير إلى ترجيح مذهب أحمد ، كما صنفه في قوله بعد رواية حديث
 عائشة وأخرجه أبو داود وقال : هذا في النذر . فكان المصنف وهو عبد الغني يرى
 رأى أحمد ويقول : إن مطلق رواية ابن عباس يحمل على مقيدها . واعلم أنه ذكر القاضي
 عياض في الإكمال شرحه لمسلم أن حديث ابن عباس هذا مضطرب ، فقال ما لفظه :
 وذكر مسلم في الباب الأحاديث المروية عن ابن عباس « إن أمي ماتت وعليها صوم ،
 الحديث إلى قوله « فدين الله أحق بالقضاء » وذكر اختلاف الروايتين فيه زيادة ابن أبي
 أسيد عن الحكم فيه قولها صوم نذر ، وقول من قال جاء رجل ، وكثرة الاضطراب
 فيه عن مسلم البطين وعلى من فوقه وغيرهم ، وذكر الدارقطني ذلك ، وقول من قال
 صوم شهرين متتابعين ، وقد ذكر البخاري حديث أبي خالد الأحمر معلقاً ولم يسنده
 انتهى . وقد أشار الحافظ ابن حجر إلى رد هذا الاضطراب فانه قال في الفتح :

ووجه الدلالة من الحديث من وجهين : أحدهما أن النبي ﷺ ذكر هذا الحكم غير مقيد ، بعد سؤال السائل مطلقاً عن واقعة يحتمل أن يكون وجوب الصوم فيها عن نذر ، ويحتمل أن يكون عن غيره . فخرج ذلك على القاعدة المعروفة في أصول الفقه ، وهو أن الرسول عليه السلام إذا أجاب بلفظ غير مقيد عن سؤال وقع عن صورة محتملة أن يكون الحكم فيها مختلفاً أنه يكون الحكم شاملاً للصور كلها ، وهو الذي يقال فيه ، ترك الاستفصال عن قضايا الأحوال ، مع قيام الاحتمال ، منزل منزلة العموم في المقال (١) ، وقد استدل الشافعي بمثل هذا . وجعله كالعموم

وادعى بعضهم أن هذا الحديث اضطرب فيه الرواة عن سعيد بن جبير ، فمنهم من قال إن السائل امرأة ، ومنهم من قال إن السؤال وقع عن نذر ، ومنهم من فسره بالصوم ، ومنهم من فسره بالحج كما تقدم في أواخر الحج . والذي يظهر أنهما قضيتان ، يريد إحداهما وقع السؤال فيها عن الحج والأخرى وقع السؤال فيها عن الصوم ، قال : وأما الاختلاف في كون السائل رجلاً أو امرأة والمستول عنه أختاً أو أمّاً فلا يقدح في موضع الاستدلال من الحديث ، لأن الغرض من مشروعيته الصوم أو الحج عن الميت ، فلا اضطراب في ذلك . انتهى ملخصاً

(١) قوله ، ترك الاستفصال الخ ، أقول : أي ترك الشارع استفصال السائل عن قضية تحتمل أحوالاً من عمد ونسيان وواجب غيره من الأحكام مع قيام احتمال القضية لكل واحد من الأحوال ينزل - أي ترك الاستفصال - منزلة العموم في المقال ، والسائل لما قال وعليها صوم شهر فأفضية عنها ؟ وقال له الشارع في الجواب أقضه عنها أو قال له نعم من دون نظر إلى قوله أرايت لو كان الخ فانه لما ذكر السائل قضية هي أن في ذمة أمه صوماً وهي تحتمل أحوالاً من نذر أو قضاء واحتمالها الأمرين على سواء فان المراد من قيام الاحتمال تساوى المحتملات ، إذ لو كان أحدهما أسبق إلى الذهن وأقرب في المراد تعين الحمل عليه ، لأنه المظنون وغيره مشكوك فيه ، ولا حكم له مع المظنون ، وأجاب صلى الله عليه وآله وسلم عن سؤاله من دون استفصال عن أحواله فدل ترك الاستفصال على أن الحكم يعم قضية السؤال على كل حال لها من

الوجه الثاني : أن النبي ﷺ علل قضاء الصوم بعلة عامة للنذر وغيره ، وهو كونه عليها ، وقاسه على الدين . وهذه العلة لا تختص بالنذر - أعني كونه حقاً واجباً ^(١) - والحكم يعم بعموم علة ^(٢) .

الأحوال ، وصار كأنه قال صلى الله عليه وآله وسلم في جوابه : أقض عنها كل صوم أو نحوه . ووجهه أنه لو لم يحمل على عموم الأحوال للزم من عدم استفصال الشارع صلى الله عليه وآله وسلم أنه قد أوقع السائل فيما لا يحل له ، والشارع معصوم عن ذلك . هذا ولم أجد لهم كلاماً على شرح هذه الألفاظ مع كثرة روايتهم لها عن الشافعي ، وأنه أول من قالها ، وذكره في جمع الجوامع وهو أحد ألفاظها فيه ، ورووها بلفظ آخر في معنى هذا ، وفي الفصول الرد لهذه القاعدة حيث قال : ولا في ترك الشارع الاستفصال الخ أي لا عموم في ذلك ، ثم علل رده لذلك بقوله : إذ لا ينزل الترك منزلة عموم اللفظ ، وقد رد ذلك في نظام الفصول

(١) قوله « أعني كونه حقاً واجباً » أقول : هو تفسير للعلة ، لأنه مفاد قوله صلى الله عليه وآله وسلم « رأيت لو كان - إلى قوله - فدين الله أحق أن يقضى » فانه أفاد أن علة وجوب القضاء كونه حقاً واجباً في ذمة الميت

(٢) قوله « يعم بعموم علة » أقول : وهذه العلة من تنبيه النص وإيمانه ، وضابطه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيداً فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد ، وهو من باب النظر فانه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن قضاء الصوم الواجب فذكر نظيره وهو دين الآدمي ، فنبه على التعليل به أي كونه علة للنفع وإلا لزم البعث ففهم منه أن نظيره من المستول عنه وهو دين الله تعالى كذلك علة لمثل ذلك الحكم وهو النفع . واعلم أن قول الشارح المحقق « يعم بعموم علة » هو قول أكثر أئمة الأصول ، وقال القاضي أبو بكر الباقلاني : لا يعم . ثم اختلف القائلون بأنه يعم على قولين هل بصيغته أو بالقياس شرعا ، ومثاله ما في الحديث هنا وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في الشهداء « ذملوهم بكمولهم » فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما ، فانه يعم كل شهيد ، وكما لو قال حرمت الخمر لكونه مسكراً

وقد استدل القائلون بالقياس في الشريعة بهذا ^(١) ، من حيث إن النبي ﷺ قاس وجوب أداء حق الله تعالى على وجوب أداء حق العباد . وجعله من طريق الآخر . فيجوز لغيره القياس ^(٢) لقوله ﴿ الأعراف ١٥٨ : واتبعوه ﴾ لا سيما وقوله عليه السلام : « رأيت » إرشاد وتنبه على العلة التي هي كشيء مستقر في نفس المخاطب

فانه يعم كل مسكر ، قال عضد الدين : الظاهر عمومه وأنه بالشرع قياساً فانه يثبت التبعد بالقياس ، وما ذكرنا ظاهراً في استقلال العلة بالعلة فوجب اتباعها واثبات الحكم حيث ثبت ، وهو المراد ، وأما عدم عموم صيغة فلأن العموم لو كان بالصيغة لكان قول القائل أعتقت غانماً لسواده يقتضى عتق جميع السودان من عبده لأنه بمثابة أعتقت كل أود ، واللازم باطل ولا قائل به . انتهى

(١) قوله « وقد استدل القائلون بالقياس في الشريعة بهذا الحديث » أقول : اعلم أن علماء الأمة اختلفوا في القياس هل هو دليل شرعى أو لا ، فالجمهور على أنه دليل والأقل على نفيه ، ويسمون نفيه القياس . ثم استدل المثبتون له على النفاة بأدلة : منها هذا الحديث ، قال العضد بعد تكلمه على الحديث ما لفظه : واعلم أن مثل هذا يسميه الأصوليون تنبيهاً على أصل القياس ، وفيه كما ترى تنبيه على أصل القياس ، وعلى علة الحكم فيه وعلى إلحاق الفرع به انتهى . وقد أوضحه الشارح المحقق كما ترى

(٢) قوله « فيجوز لغيره القياس » أقول : أى لغير الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لما علم من دليل الناسى ، وللآية الأمرة باتباعه على العموم . واعلم أن للقياس المتنازع فيه بين علماء الأمة هو القياس التمثيلي لا الاقتراعى المعروف عند أهل المنطق الذى رسموه بقولهم : القياس قول مؤلف من قضايا يلزم لذاته عنه قول آخر ، وأما التمثيلي الذى فيه النزاع فهو إلحاق فرع لا نص على حكمه بآخر منصوص عليه فيه لا اشتراكهما فى معنى يظن علة ، فالحديث إن كان من القسم التمثيلي كان دليلاً على أصل القياس كما قاله العضد وأفاده كلام الشارح ، إلا أنه قد نوزع فى كون الحديث من التمثيل ، وإنما هو الاقتراعى الذى لا خلاف فيه ، وذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم نبه على الصغرى - أعنى هذا الحج دين - لاشتغالها على الوسط ، واستغنى

وفي قوله عليه السلام « فدين الله أحق بالقضاء » دلالة على المسائل التي اختلف الفقهاء فيها ، عند تراحم حق الله تعالى وحق العباد ، كما إذا مات وعليه دين آدمي ودين الزكاة ، وضاعت التركة عن الوفاء بكل واحد منهما . وقد يستدل من يقول بتقديم دين الزكاة ^(١) بقوله عليه السلام « فدين الله أحق بالقضاء » ،

وأما الرواية الثانية : ففيها ما في الأولى ^(٢) من دخول النيابة في الصوم ، والقياس على حقوق الآدميين ، إلا أنه ورد التخصيص فيها بالنذر . فقد يتمسك به من يرى التخصيص بصوم النذر ، إما بأن يدل دليل على أن الحديث واحد ، يُبين من بعض الروايات أن الواقعة المسئول عنها واقعة نذر ، فيسقط الوجه الأول ^(٣) . وهو

بتسليمها عن الكبرى كما هو الغالب من حذف إحدى المقدمتين ، فهو في قوة : الحج الذي على أبيك دين ، وكل دين يقضى بقضاء الولد ، فالجح الذي على أبيك يقضى بقضائك عنه فهذا ليس من التمثيل في شيء . لأن كلية الكبرى مشهورة والصغرى مقبولة معقولة لأن الدين ما تعلق بالذمة والحج كذلك انتهى ، والمباحث بين الفريقين واسعة ، وفي كتب الأصول بعض من ذلك ، والحق أن الحديث يحتمل أنه من القياس التمثيلي ، ويحتمل أنه من الاقتراء ، وهو في الأول أظهر ، ويرجح الثاني أنه متفق عليه دون الأول

(١) قوله « بتقديم دين الزكاة » أقول : هذا هو الأظهر في الدليل ، وقولهم إن الله أغنى الأغنياء والعبد فقير محتاج فيقدم دينه ، جوابه أن الله غنى عن العالمين ، وهذا الحق الذي سماه الشارع حق الله قد تفضل به على عباده الفقراء ، فالزكاة تخرج من مال الغنى وتعود إلى الفقير وإلى مصالح العباد والمسألة مبسطة في محلها

(٢) قوله « ما في الأولى » أقول : لا اختلاف بينهما إلا أنه عين في الأولى قدر مدة الصوم لا جنسه ، وفي الثانية جنسه لا قدر مدته

(٣) قوله « فسقط الوجه الأول » أقول : أي من وجهي الدلالة على عموم النيابة عن أي صوم ، وذلك أنه قد تبين تعيين الواقعة لما أتى لفظ النذر في إحدى الروايتين فيكون ذكره في إحداها من باب زيادة العدل وهي مقبولة ، أو من باب الإطلاق والتقييد

الاستدلال بعدم الاستفصال إذا تبين عين الواقعة ^(١) ، إلا أنه قد يبعد هذا ^(٢) لتباين بين الروايتين . فإن في إحداها « أن السائل رجل ، وفي الثانية « أنه امرأة ، وقد قررنا في علم الحديث : أنه يعرف كون الحديث واحداً باتحاد سنده ومخرجه وتقارب ألفاظه ^(٣) . وعلى كل حال ^(٤) فيبقى الوجه الثاني ، وهو الاستدلال بعموم العلة على عموم الحكم . وأيضاً فإن معنا عموماً ^(٥) وهو قوله عليه السلام « من مات وعليه صيام صام عنه وليه ، فيكون التخصيص على مسألة صوم النذر - مع ذلك العموم - راجعاً إلى مسألة أصولية ، وهو أن التخصيص على بعض صور العام لا يقتضى

(١) قوله « إذا تبين عين الواقعة ، أقول : وهى النذر ، فلا مجال للاحتمال ، ولا هى من قضايا الأحوال

(٢) قوله « إلا أنه قد يبعد هذا ، أقول . أى كون الحديث واحداً ، فإن اختلاف عين السائل كونه رجلاً أو امرأة دليل على تباين الحديثين وتعدد السؤال والجواب ، إلا أننا قدمنا لك عن الحافظ ابن حجر أنه لا يضر هذا الاختلاف بكون السائل رجلاً أو امرأة أو أختاً أو أما ، وقال : إن الأظهر أنهما قضيتان

(٣) قوله « وتقارب ألفاظه ، أقول : وهنا لم تقارب ألفاظه ولا اتحد مخرجه ، كما دل له ما قدمناه من كلام القاضى عياض رحمه الله أنه اضطرب سنداً ومتناً

(٤) قوله « وعلى كل حال ، أقول : أى على تقدير تعدد الحديث أو عدم تعدده فإن الوجه الثانى وهو الذى قدمه وقال : الثانى أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم علل الخ أى يبقى سالماً عن الخدش فى الاستدلال به

(٥) قوله « وأيضاً فإن معنا عموماً ، أقول : هذا وجه آخر من الاستدلال على عموم النيابة عطفه على الوجه الأول وهو قوله « فيبقى الخ ، فالإتيان بالواو متعين فانه على حذفه لا وجه لكلمة « أيضاً ، ولا ارتباط للكلام ، ثم وجدناها فى نسخة فاستقام الكلام . وهذا العموم الذى هنا هو عموم حديث عائشة ، وهو السابع فى الباب

التخصيص ، وهو المختار في علم الأصول ^(١) . وقد تشبث بعض الشافعية بأن يقيس الاعتكاف والصلاة على الصوم في النيابة ^(٢) . وربما حكاه بعضهم وجهاً في الصلاة . فان صح ذلك فقد يستدل بعموم هذا التعليل

* * *

١٨٩ - الحديث التاسع : عن سهل بن سعد الساعدي رضي الله عنه أن

(١) قوله « وهو المختار في علم الأصول » أقول : أي عدم اقتضاء للتخصيص بالتخصيص على بعض صور ، والمراد بالتخصيص على ذلك البعض بحكم العام ، وهو مراد الشارح وإن طواه ، لأن المسألة هكذا في أصول الفقه إذا وافق الخاص في الحكم بأن يحكم على الخاص بما حكم به على العام ، زاد سعد الدين في شرح العضد : بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضي نفي الحكم عن غيره من أفراد العام كما إذا قيل : في الغنم زكاة ، في الغنم السائمة زكاة انتهى ، وفيه الخلاف لأبي ثور ، وإنما كان المختار خلاف مذهبه لأنه اعتبر التخصيص هنا بمفهوم اللقب ، ومفهوم اللقب غير معتبر ، وهو كما قاله العضد أن الحاصل أن فرع الخلاف في مفهوم اللقب ، فمن أثبتة خص به وإلا فلا

(٢) قوله « بأن يقيس الاعتكاف والصلاة على الصوم » أقول : تقدم للشارح قريباً أن إلحاق غير الصوم بالصوم إنما هو بالقياس ، وهنا قال قد يستدل له بعموم العلة ، إلا أنك قد عرفت مما قررناه أن عموم العلة إنما هو بالقياس الشرعي لا بالصيغة ، فالاستدلال بعمومها عائد إلى القياس . واستدل بهذا العموم على صحة النيابة في العتق والصدقة والهدى والحج إذا فعله القريب عن الميت ، واختلف في الصلاة المنذورة والذكر والدعاء فلاحمد قولان : الخرقى والقاضى وابن تيمية جواز النيابة فيه بعد الموت مستدلين بحديث سعد بن عباد أنه سأل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن أمه ماتت وعليها نذر فقال « اقضه عنها » قالوا فهذا عام لكل نذر لما تقدم من قاعدة عدم الاستفصال

رسول الله ﷺ قال « لا يَزَالُ النَّاسُ بِخَيْرٍ مَا عَجَّلُوا الْفِطْرَ ،

تعجيل الفطر بعد تيقن الغروب مستحب باتفاق ، ودليله هذا الحديث . وفيه دليل على المنشية ، الذين يؤخرون إلى ظهور النجم . ولعل هذا هو السبب في كون الناس لا يزالون بخير ما عجلوا الفطر ، لأنهم إذا أخروه كانوا داخلين في فعل خلاف السنة . ولا يزالون بخير ما فعلوا السنة (١)

* * *

١٩٠ — الحديث العاشر : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال

رسول الله ﷺ « إِذَا أَقْبَلَ اللَّيْلُ مِنْ هُنَا ^(٢) ، وَأَذْبَرَ النَّهَارُ مِنْ هُنَا ، فَقَدْ أَفْطَرَ الصَّامُ ،

« الإقبال ، والإدبار ، متلازمان (٣) . أعنى : إقبال الليل وإدبار النهار . وقد يكون أحدهما أظهر للعين في بعض المواضع ، فيستدل بالظاهر على الخفى . كما لو كان في جهة الغرب ما يستر البصر عن إدراك الغروب ، وكان المشرق بارزاً ظاهراً ، فيستدل بطلوع الليل على غروب الشمس

(١) (الحديث التاسع) قوله « ولا يزالون بخير ما فعلوا السنة » أقول : في الإكمال قال الإمام - يريد المازرى - أشار عليه السلام إلى أن فساد الأمور يتعلق بتغيير هذه السنة التي هي تعجيل الفطر ، وأن تأخيرها ومخالفة السنة في ذلك كالعلم على فساد الأمور . انتهى

(٢) (الحديث العاشر) قال « من هنا » أقول : أى من جهة الشرق . كما صرح به في رواية

(٣) قوله « متلازمان » أقول : في البخارى روايتان إحداهما فيها زيادة « وغربت الشمس » والآخرى ليست فيها كما هنا ، قال الحافظ ابن حجر : إنه صلى الله عليه وآله وسلم ذكر في الحديث ثلاثة أمور متلازمة في الأصل لسكنها قد تكون في الظاهر غير متلازمة ، فقد يظن إقبال الليل من جهة المشرق ولا يكون إقبالا حقيقة

وقوله عليه السلام ، فقد أفطر الصائم ، يجوز أن يكون المراد به فقد حل له الفطر ^(١) . ويجوز أن يكون المراد به فقد دخل في الفطر . وتكون الفائدة فيه أن الليل غير قابل للصوم . وأنه بنفس دخوله خرج الصائم من الصوم ^(٢) . وتكون الفائدة على الوجه الأول ذكر العلامة التي بها يحصل جواز الإفطار . وعلى الوجه الثاني بيان امتناع الوصال ، بمعنى الصوم الشرعي ، لا بمعنى الإمساك الحسي ، فإن من أمسك حساً فهو مفطر شرعاً ^(٣) . وفي ضمن ذلك إبطال فائدة الوصال شرعاً ، إذ لا يحصل به ثواب الصوم

بل لوجود أمر يغطي ضوء الشمس ، وكذلك إدبار النهار ، فمن ثمة قيد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، وغربت الشمس ، إشارة إلى اشتراط تحقق الإقبال والإدبار وأنها بواسطة غروب الشمس لا بسبب آخر ، ولم يذكر ذلك في الحديث الثاني فيحتمل أن ينزل على حالين : إما حيث ذكرها في حال الغيم مثلاً ، وإما حيث لم يذكرها ففي حال الصحو ، ويحتمل أن يكونا في حالة واحدة وحفظ أحد الراويين ما لم يحفظ الآخر ، وإنما ذكر الإقبال والإدبار معاً لإمكان وجوب أحدهما مع عدم تحقق الغروب ، قال القاضي عياض وقال شيخنا في شرح الترمذى : الظاهر الاكتفاء بأحد الثلاثة إذ يعرف انقضاء النهار بأحدها ، ويؤيده الاختصار في رواية ابن أبي أوفى على إقبال الليل . انتهى

(١) قوله ، فقد حل له الفطر ، أقول : أى في وقته فيباح له ، ويدل له رواية ، فليفطر الصائم ، ورجحه أيضاً رواية سعيد بلفظ ، فقد حل الإفطار ،

(٢) قوله ، بنفس دخوله خرج الصائم من الصوم ، أقول : أورد عليه أنه لو كان معناه قد صار مفطر أكان فطر جميع الصوماء واحداً ولم يكن للترغيب في تعجيل الإفطار معنى

(٣) قوله ، وإن أمسك حساً فهو مفطر شرعاً ، أقول : قال القاضي عياض : قال بعض العلماء إن الإمساك بعد الغروب لا يجوز ، وهو كالإمساك يوم الفطر ويوم

١٩١ — الحديث الحادى عشر : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : « نهى رسول الله ﷺ عَنِ الْوِصَالِ . غَالُوا : إِنَّكَ تُوَاصِلُ . قال : إِنْ لَسْتُ كَهَيْئَتِكُمْ ، إِنْنى أَطْعَمَ وَأَسْقَى ،

وَرَوَاهُ أَبُو هُرَيْرَةَ وَعَائِشَةُ وَأَنْسُ بْنُ مَالِكٍ ^(١)

١٩٢ — ولمسلم ^(٢) عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه « فَأَيْسُكُمْ أَرَادَ أَنْ يُوَاصِلَ فَلْيُوَاصِلْ إِلَى السَّحَرِ ،

النحر ، وقال بعضهم : ذلك جائز وله أجر الصائم ، واحتج هؤلاء بأن الأحاديث الواردة فى الوصال التى ذكرها مسلم فى ألفاظها ما يدل على أن النهى فى ذلك تخفيف ورفع ، وفى بعض طرق مسلم : نهام عن الوصال رحمة لهم ، وفى بعض طرقه : لما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يوماً ثم يوماً ثم رأوا الهلال فقال عليه السلام « لو تأخر الهلال لزدتكم ، كالمسكل لهم ، وهذا كله يدل على أنه لا يستحيل إمساك الليل شرعاً ، ولو كان مستحيلاً ما واصل عليه السلام بهم ^(١) ولا حملهم على ما لا يحل ويعاب من خالف نهيه . ويوافق الأول ما قاله القسطلانى نقلاً عن غيره أنه وقع ببغداد أن رجلاً حلف لا يفطر على حار ولا بارد ، فأتى الفقهاء بحثه إذ لا شئ مما يؤكل ويشرب إلا وهو حار أو بارد ، وأفتى الشيرازى بعدم حثه فإنه صلى الله عليه وآله وسلم جعله مفطراً بدخول الليل وليس بحار ولا بارد انتهى . وتعقب أن هذا تعلق باللفظ ، والأيمان إنما تنبئ على العرف ، وبأن مقصود الخالفين المطعومات (١) (الحديث الحادى عشر) قال « ورواه أبو هريرة الخ ، أقول : يريد أن

الثلاثة أحاديثهم فى الصحيحين ، وأن أبا سعيد فى حديثه وحده زيادة

(٢) قال « ولمسلم ، أقول : هذا وهم وإنما هى من أفراد البخارى كما قاله عبد

(١) قلت : لا تدل المواصلة على جواز الامساك بالليل إلى اليوم الثانى لانه ﷺ قال لو تأخر الهلال لزدتكم ، هو تنكيل لهم كما أفاده الراوى بقوله « كالمسكل لهم ، ولا يكون التنكيل الا عن شئ لا يجوز فعله

في الحديث دليل على كراهة الوصال . واختلف الناس فيه ^(١) . ونقل عن بعض
المتة دمين فعله ^(٢) .

الحق في جمعه بين الصحيحين ، وكذا صاحب المتقى والحافظ الضياء في أحكامه
والمصنف في عمدته الكبرى عزاءها إلى البخارى فقط ، فالظاهر أن ما وقع في
الصغرى سبق قلم . واعلم أن الوصال - ويسمى الطى - هو أن يصوم فرضاً أو نفلاً
يومين أو أكثر ولا يتناول بالليل مطعوماً عمداً بلا عذر ، وقال الرويانى في البحر :
هو أن يستديم جميع أوصاف الصائمين . وقال الجرجانى فى الشافى : هو أن يترك جميع
ما أبيح له من إفطار . وفى فتح البارى : هو الترك فى ليالى القيام لما يفطر بالنهار
بالقصد ، فيخرج من أمسك اتفاقاً ويدخل من أمسك جميع الليل أو بعضه

(١) قوله : « اختلف الناس فيه » ، أقول : قيل النهى للتحريم ، وقيل للكراهة ،
وقيل يكره على من شق عليه ويباح لمن لا يشق عليه . والأولان وجهان للشافعية ،
ونص الشافعى فى الأم على أنه محظور ، وصرح ابن حزم واحتج للتحريم بحديث
« إذا أقبل الليل من ههنا ، الحديث » ، إذ لم يجعل الليل محلاً لسوى الإفطار فالصوم فيه
مخالفة لوضعه كصوم يوم الفطر ، وأجابوا عن قوله رحمة لهم بأن من رحمته أن حرمة
عليهم قالوا : وأما مواصلته لهم بعد تقريره فلم يكن تقريراً لهم بل تقريراً وتنكيلاً ،
واحتمل ذلك لأجل مصلحة النهى فى تأكيد زجرهم ، لأنهم إذا باشروه ظهرت لهم
حكمة النهى فكان ذلك أدعى إلى قبولهم لما يترتب عليه من الملل فى العبادة والتقصير
فيما هو أهم منه وأرجح من وظائف الصلاة والقراءة وغير ذلك والجوع الشديد ينافى
ذلك ، وقد صرح صلى الله عليه وآله وسلم بأن الوصال يختص به لقوله : « لست فى
ذلك مثلكم » .

(٢) قوله : « عن بعض المتقدمين فعله » ، أقول : كأنه يشير إلى ما ثبت عن ابن
الزبير من قوله بفضل الوصال ، وروى ابن أبى شبة بسند صحيح عنه أنه كان
يوصل خمسة عشر يوماً ، ومن أدلتهم حديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم واصل
بأصحابه بعد النهى ، ولو كان للتحريم لما أقرهم عليه ، فعلم أنه أراد بالنهى الرحمة لهم
والتخفيف عليهم ، وسبق الجواب عن هذا

ومن الناس من أجاز به إلى السحر ^(١) ، على حديث أبي سعيد الخدري

وفي حديث أبي سعيد الخدري دليل على أن النهي عنه نهى كراهة ، لا نهى
تحريم . وقد يقال : إن الوصال المنهى عنه ما اتصل باليوم الثاني . فلا يتناوله الوصال
إلى السحر ، فإن قوله عليه السلام « فأيكم أراد أن يواصل فليواصل إلى السحر »
يقتضى تسميته وصلاً ^(٢) . والنهي عن الوصال يمكن تعليله بالتعريض بصوم اليوم
الثاني ، فإن كان واجباً كان بمثابة الحجامة والفصد وسائر ما يتعرض به الصوم
للبطالان . وتكون الكراهة شديدة . وإن كان صوم نفل ^(٣) ففيه التعرض لإبطال
ما شرع فيه من العبادة . وإبطالها إما ممنوع - على مذهب بعض الفقهاء ^(٤) - وإما

(١) قوله : « ومن الناس من أجاز به إلى السحر » أقول : نسبة الحافظ ابن حجر
إلى أحمد وإسحق وابن المنذر وابن خزيمة وجماعة من المالكية ، وهذا الوصال
لا يترتب عليه شيء مما يترتب على غيره لأنه بمنزلة عشاءه ، إلا أنه يؤخره ، لأن الصائم
له في اليوم والليلة أكلة ، فإذا أكلها في السحر كان كأنه فعلها من أول الليل إلى آخره
وكان أخف لجسمه في قيام الليل ، وهذا ما أشار إليه المحقق من قوله : « وقد يقال إن
الوصال المنهى عنه الخ »

(٢) قوله : « يقتضى تسميته وصلاً » أقول : إلا أنه لا يشمل اسم الوصال
الذي رسمه به الفقهاء كما تقدم ، وهو مباح بلا ريب ، ويكون النهي ما اتصل باليوم
الثاني كما قرره الشارح ، فإن كان الصوم واجباً كان الوصال تعريضاً لبطالانه كما قلناه
في الحجامة ، وذلك لحصول الضعف عنهما وذهاب النشاط للطاعة واستثقالها

(٣) قوله : « وإن كان صوم نفل » أقول : وإن واصل في صوم النفل أدى إلى
إبطال ما شرعه الله من الوفاء بالعبادة ، وإن قيل بأن المتطوع أمير نفسه . والحاصل
أن علة الكراهة موجودة وتختلف رتبها بالفرض والنفل ، وباختلاف الناس فمنهم
من يقوى على ذلك ومنهم من لا يقوى عليه

(٤) قوله : « على قول بعض الفقهاء » أقول : اختلف في إفطار المتفل لغير
عذر ، فقيل بجوازه مع الكراهة ، أما الجواز فلحديث « المتطوع أمير نفسه » ، وأما

مكروه . وكيفما كان فعلة الكراهة موجودة ، إلا أنها تختلف رتبها . فإن أجزنا الإفطار كانت رتبة هذه الكراهة أخف من رتبة الكراهة في الصوم الواجب قطعاً . وإن منعناه ^(١) فهل يكون كالكرهية في تعريض الصوم المفروض بأصل الشرع ^(٢) ؟ فيه نظر . فيحتمل أن يقال : يستويان لاستوائهما في الوجوب . ويحتمل أن يقال : لا يستويان ، لأن ما ثبت بأصل الشرع ، فالمصالح المتعلقة به أقوى وأرجح ، لأنها انتهت سبباً للوجوب ^(٣) . وأما ما ثبت وجوبه بالنذر - وإن كان مساوياً للواجب بأصل الشرع في أصل الوجوب - فلا يساويه في مقدار المصلحة ، فإن الوجوب ههنا إنما هو للوفاء بما التزمه العبد لله تعالى ، وأن لا يدخل فيمن يقول ما لا يفعل . وهذا بمفرده لا يقتضى الاستواء - تواء في المصالح ^(٤) .

الكرهية فلائنه إعراض عن العبادة ، وقيل لا يجوز له الإفطار والحديث فيمن له عذر

(١) قوله : « وإن منعناه ، أقول : ظاهر كلامه أن الضمير للصوم نفلاً إذ هو في سياقه ، لكنه آله بحثه بعد ذلك إلى التفرقة بين الواجب بأصل الشرع والواجب بإيجاب العبد ، فلم يحرر العبادة ، فليتأمل

(٢) قوله : « الصوم المفروض بأصل الشرع ، أقول : مراده به كصوم رمضان وقضائه ، وغيره مما يوجب الإنسان على نفسه من النذر فهذا واجب بغير أصل الشرع . ثم بأن الكراهة للوفاء فيما هو واجب بأصل الشرع أرجح منها فيما أوجبه المرء على نفسه وإن استويا في وجوب الوفاء بأدائهما

(٣) قوله : « فالمصالح المتعلقة به أقوى وأرجح ، لأنها انتهت سبباً للوجوب ، أقول : فيه إشارة إلى أن الواجبات الشرعية وجبت لمصالح تعود إلى العبد في دينه ودنياه ، وأن ملاحظة الشارع لتلك المصلحة هي السبب في الإيجاب على العبد ، وهذا قول يوافق القول بالتحسين والتقبيح العقلي والقول بالتعليل بالحكمة وأن الواجبات وجبت شكر الله تعالى

(٤) قوله : « وهذا بمفرده لا يقتضى الاستواء في المصالح ، أقول : ما أوجبه

ومما يؤيد هذا النظر الثاني (١) ما ثبت في الحديث الصحيح « أن النبي ﷺ نهى عن النذر (٢) ، مع وجوب الوفاء بالنذر (٣) ، فلو كان مطلق الوجوب (٤) مما يقتضى

العبد على نفسه وإن ساوى الواجب بأصل الشرع في وجوب الإتيان به لكن الثاني وجب الوفاء به أمثالا لأمر من أوجهه ، والأول وجب الوفاء به لئلا يدخل العبد في الذم الوارد في قوله تعالى ﴿ لم تقولون ما لا تفعلون ﴾ ، وغايته أنه هنا يتميز بفعل المنذور به عن دنية خلف الوعد ، وأما الثاني فإنه يتعين الوفاء به لئلا يكون عاصياً بمخالفة ربه وتركه أمثال ما أمره به ، وكل هذا الذى ذكره المحقق لبيان اختلاف رتبة الكراهة في الوصال الذى يتعرض به لبطلان الواجب . وقد يقال : الوفاء بالنذر وجب بأصل الشرع لأمر الشارع بالوفاء به كأمره بالإتيان بما أوجبه هو تعالى ، وغاية الفرق بين الأمرين أن إنشا الإيجاب في النذر كان من فعل العبد لمصلحة راعاها العبد عائدة عليه ، والواجب بأصل الشرع كان إنشاؤه من الله تعالى لمصلحة وحكمة لاحظها عز وجل ، فالافتراق من هذه الجهة ، من جهة الإنشاء ومن جهة الباعث على الإيجاب . وأما من جهة الوفاء بهما فهما مستويان ، وفي عبارة الشارح رحمه الله تعالى شىء من القصور عن الوفاء بهذا

(١) قوله « ومما يؤيد هذا النظر الثانى ، أقول : مراده بالنظر الثانى الاحتمال الثانى المشار اليه بقوله « ويحتمل أن يقال لا يستويان ،

(٢) قوله « نهى عن النذر » أقول : يشير إلى ما أخرجه الشيخان وأهل السنن إلا الترمذى من حديث عمر « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن النذر وقال : إنه لا يرد شيئاً ، وإنما يستخرج به من البخيل » وروى أبو داود معناه من حديث أبى هريرة

(٣) قوله « مع وجوب الوفاء بالمنذور » أقول : لما أخرجه أحمد والبخارى وأهل السنن من حديث عائشة « من نذر أن يطيع الله فليطعه ، ومن نذر أن يعصيه فلا يعصه ،

(٤) قوله « مطلق الوجوب » أقول : أى بإيجاب أصل الشرع ، أو بإيجاب

العبد نفسه

مساواة المنذور بغيره من الواجبات ^(١) لكان فعل الطاعة ^(٢) بعد النذر أفضل من فعلها قبل النذر ، لأنه حينئذ ^(٣) يدخل تحت قوله تعالى فيما روى عن النبي ﷺ ما معناه ^(٤) : « انه ما تقرب المتقربون إلىّ بمثل أداء ما افترضت عليهم ، ويحمل ما تقدم من البحث على أداء ما افترض بأصل الشرع ^(٥) ، لأنه لو حمل على العموم لكان

(١) قوله « من الواجبات » أقول : أى بأصل الشرع ، وكأنه أطلقها لقربة السياق بالتقيد

(٢) قوله « فعل الطاعة » أقول : أى المنذور بفعلها ، يعنى النذر بها أفضل من فعلها قبله ولعله يلتزم هذا ، فان من أتى بركعتين نفلاً أجبر دون من أتى بهما مندوراً بفعلها ، لأنه قد أتى بما أوجب على نفسه ووفاء بما وعد به ، ويدخل تحت المدح الدال عليه قوله تعالى ﴿ يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ﴾ فانها مسوقة للمدح

(٣) قوله « لأنه حينئذ » أقول : أى حين فعل الطاعة التي أوجبها بالنذر على نفسه يدخل تحت الحديث بأن أفضل القرب التي يتقرب بها إلى الله بأداء ما افترضه عليه

(٤) قوله « فيما روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : أخرجه البخارى ، وهو حديث قدسى لفظه « إن الله تعالى قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب ، وما تقرب إلى عبدي بشيء أحب من أداء ما افترضت عليه » الحديث

(٥) قوله « ويحمل ما تقدم من البحث على أداء ما افترض بأصل الشرع » أقول : كان الواضح : ويحمل الحديث على أداء ما افترض الشرع ، إذ لا دخل للبحث الأول في هذا ، ويدل له التعليل بقوله « لأنه لو حمل على العموم - أى الحديث على عمومها لما وجب بأصل الشرع ما أوجبه العبد على نفسه - لكان النذر وسيلة إلى تحصيل الأفضل ، وهو الإتيان بأفضل ما تقرب به المتقربون ، وقد تقدم أنه منهي عنه ^(١) . هذا تقرير المقام ، والعبارة بمراحل عن إفهام المرام ، وكأنه والله أعلم كان

(١) قلت : النهى عن أصل إيجابه لا يمنع من إنابة من فعله طاعة وأوفى به ، قال تعالى ﴿ يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ﴾ والآية سيقى للمدح كما ذكره المحشى رحمه الله فيما تقدم

النذر وسيلة إلى تحصيل الأفضل ، فكان يجب أن يكون مستجبا . وهذا على إجراء النهي عن النذر على عمومه

يلى الشارح المحقق ويكتب ما يمليه فيقع الاضطراب فى الكلام

تنبيه : لم يذكر المحقق تفسير قوله صلى الله عليه وآله وسلم « يطعمنى ويسقنى » وفى لفظ البخارى « إني أبيت عند ربى لى مطعم بطعمنى وساق يسقنى » ، وتفسيره على أظهر الوجهين كما قاله ابن تيمية : إن الله يغذيه بما يغنيه عن الأكل والشرب المعتاد من العلم والإيمان ، لقوله « أظل عند ربى » وذلك يكون بالنهار ، ولو أكل الأكل المعتاد بالنهار لم يكن موافقا . وقد بين أنه موافق . ولو كان يأكل لم يكن موافقا انتهى . وأجيب بأن الراجح من الروايات لفظ « أبيت » ، دون « أظل » ، وعلى تقدير الثبوت فليس حمل الطعام والشراب على المجاز أولى من حمل لفظ « أظل » على المجاز ، وعلى التناول فلا يضر شيء من ذلك لأن ما يؤتى به الرسول صلى الله عليه وآله وسلم من الكرامة من طعام الجنة وشرابها ، ولا يجرى عليه أحكام المكلفين ، قال ابن المنير فى الحاشية على البخارى : الذى يفطر شرعا إنما هو الطعام المعتاد ، وأما الخارق للعادة كالمحضر من الجنة فعلى غير هذا المعنى ، وليس تعاطيه من جنس الأعمال وإنما هو من جنس الثواب كأكل أهل الجنة فى الجنة ، والكرامة لا تبطل العبادة . وقال غيره لا مانع من حمل الطعام والشراب على حقيقتهما ، ولا يلزم شيء مما تقدم ذكره ، بل الرواية الصحيحة « أبيت » ، وأكله وشربه فى الليل مما يؤتى به من الجنة لا يقطع وصاله خصوصية بذلك ، وقال الزين ابن المنير : هو محمول على أن أكله وشربه فى تلك الحالة كحال النائم الذى يحصل له الشبع والرى بالأكل والشرب ويستمر ذلك حتى يستيقظ ، ولا يبطل بذلك صومه ، ولا ينقطع وصاله ، ولا ينقص أجره . وحاصله أن يحمل ذلك على حال استغرافه فى أحواله الشريفة حتى لا يؤثر فيه شيء من الأحوال البشرية . وقال الجمهور : قوله « يطعمنى ويسقنى » مجاز عن لازم الطعام والشراب وهو القوة ، فكأنه قال : يعطينى قوة الأكل والشارب ، ويفيض على ما يسد مسد الطعام والشراب ، ويقوى على الطاعة ، من غير ضعف فى القوة ولا كلال

باب أفضل الصيام^(١) وغيره^(٢)

١٩٢ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال : « أَخْبِرَ^(٣) رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنِّي أَقُولُ : وَاللَّهِ لَأَصُومَنَّ النَّهَارَ ، وَلَأَقُومَنَّ اللَّيْلَ ، مَا عِشْتُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَنْتَ الَّذِي قُلْتَ ذَلِكَ ؟ فَقُلْتُ لَهُ : قَدْ قُلْتُهُ^(٤) ، يَا بَنِي أَنْتَ وَأُمِّي . فَقَالَ : فَإِنَّكَ لَا تَسْتَطِيعُ ذَلِكَ ، فَصُمْ وَأَفِطِرْ ، وَقُمْ وَنَمْ . وَصُمْ مَنَ الشَّهْرِ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فَإِنَّ الْحَسَنَةَ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا . وَذَلِكَ مِثْلُ صِيَامِ الدَّهْرِ . قُلْتُ : فَإِنِّي أُطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ . قَالَ :

فى الإحساس ، أو المعنى أن الله يخلق فيه من الشبع والرى ما يغنيه عن الطعام والشراب فلا يحس بجوع ولا عطش . والفرق بينه وبين الأول أنه على الأول يعطى القوة من غير شبع ولا رى بل هو مع الجوع والظما ، وعلى الثانى يعطى القوة مع الشبع والرى ، ورجح الأول ، لأن الثانى ينافى حال الصائم ، ويفوّت المقصود من الصيام والوصال ، لأن الجوع هو روح هذه العبادة بخصوصها . انتهى من فتح البارى من قولنا « وأجيب ،

(١) (باب أفضل الصيام) أقول : أى النفل ، وإلا فالأفضل مطلقا هو الفرض

(٢) قال « وغيره » ، أقول : عطف على أفضل الصيام . أى وباب غيره وهو

انصيام المنهى عنه ، فانه اشتمل عليه الباب

(٣) (الحديث الأول) من أحاديث باب أفضل الصيام قال « أخبر » ، أقول :

مغير صيغه . ووقع فى بعض طرقه الصحيحة أن الصحيحة أن الخبر له أبوه عمرو ابن العاص

(٤) قال « فقلت له : قد قلته » ، أقول : فى الرواية « فقال رسول الله صلى الله

عليه وآله وسلم : أنت الذى تقول ذلك ،

فَصُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمَيْنِ . قلت : أَطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ . قال : فَصُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمًا . فَذَلِكَ مِثْلُ صِيَامِ دَاوُدَ ، وَهُوَ أَفْضَلُ الصِّيَامِ . فقلت : إِنِّي أَطِيقُ أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ . قال : لَا أَفْضَلَ مِنْ ذَلِكَ . وفي رواية : لَا صَوْمَ فَوْقَ صَوْمِ أَخِي دَاوُدَ - شَطَرَ الدَّهْرِ ^(١) - صُمْ يَوْمًا وَأَفْطِرْ يَوْمًا ،

فيه ست مسائل . الأولى : د صوم الدهر ، ذهب جماعة إلى جوازه ^(٢) . منهم مالك والشافعي . ومنه الظاهرية ^(٣) ، للأحاديث التي وردت فيه ، كقوله عليه السلام

(١) قال د شطر الدهر ، أقول : في د شطر ، الحركات الثلاث : الرفع على القطع أى هو ، والنصب على إضمار عامل ، والجر على الإبدال . والشرط النصف ويطلق على الجزء ، ومنه قوله تعالى ﴿ فَوَلَّيْنَاكَ الْغَنَاءَ ﴾ .

(٢) قوله د صوم الدهر ذهب جماعة إلى جوازه ، أقول : وتوقف البخاري في ترجمة ذلك حيث قال د باب صوم الدهر ، أى هل يشرع أو لا ؟ قال الزين ابن المنير : لم ينص على الحكم لتعارض الأدلة واحتمال أن يكون عبد الله بن عمرو خُص بالمنع لما اطلع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من مستقبل حاله فيلحق به من في معناه ممن يتضرر بسرد الصوم ، ويبقى غيره على حكم الجواز لعموم الترغيب في مطلق الصوم . انتهى

(٣) قوله د ومنعته الظاهرية ، أقول : أى قالت بتحريمه ، وحديث د لا صام من صام الأبد ، أخرجه الشيخان من حديث عبد الله بن عمر ، وأخرج الجماعة إلا البخاري وابن ماجه من حديث أبي قتادة قال د قيل يا رسول الله كيف بمن صام الدهر ؟ قال لا صام ولا أفطر ، أو د لم يصم ولم يفطر ، قال ابن العربي : إن كان معناه الدعاء فياويج من أصابه دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وإن كان معناه الخبر فياويج من أخبر عنه النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه لم يصم ، وإذا لم يصم شرعاً فلم يكتب له الثواب لوجوب صدق قوله صلى الله عليه وآله وسلم لأنه نفي عنه الصوم

« لا صام من صام الابد ، وغير ذلك ، وتأول مخالفوم ^(١) هذا على من صام الدهر ،

اتهى . إلا أنه يدل على أنه في رواية مسلم « لا صام ولا أفطر ، أو « ما صام وما أفطر ،
(١) قوله « وتأول مخالفوم ، أقول : وهو ابن المنذر وغيره بأنه كالمفطر فلا
يدل على التحريم ، بل على أنه مباح . وأخرج أحمد عن أبي موسى مرفوعاً « من صام
الدهر ضيقت عليه جهنم هكذا ، وقبض كفه . قال ابن القيم . اختلف في معنى هذا
الحديث ، فقالت طائفة : ضيقت عليه حصراً له فيها لتشديده على نفسه وحملها عليه
ورغبته عن هدى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واعتقاد أن غيره أفضل منه .
وقال بعضهم : بل ضيق الله عليه النار فلا يبقى له فيها مكان لأنه ضيق طرقها عنه ،
ورجحت الطائفة الأولى تأويلها وقالوا لو أراد هذا لقال ضيق الله عنه ، وأما التضييق
عليه فلا يكون إلا وهو فيها . قالوا : وهذا التأويل يوافق حديث كراهة صوم الدهر ،
وأن فاعله بمنزلة من لم يصم انتهى . قلت إذا كان بمنزلة من لم يصم فلا كراهة ، إذ من
لم يصم هو المفطر وهو فاعل مباح . والتحقيق أنه قرر ابن القيم في هذا البحث أن
أيام التحريم من السنة كالعيدين ليست محلاً للصوم ولا قابلة له قطعاً ، وإذا كان كذلك
فلا يتصور صومها شرعاً ، ويتعين أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم في جواب السائل
عن لزوم صوم الدهر بقوله « لا صام ولا أفطر » جواب خاص بصيام أيام التحريم من
السنة لأنها هي التي تنكر من صيام السنة فاخص الجواب بها ، وأما غيرها من أيام السنة
فقد عُرف من عموم الترغيب في الصوم جواز صيامها بل فضله ، وإنما قلنا إنه خاص
بأيام التحريم لأن صائمها لا صام شرعاً ولا أفطر حقيقة ، وفاعل هذا لا يثاب لأنه
لم يصم ، ولا يعاقب لأنه لم يفعل محرماً ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « لا صام
ولا أفطر ، إذ هو فاعل شيء مباح هو تركه نحو الطعام والشراب ، فهو كمتاركهما ليلاً
وتارك ذلك ليلاً لا عقاب عليه ولا ثواب له ، وعرفت أن الجواب النبوي خاص
بصيام أيام التحريم من السنة ، وأما من سرد صيام أيام السنة غير أيام التحريم
فهذا فاعل عبادة لأن الأصل شرعية الصوم ، وصوم الدهر غير أيام التحريم لم
يأت دليل يخرج به عن ذلك الأصل كما صرح به ابن القيم ، وإذا كانت عبادة عرفت أن
حديث « ضيقت عليه جهنم » وعد بأنه لا يبقى له فيها موضع فلا يدخلها ، لأنه وعد

وأدخل فيه الأيام المنهى عن صومها ، كيومي العيدين وأيام التشريق . وكان هذا محافظة على حقيقة صوم الأبد . فإن من صام هذه الأيام مع غيرها هو الصائم للأبد ، ومن أفطر فيها لم يصم الأبد . إلا أن في هذا خروجاً عن الحقيقة الشرعية من مدلول لفظة « صام » ، فإن هذه الأيام غير قابلة للصوم شرعاً . إذ لا يتصور فيها حقيقة الصوم ، فلا يحصل حقيقة « صام » ، شرعاً لمن أمسك في هذه الأيام . فإن وقعت المحافظة على حقيقة لفظ « الأبد » ، فقد وقع الإخلال بحقيقة لفظ « صام » ، شرعاً ، فيجب أن يحمل ذلك على الصوم اللغوي ^(١) . وإذا تعارض مدلول اللغة

على فعل عبادة ، والعبادة تدفع العقاب وتجلب الثواب ، وعلى تقدير أنه مكروه فلا عقاب على فاعل المكروه ، وعلى كل تقدير لا يصح المعنى الثاني وأنه ضيق على نفسه وخالف هديه صلى الله عليه وآله وسلم واعتقد أن الذي فعله من سرد الصوم أفضل من هديه صلى الله عليه وآله وسلم ، وجوابه أنا لا نسلم أنه اعتقد أفضل من هديه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل هذا الذي فعله من هديه فإنه عبادة ، وكل عبادة فهي من هديه فليس هديه صلى الله عليه وآله وسلم إلا ما فعله وقام الدليل على شرعيته له والمفضل من هديه صلى الله عليه وآله وسلم ، ألا ترى أنه حجج قارناً على أرجح الأقوال سيما عند ابن القيم وشرع الأفراد وغيره وعما مفضولان . والحاصل إن فاعل المفضل مثاب غير معاقب ، وإن أراد بهديه صلى الله عليه وآله وسلم ما فعل فقد قرر أن أفضل الصوم صوم داود ، ولم يكن صلى الله عليه وآله وسلم يفعله ، ولم يأت عنه صلى الله عليه وآله وسلم حرف واحد بأنه كان يصوم يوماً ويفطر يوماً ، بل الذي صح عنه أنه كان يصوم حتى يقال لا يفطر ويفطر حتى يقال لا يصوم ، فتأمل . وقد بسطنا في هامش الهدى

(١) قوله « فيجب أن يحمل ذلك على الصوم اللغوي » أقول : أى على تقدير أخذ الأبد على حقيقته وإدخال أيام التحريم فيه ، إلا أنه غير خاف عليك أنهم أرادوا صوم الأبد جميعاً أيام التحريم وغيرها ، فالصوم بالنسبة إليها يحمل على اللغوي كما قاله المحقق ، ولكنه بالنسبة إلى غيرها بما صامه محمول على الشرعى إذ ليس المراد من أفرد أيام التحريم قطعاً إذ ليست الأبد ، ولا من أفرد ما عداها إذ ليس أيضاً الأبد ،

ومدلول الشرع في ألفاظ صاحب الشرع حمل على الحقيقة الشرعية^(١) ووجه آخر^(٢) : وهو أن تعليق الحكم بصوم الأبد يقتضى ظاهره أن الأبد متعلق الحكم من حيث هو ، أيد^(٣) ، فإذا وقع الصوم في هذه الأيام ، فعلة النهي وقوع الصوم في الوقت المنهى عنه^(٤) وعليه ترتب الحكم .

وحينئذ فيراد بالصوم اللغوى والشرعى عبارة واحدة ، ولا بد من ذلك ، فلا يتم قوله على الصوم اللغوى

(١) قوله د حمل على الحقيقة الشرعية ، أقول : وإذا حمل عليها تعين أنه أريد بصيام الأبد ما عدا أيام التحريم ، ولكنه فاته المحافظة على الأبد أو الدهر ، فالذى يقرب هو ما قررناه أولاً من أن الحديث يتوجه إلى صيام أيام التحريم ، وأما قول الحافظ ابن حجر : إنه لا يصح قوله صلى الله عليه ولا صام ولا أفطر ، جواباً على من علم تحريم صيام أيام التحريم ولا من جهله ، لجوابه أنه يصح على التقديرين ، أما من عليها فزيادة تأكيد لبيان أنها ليست محلاً للصوم ولا ينكر تعدد الأدلة على مدلول واحد ، وأما من جهل تحريمها فانه معلوم أنه لم يسأل عن صوم الأبد إلا وهو عالم بالترغيب في الصوم ، وإنما سأل عن صوم معين فأجيب بأنه لا صام ولا أفطر فينصرف إلى أيام التحريم ، ويعلم تعيينها من أدلة أخرى فانه لا يعلم من السؤال والجواب تعيينها لا لعالم بها ولا لجاهل ، فتأمل

(٢) قوله د ووجه آخر ، أقول : أى للسؤالين نفى صوم الأبد على من صامه مدخلاً فيه أيام التحريم

(٣) قوله د من حيث هو أيد ، أقول : الحكم هو نفى الصوم والافطار عن صام الأبد ، وتعليقه بالأبد ظاهر

(٤) قوله د فعلة النهي وقوع الصوم في الوقت المنهى عنه ، أقول : أراد بالنهى النفي لأنهما متقاربان معنى من حيث انتفاء مدخولها ، فالنهي ترتب على وقوع الصيام في أيام تحريمه ، قال في الفتح : من صام الأيام المحرمة عند من أجاز صوم الدهر يكون قد فعل مستحباً وحرماً ، فإن أيام التحريم مستثناة بالشرع غير قابلة للصوم شرعاً فهى بمنزلة أيام الحيض انتهى

ويبقى ترتيبه على مسمى الأبد غير واقع^(١)، فانه إذا صام هذه الأيام تعلق به الذم^(٢)، سواء صام غيرها أو أفطر، ولا يبقى متعلق الذم عليه صوم الأبد، بل هو صوم هذه الأيام، إلا أنه لما كان صوم الأبد يلزم منه صوم هذه الأيام تعلق به الذم، لتعلقه بلازمه الذي لا ينفك عنه. فمن هنا نظر المتأولون بهذا التأويل فتركوا التعليل بخصوص صوم الأبد

المسألة الثانية : كره جماعة قيام كل الليل، لرد النبي ﷺ ذلك على من أراحه^(٣)، ولما يتعلق به من الإجحاف بوظائف عديدة^(٤)، وفعله جماعة من المتعبدين من السلف وغيرهم. ولعلمهم حملوا الرد على طلب الرفق بالمسكف لا غير^(٥). وهذا الاستدلال على

(١) قوله «غير واقع»، أقول : فيكون ترتيبه عليه مجازاً من ترتب حكم الجزء على الكل، ودليل ترتيبه عليه أنه إذا صام أيام النهي تعلق به الذم من الشارع الذي هو لارم فعل المحرم

(٢) قوله «تعلق به الذم»، أقول : أى ظاهراً مجازاً، والعلاقة ما سلف أو ما أشار إليه من اللزوم

(٣) قوله «لرد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك على من أراحه»، أقول : هو أيضاً في حديث ابن عمرو، فعن أبي سعيد وأبي سلية أن عبد الله بن عمرو قال «أخبر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أني أقول : والله لأصوم من النهار ولا أقوم من الليل ما عشت، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أنت تقول ذلك؟ فقلت له : قد قلت، وفيه فصم وأفطر، ونم وقم، الحديث

(٤) قوله «ولما يتعلق به من الإجحاف بوظائف عديدة»، أقول : هو أيضاً في حديث ابن عمرو^(١) «صم وأفطر وقم ونم فان لجسدي عليك حقاً وان لعينيك عليك حقاً وإن لزواجك عليك حقاً وإن لزورك عليك حقاً، متفق عليه

(٥) قوله «حملوا النهي على طلب الرفق بالمسكف لا غير»، أقول : ظاهر الروايات

(١) قلت : هو لفظ حديث سلمان الفارسي لما بات عند أخيه أبي الدرداء رضي الله عنهما لحدثه به، ولما ذهباً إلى النبي ﷺ وأخبراه صدق سلمان. ولعله تكرر لفظه

الكرهية بالرد المذكور عليه سؤال ، وهو أن يقال : إن الرد لمجموع الأمرين وهو صيام النهار ، وقيام الليل . فلا يلزم ترتيبه على أحدهما

المسألة الثالثة : قوله عليه السلام « إنك لا تستطيع ذلك » ، يطلق عدم الاستطاعة بالنسبة إلى المعتذر مطلقاً^(١) ، وبالنسبة إلى الشاق على الفاعل . وعليهما ذكر الاحتمال

أن ابن عمر ونفسه الذي خاطبه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ونازله في أوقات العبادة التي وطن نفسه على الإتيان بها ، حمل النهي على ذلك ، ففي روايات حديثه أنه قال « فليتني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وذلك أني كبرت وضعفت » . وكان يقرأ على بعض أهله السبع من القرآن بالنهار ، والذي يقرأه يعرضه من أول الليل ليكون أخف عليه ، وإذا أراد أن يتقوى أفطر أياماً وأحصى وصام مثلهن كراهية أن يترك شيئاً فارق عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي رواية أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم « ألم أخبر أنك تصوم الدهر وتقرأ القرآن كل ليلة ؟ قلت : بلى يا نبي الله ولم أرد بذلك إلا الخير . قال : فصم صيام داود فإنه كان أعبد الناس ، وفيه قال « وأقرأ القرآن في كل شهر . قال : قلت يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك . قال : فأقرأه في كل عشرين . قال قلت : يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك . قال : فأقرأه في كل عشر . قال قلت : يا نبي الله إني أطيق أفضل من ذلك . قال : فأقرأه في سبع لا تزد على ذلك . قال : فشددت فشدد علي . وقال لي النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنك لا تدري لعل يطول بك عمر . قال : فصرت إلى الذي قال لي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فلما كبرت وددت أني قبلت رخصة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وذاكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قيام داود ، وسيأتي أنه كان ينام نصف الليل ويقوم ثلثه وينام سدسه ، فدللت الروايتان وقول عبد الله عند منازلة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وقوله إني أطيق أفضل من ذلك أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينهه إلا وفقاً به ، وأن ما أشار به عليه ليس عزيزة بل رخصة

(١) قوله « إلى المعتذر مطلقاً » ، أقول : نحو قوله تعالى ﴿ أولاً يستطيع أن يعمل

هو) ومنه :

في قوله تعالى ﴿ البقرة ٢٨٦ : ولا تحملن ما لا طاقة لنا به ﴾

هى الشمس مسكنها فى السما . فعز الفؤاد عزاء جميلا
فلن تستطيع اليها الطلو ع ولن تستطيع اليك النزولا

فبالنسبة إلى الشمس حقيقة لا إلى المراد للشاعر . ومن الثانى ﴿ فما استطاعوا أن يظهره وما استطاعوا له نقباً ﴾ ، والقدرة والاستطاعة والطاقة والوسع مترادفة . واعلم أن الاستطاعة المنفية هى التى تكون قبل الفعل ، وتحقيقه أن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة مستلزمة للفعل ومقارنه له ، فلا يكون الفعل بمجرد قدرة متقدمة غير مقارنه ولا مجرد إرادة متقدمة غير مقارنه بل لا بد عند وجود الأمرين من وجود المؤثر التام ، ولا يكون الفاعل بفاعل معدوم حين الفعل ، ولا بقدرة معدومة حين الفعل ، ولا بإرادة معدومة حين الفعل ، وبعد الفعل لا تجتمع الإرادة الجازمة والقدرة التامة فان ذلك مستلزم للفعل فلا يكون ولا يوجد إلا مع الفعل ، لكن قد يوجد قبل الفعل قدرة بلا إرادة وإرادة بلا قدرة (١) ، كما أنه قد يوجد عزم على أن يفعل فاذا حضر وقت الفعل قوى العزم فصار قصداً فتكون الإرادة حين الفعل أكمل مما كانت قبله ، وكذلك القدرة حين الفعل بما كان قبله ، وبهذا كان العبد قادراً قبل الفعل القدرة المشروطة فى الأمر التى فارق بها العاجز كما فى قوله تعالى ﴿ فأتقوا الله ما استطعتم ﴾ ، وقوله تعالى ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ ، وقوله ﴿ فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً ﴾ فإن هذه الاستطاعة لو لم تكن إلا مقارنة للفعل لم يجب الحج على من لم يحج ولا وجب على من لم يتق الله أن يتق الله ، ولكان كل من لم يصم الشهرين المتتابعين غير مستطيع للقيام ، وهذا كله خلاف هذه النصوص وخلاف لإجماع المسلمين . وبهذا التحقيق يهون عليك ما تهاوش فيه الفريقان من المعتزلة القائلين بأن القدرة قبل الفعل والأشعرية القائلين بأنها حال الفعل وبضم

(١) أى قد توجد للعبد قدرة وقد يكون مريداً وغير مريد ، وقد يكون مريداً ولا قدرة له على تنفيذ تلك الإرادة ، وقد يوجد عزم ثم يقوى فيكون قصداً ، وكلها تابعة لإرادة الله وقدرته ومشيئته ، خلافاً للمعتزلة من الجهمية

فحمله بعضهم على المستحيل ^(١) ، حتى أخذ منه جواز تكليف المحال . وحمله بعضهم على ما يشق ^(٢) ، وهو الأقرب . فقوله عليه السلام ، لا تستطيع ذلك ، محمول على أنه يشق ذلك عليك ^(٣) ، على الأقرب . ويمكن أن يحمل ذلك على الممتنع : إما على

يدبك على هذا تجمع بين القولين وتفوز بالحق من البين ، فمُنْ هذا التحقيق في أجفان قلبك واجعله من مواهب ربك ، فالخير كله بيده والفيض من عنده

(١) قوله ، حمله بعضهم على المستحيل ، أقول : قال الزركشى في شرح الجمع : إنه احتج الأشعري في كتاب الوجيز على القائلين باستحالة بقوله تعالى ﴿ ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ فقال : لو كان ذلك محالاً لما استقام الابتال إلى الله تعالى بدفعه انتهى . وتصريحه هذا يرد قول ابن الحاجب في مختصر المنتهى شرط المطلوب الإمكان ونسب خلافه إلى الأشعري ، قال العضد : ولم يثبت تصريحه انتهى . وكلام الزركشى يرد قولها . وقال البيضاوى في الآية : إنها تدل على عدم وقوع التكليف بالمحال ، ولا تدل على امتناعه انتهى . والمسألة مبسوسة في الأصوليين

(٢) قوله ، وحمله بعضهم ، أقول : في الآية وفي الحديث الذى نحن بصدده أو فيهما ، على ما يشق وهو ، أى هذا الحمل ، الأقرب ، أما في الآية فلأنه تعالى قال قبلها ﴿ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ فهو حصر أنه لا يكلفها إلا شيئاً تطيقه ويسعها فعله ، فقولهم بعدها داعين ﴿ ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به ﴾ في قوة : ربنا أتم لنا نعمتك بعدم تكليف ما يشق ويتعسر مع قوله ﴿ يريد بكم اليسر ولا يريد بكم العسر ﴾ ، وأما في الحديث فالأمر واضح فانه صلى الله عليه وآله وسلم نازله في شيء بطيقه ، وإنما فيه مشقة

(٣) قوله ، محمول على أنه يشق ذلك عليه ، أقول : ذكر المحقق ثلاثة احتمالات : الأول أنه يراد بعدم الاستطاعة الامتناع والتعذر ، وهو المعنى المذكور آنفاً ، وذلك على تقدير بلوغه من العمر ما يتعذر معه الوفاء بما وطن نفسه عليه ، وهذا قد أشار إليه صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ، انك لا تدري لعلك يطول بك عمر ، وقد أخبرنا بأنه صار إلى ما قاله صلى الله عليه وآله وسلم . والثاني من الاحتمالات أن

تقدير أن يبلغ من العمر ما يتعذر معه ذلك ، وعلمه النبي ﷺ بطريق الرفق ، أو في ذلك التزام لأوقات تقتضى العادة أنه لا بد من وقوعها ، مع تعذر ذلك فيها . ويحتمل أن يكون قوله « لا تستطيع ذلك » مع القيام ببقية المصالح المرعية شرعاً

المسألة الرابعة : فيه دليل على استحباب صيام ثلاثة أيام من كل شهر ^(١) وعلمته مذكورة في الحديث . واختلف الناس في تعيينها من الشهر ^(٢) اختلافاً في تعيين

التزامه ذلك بما لا يتم الوفاء به ، لإتيان أوقات يتعذر فيها الوفاء من أوقات أشغال ضرورية لا بد للعبد منها من اللوازم البشرية والعوارض الانسانية . الثالث أنه لا يتم الوفاء بما التزمه مع الوفاء بالقيام ببقية المصالح الشرعية ، وهذا قد أشار إليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إن لنفسك عليك حقاً » الحديث ، ويحتمل أن الاستطاعة لهذه الوجوه كلها أو لاثنتين منها وهما قد ورد ذكرهما في الحديث كما قررناه وهو الأول والثالث

(١) قوله « على استحباب صوم ثلاثة أيام من كل شهر » أقول : أى صومها ، وهذا أشار إلى ما ورد في إحدى روايات هذا الحديث من قوله صلى الله عليه وآله وسلم لعبد الله « صم من الشهر ثلاثة أيام » وفى لفظ « إن بحسبك أن تصوم من كل شهر ثلاثة أيام فإن لك بكل حسنة عشرة أمثالها وذلك صيام الدهر » وفى لفظ « صم من كل عشرة أيام يوماً ولك أجر سنة » وقول المحقق « وعلمته مذكورة في الحديث » يريد قوله « فإن الحسنة بعشر أمثالها »

(٢) قوله « واختلف الناس في تعيينها من الشهر » أقول : وورد في الحديث الحث على صيام أيام البيض ثالث عشره ورابع عشره وخامس عشره ، كما أخرجه أهل السنن من حديث قتادة بن ملحان ، ويقال منال ، قال « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يأمرنا أن نصوم أيام البيض ثالث عشره ورابع عشره وخامس عشره وقال : هى كهيئة الدهر » وللنسائي من حديث جرير مرفوعاً « صيام ثلاثة أيام من كل شهر صيام الدهر : أيام البيض صبيحة ثالث عشره » الحديث . قال الحافظ ابن حجر : اسناده صحيح ، وترجع البيض بكونها وسط الشهر ووسط الشيء أعدله ، أو لأن

الأحب والأفضل لا غير . وليس في الحديث ما يدل على شيء من ذلك (١) .
فأضربنا عن ذكره

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام ، وذلك مثل صيام الدهر ، مؤول عندهم على أنه مثل أصل صيام الدهر من غير تضعيف للحسنات (٢) ، فإن ذلك التضعيف مرتب

الكسوف غالباً يقع فيها ، وقد ورد الأمر بمزيد العبادة إذا وقع ، فإذا اتفق الكسوف صادف الذي يعتاد صيام البيض صائماً متهيباً له أن يجمع بين أنواع العبادات من الصيام والصلاة والصدقة ، بخلاف من لم يصمها فإنه لا يتأتى له استدراك صيامها . وقيل بل يصومها من أول الشهر لحديث ابن مسعود عند أصحاب السنن وصححه ابن خزيمة ، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم ثلاثة أيام من غرة كل شهر ، ورجح هذا بعضهم لأن المرء لا يدري ما يعرض له من الموانع ، وقال بعضهم من أول كل عشرة أيام يوماً لحديث ابن عمرو الذي قدمناه قريباً ونقل ذلك عن أبي الدرداء ، وورد من حديث عائشة ، أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم من الشهر السبت والأحد والاثنين ومن الآخر الثلاثاء والأربعاء والخميس ، رواه الترمذى ، وكان الغرض له أن يستوعب غالب أيام الأسبوع بالصيام ، وأجاز إبراهيم النخعي أن يصومها آخر الشهر لتكون كالكفارة لما مضى ، ويؤيده حديث أمره صلى الله عليه وآله وسلم يصوم سرر الشهر

(١) قوله ، وليس في الحديث ما يدل على شيء من ذلك ، أقول : يريد حديث ابن عمرو ، وإلا فقد سمعت ما في غيره من الأحاديث من التعيين ، بل في رواية النسائي لحديث عبد الله بن عمرو تعيينها بأن يصوم من كل عشرة أيام يوماً

(٢) قوله ، من غير تضعيف للحسنات ، أقول : لأنه لو اعتبر التضعيف لكان صوم السنة بثلاثة آلاف حسنة وستمائة حسنة لأن الحسنة بعشر أمثالها ، وعلى تقدير تحريم صومه لا حسنة لصائمه أصلاً ، والأقرب عندي أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يرد بالتشبيه الإنيان بقدر عدد الحسنات الحاصلة لمن صام الثلاثة البيض أو رمضان وستاً من شوال بأنه يحصل له من الحسنات هذا العدد ، ولا دليل فيه على صوم الدهر ولا نفيه . فتأمل

على الفعل الحسى الواقع فى الخارج . والحامل على هذا التأويل أن القواعد تقتضى أن المقدّر لا يكون كالمحقق ، وأن الأجور تفاوت بحسب تفاوت المصالح ، أو المشقة فى العمل ، فكيف يستوى من فعل الشيء بمن قد رفعه له ، فلأجل ذلك قيل : إن المراد أصل الفعل فى التقدير ، لا الفعل المرتب عليه التضعيف فى التحقيق . وهذا البحث يأتى فى مواضع ، ولا يختص بهذا الموضع ^(١)

ومن هنا يمكن أن يجاب عن الاستدلال بهذا اللفظ وشبهه على جواز صوم الدهر ^(٢) ، من حيث إنه ذكر للترغيب فى فعل هذا الصوم . ووجه الترغيب أنه كمثّل بصوم الدهر . ولا يجوز أن تكون جهة الترغيب هى جهة الذم

(١) قوله : وهذا البحث يأتى فى مواضع ولا يختص بهذا الموضع ، أقول : وذلك مثل حديث أبى بن كعب مرفوعاً : من قرأ قل هو الله أحد فكأنما قرأ ثلث القرآن ، أخرجه أحمد والنسائى فى اليوم والليلة وابن منيع ومحمد بن نصر وابن مردويه والضياء فى المختارة . ومثل حديث أبى عند الترمذى وابن مردويه والبيهقى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من قرأ إذا زلزلت عدلت له بنصف القرآن ، ومن قرأ قل هو الله أحد عدلت له بثلث القرآن ، ومن قرأ قل يا أيها الكافرون عدلت بربع القرآن ،

(٢) قوله : على جواز صوم الدهر ، أقول : بل على أفضليته ، ووجه الدلالة أنه لما قال صلى الله عليه وآله وسلم : فكأنما صام الدهر ، دل على أن صوم الدهر أفضل مما شبه به ، وأنه أمر مطلوب ، قال الحافظ فى الفتح : وتعقب بأن التشبيه فى الأمر المقدّر لا يقتضى جوازه فضلاً عن استحبابه ، وإنما المراد حصول الثواب على تقدير مشروعية صيام ثلثمائة وستين يوماً ، ومن المعلوم أن المسكف لا يجوز له صيام جميع السنة فلا يدل التشبيه على أفضلية المشبه من كل وجه انتهى . وجواب الشارح المحقق مضمونه تسليم أنه وقع الترغيب فى صيام الثلاثة من كل شهر بالتشبيه بصوم السنة من حيث فرضيته مشروعية والنهى عن صوم الدهر تعلق بالفعل الحقيقى ، فالأمر التقديرى الفرض حصل به الترغيب ، والأمر الحقيقى بما حصل الترغيب بذكر

وسيل الجواب أن الدم - عند من قال به - متعلق بالفعل الحقيقي . ووجه
الترغيب هنا حصول الثواب على الوجه التقديرى . فاختلفت جهة الترغيب وجهة
الدم ، وإن كان هذا الاستنباط الذى ذكر لا بأس به ، ولكن الدلائل الدالة ^(١)
على كراهة صوم الدهر أقوى منه دلالة ^(٢) . والعمل بأقوى الدليلين واجب ، والذين

فرضيته منهى عنه ، وفى هذا الجواب غرابة من حيث إنه رغب بأمر فرضى ونهى عن
تحقق ذلك الفرض ، وأنها اختلفت جهة الترغيب وجهة الدم بهذا الاعتبار كما
اختلفت الأكوان فى الدار المخصوصة عند من قال بصحتها

(١) قوله « ولكن الدلائل الدالة » أقول : مراده بالاستنباط هو ما قرره من
أن جهة الترغيب هى تقدير شرعية صوم الدهر ، وجهة النهى هى فعله تحقيقاً . إلا أنه
لا يخفى أن هذا الاستنباط لا يدل على جواز صوم الدهر ، بل هو تقدير لعدم فعله
تحقيقاً فلا حاجة للاستدلال

(٢) قوله « أقوى منه دلالة » أقول : قد تقدم بعض تلك الأدلة ، وحاصله
أنه ذهب الجمهور إلى استحباب صيام الدهر لمن قوى عليه ولم يفوت فيه حقاً ، وإلى
ذلك أشار ابن خزيمة فترجم ذكر العلة التى زجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن
صوم الدهر لها ، وساق الحديث الذى فيه « إذا فعلت ذلك هجمت عينك وتفتت
نفسك » واحتجوا بحديث حمزة بن عمرو الأسلمى وقوله للنبي صلى الله عليه وآله
وسلم إني أسرد الصوم فلم ينه . وحملوا نهيه لابن عمرو وقوله « لا أفضل من ذلك »
أى فى حقه ومن هو مثله ممن يدخل على نفسه مشقة أو يفوت حقاً ، ولو كان السرد
ممتنعاً لبينه لحمزة ، لأن تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز قاله النووى ، وتعقب
بأن حمزة إنما سأله صلى الله عليه وآله وسلم عن الصوم فى السفر ولا يلزم من السرد
للصيام صوم الدهر ، وقد قال أسامة إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يسرد
الصوم ولا يفطر أخرجه أحمد ، ومن المعلوم أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يصم
الدهر ، وقال ابن خزيمة : سألت المزنى عن حديث أبي موسى « من صام الدهر
ضيقت عليه جهنم » فقال : يشبه أن يكون معناه ضيقت عنه فلا يدخلها ، ولا يشبه أن

أجازوا صوم الدهر حملوا النهي على ذى عجز أو مشقة ، أو ما يقرب من ذلك ، من لزوم تعطيل مصالح راجحة على الصوم ، أو متعلقة بحق الغير كالزوجة مثلاً (١)

المسألة السادسة : قوله عليه السلام فى صوم داود ، وهو أفضل الصيام ، ظاهر قوى فى تفضيل هذا الصوم على صوم الأبد . والذين قالوا بخلاف ذلك نظروا إلى أن العمل متى كان أكثر كان الأجر أوفر . هذا هو الأصل . فاحتاجوا إلى تأويل هذا . وقيل فيه : إنه أفضل الصيام بالنسبة إلى من حاله مثل حالك ، أى من يتعذر عليه الجمع بين الصوم الأكثر وبين القيام بالحقوق . والأقرب عندي أن يُجرى على ظاهر الحديث فى تفضيل صيام داود عليه السلام . والسبب فيه أن الأفعال متعارضة المصالح والمفاسد . وليس كل ذلك معلوماً لنا ولا مستحضراً ، وإذا تعارضت المصالح والمفاسد ، ففقدار تأثير كل واحدة منها فى الحث والمنع غير محقق لنا ، فالطريق حيثئذ أن نفوض الأمر إلى صاحب الشرع ، ونجرى على ما دل عليه ظاهر اللفظ مع قوة الظاهر هنا (٢) . وأما زيادة العمل واقتضاء القاعدة لزيادة الأجر بسببه فيعارضه

يكون على ظاهره ، لأن من ازداد الله عملاً وطاعة ازداد عند الله رفعة وعلو كرامة . ورجع هذا التأويل جماعة منهم الغزالي فقالوا : له مناسبة من جهة المعنى ، فانه لما ضيق على نفسه مسالك الشهوات بالصوم ضيق الله عليه النار فلا يبقى له فيها مكان ، لأنه ضيق طرقها بالعبادة . وقال الحافظ ابن حجر : الأولى إبقاء الحديث على ظاهره وحمله على من فوت حقاً واجباً بذلك فإليه يتوجه الوعيد الشديد ، ولا يخالف القاعدة التى أشار إليها المزني انتهى . وقد أشار المحقق إلى هذا الذى قاله ابن حجر

(١) قوله ، كالزوجة مثلاً ، أقول : كأنه نص عليه لذكرها فى سبب حديث ابن عمرو ، فى رواية النسائي عنه أنه قال : زوجنى أبى امرأة فجاء يزورنا فقال : كيف ترين بعلك ؟ قالت : نعم الرجل لا ينام الليل ولا يفطر النهار . فوقع بى وقال : زوجتك امرأة من المسلمين فعضلتها . قال فجعلت لا ألتفت إلى قوله . . الحديث

(٢) قوله ، مع قوة الظاهر هنا ، أقول : تعقب ابن العطار هذا البحث قائلاً :

اقتضاء العادة والجلبة للتقصير في حقوق يعارضها الصوم الدائم، ومقادير ذلك
الفائت مع مقادير ذلك الحاصل من الصوم غير معلوم لنا
وقوله عليه السلام « لا صوم فوق صوم داود، يحمل على أنه لا فوقه في الفضيلة
المستول عنها (١)

* * *

١٩٣ - الحديث الثاني: عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال
رسول الله ﷺ « إن أحب الصيام إلى الله صيام داود، وأحب الصلاة إلى
الله صلاة داود: كان ينام نصف الليل، ويقوم ثلثه، وينام سدسه. وكان
يصوم يومًا ويفطر يومًا،

في هذه الرواية زيادة قيام الليل، وتقديره بما ذكر. ونوم سدسه الأخير فيه
مصلحة الإبقاء على النفس، واستقبال صلاة الصبح، وأذكار أول النهار بالنشاط.
والذي تقدم في الصوم من المارض وارد هنا. وهو أن زيادة العمل تقتضي زيادة
الفضيلة، والكلام فيه كالكلام في الصوم من تفويض مقادير المصالح والمفاسد إلى
صاحب الشرع (٢)

إن الذي تقتضيه الأدلة كلها من فعل الصحابة من السرد وخفة صوم يوم وإفطار يوم
وسرد النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الشهور وإفطاره في بعضها وأمره من
لا يستطيع الزوج بالصوم أن الأفضلية تختلف باختلاف الأشخاص على حسب قواهم
وقيامهم بحقوق الله وغيره من الإخلاص. وسبقه إلى هذا ابن خزيمة

(١) قوله « المستول عنها » أقول: أي المطلوبة لابن عمرو لأنه لم يرد بما عزم
عليه من الأفعال الصالحة إلا طلب الأفضل عند الله، فلا يتوهم أنه سأل عن الأفضل
بل النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو ابتداء بذلك كما عرفت

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث باب فضل الصيام قوله « من تفويض مقادير

ومن مصالح هذا النوع من القيام أيضاً أنه أقرب إلى عدم الرياء في الأعمال . فان من نام السدس الأخير أصبح جاماً غير منهوك القوى^(١) . فهو أقرب إلى أن يخفى أثر عمله على من يراه ، ومن يخالف هذا يجعل قوله عليه السلام « أحب الصيام ، مخصوصاً بحالة ، أو بفاعل^(٢) ، وعمدتهم النظر إلى ما ذكرناه^(٣) »

* * *

١٩٤ — الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال « أَوْصَانِي خَلِيلِي^(٤) ﷺ بِثَلَاثٍ : صِيَامٍ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ كُلِّ شَهْرٍ ، وَرَكَعَتَيْنِ الضُّحَى ، وَأَنْ أَوْتَرَ قَبْلَ أَنْ أَنْامَ ،

المصالح والمفاسد إلى صاحب الشرع ، أقول : هذا حسن جداً ، فانه إذا نص الشارع على أفضلية شيء فليس لنا أن نعارضه بالرأى ، بأن في غيره مصلحة ، أو أنه أكثر أجراً لزيادة المشقة

(١) قوله « جاما غير منهوك القوى » ، أقول : بالجيم أى مستريحاً من التعب ، من جم الفرس فلم يركب فعفا من تعبته . ومنهوك من تهكته الحمى أضعفته وهزلته وجهدهته

(٢) قوله « بحالة أو بفاعل » ، أقول : بعدم ذلك في الصيام

(٣) قوله « وعمدتهم النظر إلى ما ذكرناه » ، أقول : من أن زيادة العمل تقتضى زيادة الفضيلة ، وذلك كحال من له أشغال دينية تمنعه من قيام كل الليل ، أو بفاعل مخصوص وهو من يشق عليه قيام الليل كله

(٤) (الحديث الثالث) قال « خليلي » ، أقول : الخليل الصديق الخالص الذى تخللت محبته القلب فصارت في خلاله أى فى باطنه ، وقول أبي هريرة هذا لا يعارض قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو كنت متخذاً خليلاً لاتخذت أبا بكر خليلاً ، لأن للممتنع أن يتخذ هو صلى الله عليه وآله وسلم غيره خليلاً لا العكس ، فلا يقال

فيه دلائل على تأكيد هذه الأمور بالقصد إلى الوصية بها ^(١)، وصيام ثلاثة أيام قد وردت علته في الحديث، وهو تحصيل أجر الشهر، باعتبار أن الحسنة بعشر أمثالها، وقد ذكرنا ما فيه، ورأى من يرى أن ذلك أجر بلا تضعيف، ليحصل الفرق بين صوم الشهر تقديراً، وبين صومه تحقيقاً
وفي الحديث دليل على استحباب صلاة الضحى ^(٢)، وأن أقلها ركعتان ^(٣)، ولعله

المخاللة تكون من الجانبين، لأننا نقول إنما نظر الصحابي إلى أحد الجانبين فأطلق ذلك، أو لعله أراد مجرد الضحبة والمحبة. والله أعلم

(١) قوله « بالقصد بالوصية بها » أقول : قيل الحكمة في الوصية بهذه الأمور أن النفس تمرن على جنس الصلاة والصيام اللذين هما أفضل العبادات البدنية، وإنما لم يذكر صلى الله عليه وآله وسلم الزكاة والحج لأن أبا هريرة وأبا ذر لم يكن لهما مال يتصدقان به ويبلغان به الحج

(٢) قوله « على استحباب صلاة الضحى » أقول : أطال ابن القيم في الهدى النبوى القول في صلاة الضحى، وسرد الأحاديث الواردة فيها فعلاً وتركاً، وأبلغ الأقوال فيها ستة : الأول سنة مستحبة، الثاني لا تشرع إلا لسبب، الثالث لا تستحب أصلاً، الرابع يستحب فعلها تارة وتركها تارة، الخامس يستحب صلاتها والمواظبة عليها في البيوت، السادس أنها بدعة صح ذلك عن ابن عمر. وقد سرد أدلة ما قاله، وقال من لا يقول باستحبابها : إن أحاديث توصية أبي هريرة وأبي ذر بها لا تدل على أنها راتبية لكل أحد، وإنما أوصى أبا هريرة بذلك لأنه قد روى أن أبا هريرة كان يختار درس الحديث بالليل على الصلاة، فأمر بالضحى بدلاً من قيام الليل، ولهذا أمره أن لا ينام حتى يوتر، ولم يأمر بذلك أبا بكر ولا عمر وسائر الصحابة. انتهى. قلت : ويتخرج من هذا قول سابع وهو أنها تستحب لمن لم يقم الليل

(٣) قوله « وأن أقلها ركعتان » أقول : إنما قال أقلها لورود أحاديث بأن أكثرها اثنا عشر، فأخرج الترمذى واستغربه من حديث أنس مرفوعاً « من صلى الضحى اثنتي عشرة ركعة بنى الله له قصرأ في الجنة » قال الحافظ ابن حجر : ليس في

ذكر الأفل الذى توجه التأكيد لفعله ، وعدم مواظبة النبي ﷺ عليها لا ينافى استحبابها (١) ، لأن الاستحباب يقوم بدلالة القول ، وليس من شرط الحكم أن تتضافر عليه الدلائل ، نعم ما واظب عليه الرسول ﷺ (٢) ترجح مرتبته على هذا ظاهراً

وأما النوم عن الوتر : فقد تقدم فى هذا كلام فى تأخير الوتر وتقديمه ، وورد

إسناده من أطلق عليه الضعف ، وقول النووى : إنهم قالوا ذلك لحديث ضعيف رده الحافظ ابن حجر بأن شواهد تقويه فيصلح للاحتجاج به ، وعند الطبرانى من حديث أبى الدرداء مرفوعاً ، من صلى الضحى ركعتين لم يكتب من الغافلين ، ومن صلى أربعاً كتب من القانتين ، ومن صلى ستاً كفى ذلك اليوم ، ومن صلى ثمانياً كتب من العابدين ، ومن صلى ثلث عشرة بنى الله له بيتاً فى الجنة ، وفى إسناده ضعف ، ولكن له شاهد من حديث أبى ذر رواه البزار وفى إسناده ضعف أيضاً ولكن مع اجتماع الأحاديث تقوى وتصلح للاحتجاج بها ، ومن ثمة قال الرويانى ومن تبعه : أكثرها اثنتى عشرة ركعة

(١) قوله : وعدم مواظبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : أخرج مسلم من حديث عائشة رضى الله عنها أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصلى الضحى أربعاً ويزيد إلى ما شاء الله ، وكان يفعل ، يدل على التكرار ، ولكنها أخرج عنها البخارى : ما رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سبج سبحة الضحى وإنى لأسبجها ، قال البيهقى : عندى أن المراد بقولها : ما رأيته سبجها ، أى يداوم عليها ، وقولها : إنى لأسبجها ، أى أداوم عليها ، فيراد حينئذ بكان يفعل الأغلب ، قال الحافظ فى الفتح : تنبيه ، حديث عائشة يدل على ضعف ما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم أن صلاة الضحى كانت واجبة عليه ، وعدها بذلك جماعة من العلماء من خصائصه ، ولم يثبت ذلك فى خبر صحيح

(٢) قوله : نعم ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : كان المراد واظب عليه فعلاً ، وقد صدر عنه قولاً ، وإلا فقد تقرر أن الأقوال أكده من مطلق الأفعال ، وأنهما لو تعارضا أقدم القول

فيه حديث يقتضى الفرق بين من وثق من نفسه بالقيام آخر الليل ، وبين من لم يثق ،
فعلى هذا تكون الوصية مخصوصة بحال أبي هريرة ^(١) ومن وافقه فى حاله

١٩٥ — الحديث الرابع ^(٢) : عن محمد بن عباد بن جعفر قال : سألتُ

جابر بن عبد الله : « أَسْأَلُ النَّبِيَّ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمِ الْجُمُعَةِ ؟ قَالَ : نَعَمْ ، وَزَادَ
مُسْلِمٌ « وَرَبُّ الْكُفَّةِ »

النهى عن صوم يوم الجمعة محمول على صومه منفرداً ، كما تبين فى موضع آخر ^(٣)
ولعل سببه أن لا يخص يوم بعينه بعبادة معينة ، لما فى التخصيص من التشبه باليهود فى
تخصيص السبت بالتجرد عن الأعمال الدنيوية ، إلا أن هذا ضعيف . لأن اليهود
لا يخصون يوم السبت بخصوص الصوم ، فلا يقوى التشبه بهم ، بل ترك الأعمال
الدنيوية أقرب إلى التشبه بهم ، ولم يرد به النهى ^(٤) ، وإنما تؤخذ كراهته من قاعدة
التشبه بالكفار ، ومن قال : بأنه يكره التخصيص ليوم معين ، فقد أبطل تخصيص
يوم الجمعة ^(٥) .

(١) قوله « بحال أبي هريرة » أقول : قدما قريباً أنه كان يدرس الحديث

فيفوته القيام

(٢) (الحديث الرابع) من أحاديث باب فضل صوم النفل وغيره

(٣) قوله « كما تبين فى موضع آخر » أقول : هو ما يأتى قريباً فى الحديث

بعد هذا

(٤) قوله « ولم يرد به » أقول : أى بترك الأعمال فى يوم من الأيام « نهى »

وإنما يؤخذ أى تخصيص يوم بترك الأعمال الدنيوية من قاعدة كراهة التشبه
بالكفار ، لأنه قد ثبت « من تشبه بقوم كان منهم »

(٥) قوله « فقد أبطل تخصيص يوم الجمعة » أقول : لإطلاقه تخصيص اليوم ،

فكان أعم من الجمعة وغيرها

ولعله ينضم إلى ما ذكرناه من المعنى ^(١) أن اليوم لما كان فضيلاً جداً على الأيام ، وهو يوم عيد هذه الأمة ^(٢) ، كان الداعي إلى صومه قوياً ، فهي عنه ، حماية أن يتتابع الناس في صومه فيحصل فيه التشبه ، أو محذور إلحاق العوام بإياه بالواجبات إذا أديم ، وتتابع الناس على صومه ، فيلحقون بالشرع ما ليس منه ، وأجاز مالك صومه مفرداً ^(٣) ، وقال بعضهم : لم يبلغه الحديث ، أو لعله لم يبلغه

* * *

(١) قوله : إلى ما ذكرناه من المعنى ، أقول : وهو التشبه

(٢) قوله : وهو يوم عيد هذه الأمة ، أقول : لما ثبت من الأحاديث إن الله أضل عنه اليهود وخص به هذه الأمة . واعلم أنه نقل ابن حجر أقوالاً في سبب النهي عن إفراذه وزيفها ، واختار أن سببه كونه عيداً للورود حديثين دالين على ذلك : أحدهما أخرجه الحاكم عن أبي هريرة مرفوعاً بلفظ : يوم الجمعة يوم عيدكم لا يوم صومكم إلا أن تصوموا قبله أو بعده ، والثاني أخرجه ابن أبي شيبة من حديث علي رضي الله عنه بإسناد حسن : ومن كان منكم متطوعاً فليصم يوم الخميس ، ولا يصم يوم الجمعة فإنه يوم طعام وشراب وذكر ،

(٣) قوله : وأجاز مالك صومه مفرداً ، أقول : نقل ابن المنذر وابن حزم منع صومه عن علي وأبي هريرة وسلمان وأبي ذر قال : ولا يخالف لهم من الصحابة ، وذهب الجمهور إلى أن النهي للتنزيه ، وعن مالك وأبي حنيفة لا يكره ، قال مالك : لم أسمع أحداً ممن يقتدى به أنه نهى عنه ، قال الداودي : لعل النهي ما بلغ مالكا . وزعم عياض أن كلام مالك يؤخذ منه النهي عن إفراذه لأنه كره أن يخص يوم من الأيام بالعبادة ، فيكون له في المسألة روايتان ، وعاب ابن العربي قول عبد الوهاب منهم : يوم لا يكره صومه مع غيره فلا يكره وحده ، لكونه قياساً مع وجود النص ، واستدل الحنفية بحديث ابن مسعود : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يصوم من كل شهر ثلاثة أيام وقلما كان يفطر يوم الجمعة ، حسنه الترمذي ، ولا دليل فيه لأنه يحتمل أنه كان لا يعتمد فطره إذا وقع في الأيام التي كان يصومها ، ولا

١٩٦ - الحديث الخامس : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ « لَا يَصُومَنَّ أَحَدُكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ ، إِلَّا أَنْ يَصُومَ يَوْمًا قَبْلَهُ أَوْ يَوْمًا بَعْدَهُ »^(١) ،

حديث أبي هريرة يبين المطلق في الرواية الأولى ، ويوضح أن المراد إفراده بالصوم ، ويظهر منه أن العلة هي الإفراد بالصوم ويبقى النظر هل ذلك مخصوص بهذا اليوم ، أم نعيده إلى قصد غيره بالتخصيص بالصوم^(٢) ؟ وقد أشرنا إلى الفرق

يضاد ذلك كراهة إفراده بالصوم جمعاً بين الخبرين ، كذا قاله الحافظ في الفتح ، ولا يخفى ضعف هذا التأويل . قال : ومنهم من عده من الخصائص ، وليس بجيد لأنها لا تثبت بالاحتمال . قلت : أى الاحتمال الذى ذكره ، وهو غير مسلم به أنه يحتمله اللفظ ، فالقول إنه من الخصائص أولى

(١) (الحديث الخامس) قال « إلا أن يصوم يوماً قبله أو يوماً بعده » أقول : هذا الاستثناء بهذا اللفظ ليس فى الصحيحين ولا أحدهما ، ولفظ البخارى « إلا يوماً قبله أو يوماً بعده » . واستشكل لفظ البخارى ، فإن يوماً لا يصح أن يستثنى من يوم الجمعة ، ولا جعله ظرفاً ليصومن ، وأجاب الكرماني أنه ظرف ليقوم المصدر ، أو أنه منصوب بنزع الخافض أى لا يوم قبله ، والباء للمصحابة ، ولفظ مسلم « إلا أن يصوم قبله أو بعده » . واعلم أنه ورد فى مسلم « لا تخصوا ليلة الجمعة بقيام من بين الليالي » ، ولا يوم الجمعة بصيام من بين الأيام ، إلا أن يكون فى يوم صوم يصومه أحدكم ، فدل على جوازه لمن اتفق وقوعه له فى أيام له عادة بصيامها كمن اعتاد صوم يوم وإفطار يوم فوافق يوم الجمعة يوم صومه فلا كراهة فى صومه أيضاً

(٢) قوله « إلى قصد غيره بالتخصيص بالصوم » أقول : كمن خص الاثنين مثلاً بالصوم مستمراً ، وقد بوب البخارى لهذا بقوله « باب هل يخص المكلف شيئاً من الأيام » ثم ذكر حديث علقمة عن عائشة رضى الله عنها أنه قال « قلت لعائشة هل كان يخص رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الأيام شيئاً ؟ قالت : لا ، كان

بين تخصيصه وتخصيص غيره بأن الداعى هنا إلى تخصيصه عام بالنسبة إلى كل الأمة .
فالداعى إلى حماية الذريعة فيه أقوى من غيره . فمن هذا الوجه يمكن تخصيص النهى به ،
ولو قدرنا أن العلة تقتضى عموم النهى عن التخصيص بصوم غيره ، ووردت دلائل
تقتضى تخصيص البعض باستحباب صومه بعينه^(١) . لكانت مقدمة على العموم المستتب
من عموم العلة ، لجواز أن تكون العلة قد اعتبر فيها وصف من أوصاف محل النهى .
والدليل الدال على الاستحباب^(٢) لم يتطرق إليه احتمال الرفع ، فلا يعارضه ما يحتمل
فيه التخصيص ببعض أوصاف المحل

* * *

عمله ديمة ، انتهى . واستشكل بما ثبت عند أبي داود والترمذى والنسائى وصححه ابن
حبان أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم الاثنين والخميس ، وأجاب الحافظ ابن
حجر بأنه يحتمل أن يكون المراد بالأيام المسئول عنها الثلاثة من كل شهر ، وكان
السائل لما سمع أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم ثلاثة أيام سأل عائشة : أكان
يختصها بالبيض ؟ فقالت : لا ، كان عمله ديمة ، فلو كان يختصها بالبيض لتعينت وداوم
عليها ، بل كان لا يبالي من أى الشهر صامها ، كما روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها
أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يصوم من كل شهر ثلاثة أيام ما يبالي من أى
الشهر صام ،

(١) قوله : تقتضى تخصيص البعض باستحباب صومه ، أقول : كما بين في
تخصيصه صلى الله عليه وآله وسلم يومى الاثنين والخميس بالصوم ، وذكر صلى الله
عليه وآله وسلم الحكمة والسبب فى ذلك لما سأله أسامة كما أخرجه أبو داود والنسائى
وصححه ابن خزيمة عن أسامة رضى الله عنه ، رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم يصوم الاثنين والخميس ، فسألته فقال : إن الأعمال تعرض يوم الاثنين والخميس
فأحب أن يرفع عملى وأنا صائم ،

(٢) قوله : والدليل الدال على الاستحباب ، أقول : كحديث أسامة الماضى فانه
لا يعارض بعموم العلة التى استخرجت من النهى عن أفراد الجمعة لاحتمال أن عمومها
مخصص لا يرفع به ما لا احتمال فيه

١٩٧ - الحديث السادس : عن أبي عبيد^(١) مولى ابن أزر - واسمه

سعد بن عبيد - قال : شهدتُ العِيدَ مَعَ عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، فقال
« هَذَانِ يَوْمَانِ »^(٢) نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ صِيَامِهِمَا : يَوْمُ فِطْرِكُمْ مِنْ
صِيَامِكُمْ ، وَالْيَوْمُ الْآخِرُ تَأْكُلُونَ فِيهِ مِنْ نُسُكِكُمْ^(٣) ،

مدلوله المنع من صوم يومى العيد . ويقتضى ذلك عدم صحة صومهما بوجه من
الوجوه . وعند الحنفية فى الصَّحَّة مخالفة فى بعض الوجوه . فقالوا : إذا نذر صوم
يوم العيد وأيام التشريق صح نذره ، وخرج عن العدة بصوم ذلك^(٤) .

(١) (الحديث السادس) قال « عن أبي عبيد ، أقول : هو تابعى ثقة ، مات
سنة ثمان وتسعين بالمدينة . وأما ابن أزر فهو صحابى جليل ، وهو عبد الرحمن بن
أزر بن عوف مات قبل الحرة

(٢) قال « هذان يومان ، أقول : تغليب الحاضر على الغائب كما يقال هذان
الرجلان وأحدهما غائب ، و « يوم فطركم ، بالرفع بدل من يومان بدل تفصيل أو على
خبرية مبتدأ محذوف تقديره أحدهما أو أولهما ، ويرجع هذا ما فى بعض طرق البخارى
« أما أحدهما فيوم فطركم من صيامكم واليوم الآخر تأكلون فيه ، فهو خبر لأحدهما
« وتأكلون ، خبر لليوم

(٣) قال « نسككم ، أقول : بضم السين المهملة ويجوز سكونها أى ضحيتكم

(٤) قوله « وخرج عن العدة بصوم ذلك ، أقول : اختلفوا فيما قدم وصام
يوم العيد : فمن أبى حنيفة ينعقد ويلزمه القضاء أى إن كان عن عذر مثلا ، وخالفه
الجمهور فقالوا : فلو نذر صوم يوم يقدم زيد فقدم يوم العيد فالأكثر لا ينعقد النذر ،
وعن أبى حنيفة ينعقد ويلزمه القضاء ، وفى رواية يلزمه الإطعام ، وعن الأوزاعى
يقضى إلا إن نوى استثناء العيد ، وعن مالك فى رواية يقضى إن نوى القضاء وإلا
فلا ، وفى البخارى أنه سئل ابن عمر عن هذه المسألة فقال السائل : رجل نذر أن

وطريقهم فيه أن الصوم له جهة عموم وجهة خصوص^(١) . فهو من حيث إنه صوم يقع الامتثال به . ومن حيث إنه صوم عيد يتعلق به النهى ، والخروج عن العهدة يحصل بالجهة الأولى ، أعني كونه صوماً . والمختار عند غيرهم خلاف ذلك . وبطلان النذر ، وعدم صحة الصوم^(٢) . والذي يُدعى من الجهتين بينهما تلازم ههنا^(٣) . ولا انفكاك .

يصوم يوماً فوافق يوم عيد ، فقال له ابن عمر : أمر الله تعالى بوفاء النذر ونهى النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن صوم هذا اليوم انتهى . قيل : توقف ابن عمر لتعارض الأدلة عنده ، وقيل بل نهى في الجواب على أن أحدهما وهو الوفاء بالنذر عام والآخر وهو المنع من صوم يوم العيد خاص ، وأنه يقضى بالخاص على العام . وتعقب بأن النهى عن صوم يوم العيد فيه أيضاً عموم للمخاطبين ولكل عيد فلا يكون من حمل الخاص على العام ، وقيل : يحتمل أنه عرض ابن عمر للسائل بالقضاء احتياطاً فيجمع بين أمر الله وأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقيل إذا التقى الأمر والنهى في موضع قدم النهى

(١) قوله « وطريقتهم فيه أن الصوم له جهة عموم » ، أقول : هذا النظر غير ما تقدم ، وهو أنهم لاحظوا الصوم من حيث إنه صوم غير ناظرين إلى تقييد ما أضيف إليه فقالوا : هذه جهة صوم فيقع به الامتثال ، وله جهة كونه صوماً مقيداً بكونه عيداً فتعلق به جهة النهى ، والوفاء بالنذر حصل بالجهة الأولى

(٢) قوله « وبطلان النذور وعدم صحة الصوم » ، أقول : تقدم كلام الناس في ذلك قريباً^(١)

(٣) قوله « والذي يدعى من الجهتين بينهما تلازم ههنا » ، أقول : اعتبار الجهتين إن كان بينهما تلازم بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر فلا يتم النظر إلى أحدهما دون الآخر في تعليق حكم به ، وإن أمكن الانفكاك بينهما تم ذلك ، والتقييد بههنا إشارة إلى مسألة الصلاة في الدار المغصوبة

(١) قلت المراد به التفرقة بين الواجب شرعاً وما أوجبه الإنسان على نفسه ، وتقدم

تحقيق ذلك وإيضاحه قريباً

فيتمكن النهي عن هذا الصوم ^(١) . فلا يصح أن يكون قربة ، فلا يصح نذره

بيانه : أن النهي ورد عن صوم يوم العيد ، والناذر له معلق لنذره بما تعلق به النهي ، وهذا بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة ^(٢) ، عند من يقول بصحتها . فانه لم يحصل التلازم بين جهة العموم أعني كونها صلاة ، وبين جهة الخصوص أعني كونها حصولاً في مكان مغصوب ، وأعني بعدم التلازم هنا عدمه في الشريعة . فان الشرع وجه الأمر إلى مطلق الصلاة ، والنهي إلى مطلق الغصب . وتلازمهما واجتماعهما إنما هو

(١) قوله « عن هذا الصوم ، أقول : الذي نظرتم إليه أيها الخنفية من جهة العموم بكونه قربة ، لأن فعل المنهي عنه ليس بقربة ، وإذا كان ليس بقربة فلا يصح نذره إذ لا نذر بمعصية ، فان فعل المنهي عنه معصية . وبيان ذلك كله أنه نهى الشارع عن صوم يوم العيد ونذر الناذر بصوم يوم العيد ، فقد توارد النهي والنذر على أمر معين هو صوم يوم العيد

(٢) قوله « وهذا بخلاف الصلاة في الدار المغصوبة عند من يقول بصحتها ، أقول : اختلف الأصوليون في الصلاة في الدار المغصوبة هل تصح أو لا ؟ ومحل النزاع بينهم في الشيء الواحد يكون له جهتان فيجب بإحداهما ويحرم بالآخرى ، قالوا كالصلاة في الدار المغصوبة تجب لكونها صلاة وتحرم لكونها غصباً ، اختلفوا على ثلاثة أقوال : الأول للجمهور قالوا تصح ، والثاني للباقلاني لا تصح لكن يسقط الطلب عندها لا بها ، والثالث لأحمد وأكثر المتكلمين لا تصح ولا يسقط بها الطلب ^(١) وقول القاضي الباقلاني « عندها لا بها ، فانه قد يسقط الفرض عند فعل ما هو معصية كمن شرب [خمرأ] حتى جن سقط عنه الفرض ^(٢) أما الجمهور فاستدلوا بما ذكره الشارح المحقق من اختلاف جهة الأمر والنهي ، وهو أنه ورد الأمر في الشرع بمطلق الصلاة

(١) قلت : لأن الواجب لا يصح فعله في المحرم كالصلاة في البقعة المغصوبة والثوب المغصوب ، ولأنه شرط لهذا الواجب فلا يصح

(٢) أي حال جنونه فلو أفاق وجب عليه قضاء ما فاتته حال جنونه من صلاة أو صوم مؤاخذه له على فعله

في فعل المكلف ، لا في الشريعة . فلم يتعلق النهى شرعاً بهذا الخصوص ، بخلاف صوم يوم العيد فإن النهى ورد عن خصوصه . فتلازمت جهة العموم وجهة الخصوص في الشريعة . وتعلق النهى بعين ما وقع به النذر ، فلا يكون قرينة

وتكلم أهل الأصول في قاعدة تقتضي النظر في هذه المسألة ، وهو أن النهى عند الأكثرين لا يدل على صحة المنهى عنه ، وقد نقلوا عن محمد بن الحسن أنه يدل على صحة المنهى عنه ، لأن النهى لا بد فيه من إمكان المنهى عنه ^(١) إذ لا يقال للأعني

على العموم ، وورد النهى فيه عن مطلق الغصب ، فلا تلازم بينهما شرعاً ، وإنما اجتماعاً في فعل المكلف الذي أتى بالصلاة في الدار المغصوبة فلم يتعلق النهى شرعاً بهذا الخصوص . وقال القاضي ومن معه : إنها لو صححت لا تحد متعلقاً الأمر والنهى وأنه محال اتفاقاً ، يبان الملازمة أن السكون جزء الحركة وهما جزء الصلاة فيكون مأموراً ، ثم إنه بعينه هو السكون في الدار المغصوبة فيكون منها عنه ، ويوضحه أن الحركة كون الشيء في مكان عقيب حصوله في مكان آخر ، بمعنى أنه عبارة عن مجموع السكونين ، والسكون عبارة عن كونه في مكان بعد كونه في ذلك المكان فيكون هذا السكون مأموراً به لكونه من المأمور به ومنها عنه بالذات . وأجاب الجمهور بما أشار إليه المحقق من اختلاف الجهة ، والمراد بالجهة هي علة الأمر والنهى كما أشعر به قولهم : النهى لكونه غصباً والأمر لكونه صلاة ، فهذا تقرير مرادهم ، إلا أنه لا يخفى أن الصلاة حقيقتها الأفعال والأقوال ، والأفعال هي الأكوان من حركة المصلي وسكونه وهذه الأكوان بعينها هي نفس الصلاة وهي نفس الغصب ، فهذه الحركة لا اختلاف لها في جهتي الأمر والنهى بل هي متحدة ، وقد اتفقوا على إحالة اتخاذ جهتي الأمر والنهى ، ولا ينفع أن المفهوم العام وهي صلاة وغصب غير متحدين من حيث ذاتهما لأنهما قد اتحدا في هذا الجزء . وهذا الجزء مأمور به قطعاً لأنك تقول هذه صلاة وكل صلاة مأمور بها ، وتقول فيها هذا غصب وكل غصب منهى عنه فهذا الجزء مأمور به ومنهى عنه بضرورة دخول الأخص تحت الأعم . فليتأمل ، فكلام القاضي أقوم دليلاً

(١) قوله « لا بد فيه من إمكان المنهى عنه » أقول : لأن النهى تكليف اتفاقاً ،

ولا تكليف إلا بممكن عند الجماهير

لا تبصر ، وللإنسان لا تطمر ، فإذا هذا المنهى عنه - أعنى صوم يوم العيد - ممكن ، وإذا أمكن ثبتت الصحة ^(١) ، وهذا ضعيف ^(٢) ، لأن الصحة إنما تعتمد التصور ، والإمكان العقلي أو العادى ، والنهى يمنع التصور الشرعى ، فلا يتعارضان ، وكان محمد ابن الحسن يصرف اللفظ فى المنهى عنه إلى المعنى الشرعى ^(٣)

(١) قوله : وإذا أمكن ثبتت الصحة ، أقول : هذه المقدمة قد ينازع فى صحتها لأنه يقال : هو ممكن فى نفسه لكنه ممتنع للنهى عنه ، فلا ملازمة بين النهى والصحة

(٢) قوله : وهذا ضعيف ، أقول : حاصله أن هنا تصورين : تصور يعتمد الصحة عليه وهو التصور والإمكان العقلي أو العادى أى التصور الناشئ عن ذلك ، وتصور شرعى يتوجه النهى إليه . فقوله ممكن يقال نعم إمكان عقلي أو عادى لا شرعى فإنه غير ممكن شرعاً للنهى عنه ، ولا تعارض بين التصورين فلا يتم مدعاه ، وقد يقال قوله : والنهى يمنع التصور الشرعى ، هو محل النزاع

(٣) قوله : وكان محمد بن الحسن يصرف اللفظ فى المنهى عنه إلى المعنى الشرعى ، أقول : لا يليق الإتيان بكلمة التشبيه ^(١) بل يقال : ومحمد بن الحسن وإمامه أبو حنيفة ، لأنه مروى أيضا عنه يصرّفه إلى المعنى الشرعى ، فإن كتب الأصول قاضية بذلك ، ولنبين مرادهما ونسوق خلاصته ، لأن من سمعه يستكره كما قال سعد الدين فى حواشى شرح العضد كأنه ذكر أن كلام العضد يشعر باستبعاد كلام الحنفية حتى أن بطلانه يلحق بالضروريات للقطع بأنه ليس مدلول لاتباع هذا بذاك ^(٢) سوى الكف عنه وتحريمه ، إما مع لزوم الفساد أو بدونه ، أما كون الصحة مدلوله التضمنى أو الإلزامى فلا ، والحنفية يقلبون القضية ويدعون ظهور لزومها ودلالة النهى عليها والال لم يتحقق الابتلاء ، ولم يكن للنهى معنى ، وهذا عندهم من المباحث المشهورة ، وتقديره أن الأفعال إما حسية كالشرب والزنا ونحو ذلك وهو ظاهر ، وإما شرعية وهى التى يكون لها مع وجودها الحسى وجود شرعى بأن اعتبر الشارع لها أركاناً وشرائط مخصوصة كالنكاح والنحوما ، والنهى عن الشرعيات يقتضى صحتها ومشروعيتها

(١) فى العبارة غموض ، ولعله سقط منها شئ

وفي الحديث دلالة على أن الخطيب يستحب له أن يذكر في خطبته ما يتعلق بوقته من الأحكام ، كذكر النهى عن صوم يوم العيد في خطبة العيد ، فإن الحاجة تمس إلى مثل ذلك ، وفيه إشعار وتلويح بأن علة الإفطار في يوم الأضحي الأكل من النفسك

لئلا يلزم العبث ولا يبطل الابتلاء ، ونحن نقول : إنما يلزم ذلك لو كان بطلانها وعدم مشروعيتها قبل هذا النهى وأما إذا كان به فلا لأنه يتصور من المكلف الإتيان بأفعال أو حركات مخصوصة لولا هذا النهى لكانت شرعية فهاء الشارع عن ذلك وأخرجها بهذا النهى عن المشروعية والإجزاء انتهى . وقد حرر بعض محققى المتأخرين دليل الحنفية أوضح تحرير فقال : إنهم قالوا إن المنهى عنه إذا لم تقم قرينة على أن المراد غير الشرعى كان هو ما وضع له اللفظ شرعاً لأن اللفظ في أمر الشارع ونهيه وخبره يحمل على اصطلاحه فيه ، وليس اصطلاحه إلا الصحيح ، والنهى يدل على طلب ترك ذلك الصحيح ، وغاية ما يلزم من النهى دلالة على مفسدة ناشئة من الوصف وهى لا تنافى الصحة الناشئة عن استكمال شروط المشروع وأركانه حتى صرح أبو حنيفة بأن النهى إنما يتوجه إلى القيد لا المقيد ، فحكم بصحة عقد الربا إذا طرحت الزيادة لأنها هى المنهى عنها لا نفس العقد المشتمل عليها ، ورد بمنع أن المنهى عنه هو الصحيح مسنداً بأن الصحيح مأمور به ، وكل مأمور به غير منهى عنه ، وشرط الشرعى ليس من مفهومه وإلا لزم كون الشرط ركناً وهو باطل بالاتفاق . وأجيب بمنع الكبرى مسنداً بجواز النهى عن الواجب الصحيح لما منع منه ، والمانع لا يقتضى الفساد لما عرفت من أن عدم المانع ليس جزءاً من المقتضى ، وأما إلزام كون الشرط جزءاً من المشروط فملتزم في شرط المحكوم فيه ، ودعوى الاتفاق على بطلانه باطلة لأن قيد المطلوب جزء ما هيته كالفصل والخاصة مع الجنس ، قلنا النهى يكشف عن فوات شرط ، قالوا : إن علم فوات الشرط كما في دعى الصلاة أيام أقرائك ، فالفساد لفوات الشرط وهو الطهارة ولا نزاع فيه ، وكذا إذا لم يكن المنهى عنه شرعياً نحو (ولا تسكحوا ما نكح آبائكم) فليس من محل النزاع ، لأن النكاح باق على معناه اللغوى وهو الوطء والصحة والفساد من مسمياته الشرعية انتهى . وإنما استوفينا

وفيه دليل على جواز الأكل من النسك ، وقد فرق بعض الفقهاء بين الهدى والنسك . وأجاز الأكل إلا من جزاء الصيد ^(١) ، وفدية الأذى ، ونذر المساكين ، وهدى التطوع إذا عطب قبل محله . وجعل الهدى بجزاء الصيد وما وجب لنقص في حج أو عمرة

١٩٨ — الحديث السابع : عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال

« نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ صَوْمِ يَوْمَيْنِ : الْفِطْرِ وَالنَّحْرِ . وَعَنِ الصَّوْمِ ، وَأَنْ يَخْتَبِيَ الرَّجُلُ فِي النَّوْبِ الْوَاحِدِ ^(٢) ، وَعَنِ الصَّلَاةِ بَعْدَ الصُّبْحِ

الكلام في هذا لأن الشارح المحقق أجمل البحث . واعلم أنه إنما كان في كلام الحنفية بعد واستنكار لأن الصحة هي كون الفعل مسقطاً للقضاء عند الفقهاء أو موافقة أمر الشارع عند المتكلمين ، فكيف يدل النهي على الصحة ومضمونة المنع من الفعل ، والصحة فرع الأمر بإيقاعه ، ولكن مراد الحنفية أن توجه النهي إلى الصحيح ، لا أنه دال على صحة الإتيان به فإنه خلاف المعلوم ، فالصحة ثابتة له إلا أنه منع عنه الشارع لحكمة له في ذلك

(١) قوله : وأجاز الأكل إلا من جزاء الصيد ، أقول : في البخاري عن ابن عمر . لا يؤكل من جزاء الصيد والنذر ، ويؤكل ما سوى ذلك ، قال في الفتح : وهذا القول إحدى الروايتين عن أحمد ، وهو قول مالك وزاد : إلفدية الأذى . والرواية الأخرى عن أحمد لا يؤكل إلا من هدايا التطوع والتمتع والقران ، وهو قول الحنفية بناء على أصلهم أن دم التمتع والقران دم نسك لا دم جبران انتهى . والمراد بفدية الأذى الإشارة إلى قوله تعالى ﴿ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نَسْكَ ﴾ ويأتي الكلام على ذلك في حديث كعب بن عجرة

(٢) (الحديث السابع) قال : وأن يختبئ الرجل ، أقول : الاحتباء بجاء مهملة ثم مثناة فوقية مكسورة ثم موحدة ممدودة ، وهو أن يقعد الرجل على اليتبه وينصب ساقه ويدير عليهما ثوبا واحداً

وَالْعَصْرَ ، أَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ بِتَمَامِهِ . وَأَخْرَجَ الْبُخَارِيُّ الصَّوْمَ فَقَطَّ (١)

أما صوم يوم العيد فقد تقدم . وأما اشتغال الصائم فقال عبد الغافر الفارسي في مجمعه : تفسير الفقهاء أنه يشتمل بثوب ويرفعه من أحد جانبيه ، فيضعه على منكبيه ، فالنهي عنه لأنه يؤدي إلى التكشف ، وظهور العورة . قال : وهذا التفسير لا يشعر به لفظ الصائم (٢) ، وقال الأصمعي : هو أن يشتمل بالثوب فيستر به جميع جسده ، بحيث لا يترك فرجة يخرج منها يده ، واللفظ مطابق لهذا المعنى

والنهي عنه يحتمل وجهين : أحدهما أنه يخاف معه أن يدفع إلى حالة سادة لتنفسه فيهلك كغمًا تحته إذا لم تكن فيه فرجة . والآخر : أنه إذا تحلل به فلا يتمكن من الاحتراز والاحتراز إن أصابه شيء أو نابه مؤذ . ولا يمكنه أن يقيه يديه ، لإدخاله إياهما تحت الثوب الذي اشتمل به . واهه أعلم

وقد مر الكلام في النهي عن الصلاة بعد الصبح وبعد العصر
وأما الاحتباء في الثوب الواحد فيخشى منه تكشف العورة

(١) قال : وأخرج البخاري الصوم فقط ، أقول : هذا غريب ، فقد أخرج البخاري الحديث بتامه في هذا الباب من صحيحه وترجم عليه . باب صوم يوم الفطر ، ثم قال عقبه . باب صوم يوم النحر ، وذكره أيضاً ، وكان المصنف لم ينظر هذا ، وإنما نظر في . باب ستر العورة ، فانه ذكر طرفاً منه دون ذكر الصوم والصلاة قاله الزركشي ، وراجعت البخاري وإذا هو كما قاله أخرجه عن أبي سعيد بهذا اللفظ الذي في العمدة

(٢) قوله : لا يشعر به لفظ الصائم ، أقول : لأنه مأخوذ من الصمم وهو انسداد الأذن ، وهذا المعنى الذي ذكر ليس فيه انسداد . وفي القاموس : اشتغال الصائم أن يرد الكساء من قبل ميمته على يده اليسرى وعاتقه الياسر ثم يرد ثانيه من خلفه على يده اليمنى وعاتقه اليايمن فيغطيها جميعاً ، أو الاشتغال بثوب واحد ليس عليه غيره ثم يضعه على أحد جانبيه فيضعه على منكبه فيبدو منه فرجه . انتهى

١٩٩ - الحديث الثامن : عن أبي سعيد الخدرى رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « مَنْ صَامَ يَوْمًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بَعَّدَ اللَّهُ وَجْهَهُ عَنِ النَّارِ سَبْعِينَ خَرِيفًا »

قوله « في سبيل الله » ، العرف الأكثر فيه استعماله في الجهاد ^(١) ، فإذا حمل عليه كانت الفضيلة لاجتماع العبادتين - أعني عبادة الصوم والجهاد - ويحتمل أن يراد بسبيل الله طاعته كيف كانت . ويعبر بذلك عن صحة القصد والنية فيه ^(٢) والاول : أقرب إلى العرف . وقد ورد في بعض الأحاديث جعل الحج أو سفره في سبيل الله ^(٣) . وهو استعمال وضعي

وهو الخريف ، يعبر به عن السنة : فعني « سبعين خريفًا » سبعون سنة . وإنما عبر بالخريف عن السنة من جهة أن السنة لا يكون فيها إلا خريف واحد . فإذا مر الخريف فقد مضت السنة كلها ، وكذلك لو عبر بسائر الفصول عن العام كان سائغاً بهذا المعنى ، إذ ليس في السنة إلا ربيع واحد وصيف واحد ، قال بعضهم : ولكن

(١) (الحديث الثامن) قوله « استعماله في الجهاد » ، أقول : في القاموس وأنفقوا في سبيل الله : الجهاد ، وكل ما أمر الله به من الخير ، واستعماله في الجهاد أكثر . انتهى .
(٢) قوله « ويعبر بذلك » ، أقول : أى سبيل الله « عن صحة القصد والنية » ، وهما عما أمر الله تعالى به

(٣) قوله « جعل الحج أو سفره في سبيل الله » ، أقول : هو حديث أخرجه البخارى وأبو داود وهو أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لبعض الصحابيات ما سبب تأخرها عن الحج ؟ فقالت لم يكن عندهم إلا ناضح جعله زوجها في سبيل الله . فقال صلى الله عليه وآله وسلم « الحج من سبيل الله » ، أو نحو هذا اللفظ . وقوله « وهو » ، أى جعل الحج أو سفره من سبيل استعمال وضعي ، لا عرفي ، إذ العرفي ليس إلا الجهاد

الخریف أولى بذلك . لأنه الفصل الذى يحصل به نهاية ما بدأ فى سائر الفصول . لأن الأزهار تبدو فى الربيع ، والثمار تتشكل صورها فى الصيف . وفيه يبدو نضجها ، ووقت الانتفاع بها أكلا وتحصيلا وإدخارا فى الخريف ، وهو المقصود منها . فكان فصل الخريف أولى بأن يعبر به عن السنة من غيره ^(١) . والله أعلم

باب ليلة القدر ^(٢)

٢٠٠ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أن

رجالاً من أصحاب النبي ﷺ أُرُوا ^(٣) لَيْلَةَ الْقَدْرِ فى المنام فى السَّبْعِ الْآخِرِ . فقال النبي ﷺ : أرى رؤياكم قد تَوَاطَّات ^(٤) فى السَّبْعِ الْآخِرِ . فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَنْحَرًّا بِهَا فَلْيَتَحَرَّهَا فى السَّبْعِ الْآخِرِ ،

(١) قوله : أولى بأن يعبر به عن السنة من غيره ، أقول : أى من سائر الفصول وإن أفادت ما يفيد ، إلا أنه الجزء الأعظم والأفضل ، فالتعبير به عن السنة أكمل

(٢) (باب ليلة القدر) أقول : القدر الذى أضيفت إليه الليلة هو التعظيم من قوله ﴿ وما قدروا الله حق قدره ﴾ والمعنى أنها ذات قدر لنزول القرآن فيها جملة واحدة إلى السماء الدنيا ، ولتنزل الملائكة فيها ، أو لما ينزل فيها من البركة والرحمة والفضل مما لا يقدر قدره إلا الله ، أو لأن الذى يحياها يصير ذا قدر عند الله ، وقيل القدر التضيق ومعناه إخفاء تعيينها عن العباد ، أو لأن الأرض تضيق بما فيها من الملائكة ، وقيل القدر التدبر بالفتح للهمة وهو الوحي والقضاء ، لأنه يقدر فيها أحوال السنة كلها ، فهذه ثلاثة أقوال فى معناه

(٣) قال : أُرُوا ، بضم أوله مبنيًا للمجهول ، وقوله : أرى ، بفتحين أى أعلم لا أظن

(٤) قال : تَوَاطَّات ، بالهمزة : توافقت ، وزنا ومعنى

فيه دليل على عظم الرؤيا ^(١) ، والاستناد إليها في الاستدلال على الأمور الوجوديات ^(٢) ، وعلى ما لا يخالف القواعد الكلية من غيرها . وقد تكلم الفقهاء فيما لو رأى النبي ﷺ في المنام ، وأمره بأمر هل يلزمه ذلك ؟ وقيل فيه : إن ذلك إما أن يكون مخالفاً لما ثبت عنه ﷺ من الأحكام في اليقظة أو لا . فإن كان مخالفاً لمعمل بما ثبت في اليقظة ، لآنا - وإن قلنا بأن من رأى النبي ﷺ على الوجه المنقول

(١) قوله : على عظم الرؤيا ، أقول : قال المازرى كثر كلام الناس في الرؤيا ، والصحيح ما عليه أهل السنة أن الله يخلق في قلب النائم اعتقادات كما يخلقها في قلب اليقظان ، فإذا خلقها فكأنه جعلها علماً على أمور أخرى في ثاني الحال ، ومهما وقع منها على خلاف المعتقد فهو كما يقع لليقظان ، ونظيره أن الله تعالى خلق الغيم علامة المطر وقد تتخلف ، وتلك الاعتقادات تقع تارة بحضرة الملك فيقع بعدها ما يسر ، وتقع تارة بحضرة الشيطان فيقع ما يضر . وقد أخرج الحاكم والعقيلي من حديث محمد بن عجلان عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه قال : لقي عمر علياً رضي الله عنهما فقال : يا أبا الحسن ، الرجل يرى الرؤيا فيها ما يصدق ومنها ما يكذب ، قال : نعم ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : ما من عبد ولا أمة ينام فيمتلي نوماً إلا عرج بروحه إلى العرش ، فالذي لا يستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التي تصدق ، والذي يستيقظ دون العرش فتلك الرؤيا التي تكذب ، إلا أنه قال الذهبي في تلخيصه : هذا حديث منكر ، ولم يصححه المؤلف . ولعل الآفة فيه الراوى عن ابن عجلان ، قال الحافظ ابن حجر : هو أزهر بن عبد الله الأزدي الخراساني ، ذكره العقيلي في ترجمته وقال : إنه غير محفوظ ، قال : وذكر ابن القيم حديثاً مرفوعاً غير معزو أن رؤيا المؤمن كلام يكلم به العبد ربه في المنام ، قال : ووجدت الحديث في نوادر الأصول للترمذي من حديث عبادة بن الصامت وفيه حبيب بن ميمون . انتهى

(٢) قوله : والاستناد إليها على الأمور الوجوديات ، أقول : أما هنا فالحجة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبرنا بأن التواطؤ قد أفاد تعيين وقتها وتحري ليلة القدر ، وأما مطلق الرؤيا من أى إنسان فلا يتم الاستناد إليها بوجه ، لأنه أولاً قد لا يعرف تأويلها كرؤيا صاحب مصر للسبع البقرات السمان العجاف والسبع السنابل ،

من صفته ، فرؤياه حق - فهذا من قبيل تعارض الدليلين ، والعمل بأرجحهما . وما ثبت في اليقظة فهو أرجح . وإن كان غير مخالف لما ثبت في اليقظة ففيه خلاف ، والاستناد إلى الرؤيا ههنا في أمر ثبت استحبابه مطلقاً ، وهو طلب ليلة القدر . وإنما ترجح السبع الأواخر لسبب المراتى الدالة على كونها في السبع الأواخر ، وهو استدلال على أمر وجودى لزمه استحباب شرعى مخصوص بالتأكيد ، بالنسبة إلى هذه الليالى ، مع كونه غير مناف للقاعدة الكلية الثابتة ، من استحباب طلب ليلة القدر . وقد قالوا : يستحب في جميع الشهر

ثم إنه استعبرها فالمعبر له معناها يعبر بظنه وتخمينه ، ولا يكون ظن أحد مستنداً لغيره فان يوسف نبي الله الذى علمه الله تأويل الأحاديث لم يجزم بمعنى ما عبر به كما حكى الله عنه بل قال للذى « ظن » ، أنه ناج منهما وهو الذى قال له في تعبيره رؤياه ﴿ أما أحداً كما فيسقى ربه خمرأ ﴾ فكان يوسف ظاناً بحصول ما عبر به لا جازماً به ، فكيف تعبير غيره ؟ ولا يقال : إنه قد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم « إن الرؤيا جزء من ستة وأربعين من النبوة »^(١) أو من خمسة وأربعين كما عند مسلم أو من سبعين كما عنده أيضاً أو غير ذلك من الأعداد كما في روايات عديدة بلغت إلى تسعة وجوه من العدد ، فان هذا الحديث اختلف العلماء في معناه اختلافاً كثيراً وتكلفوا في تعيين الأجزاء وأتوا بما لا دليل عليه ، وجمعها الحافظ ابن حجر في الفتح وقال : لم ير من جمعها في موضع واحد . قلت : وكها لا ينض عليها دليل ، بل تخمين ، وقول بلا علم . والأقرب أن الحديث من المتشابه ، فانه قد ثبت المتشابه في السنة كما في الكتاب ، وإنما أظلت هنا لأنه ما ظهر لى مراد الشارح بأن يستند اليها في الاستدلال ، نعم هى قرآن عند من عرف تعبيرها أو كانت واضحة لا تحتاج تعبيراً ، وكأن هذا مراده بالاستناد اليها في الجملة

(١) قلت : معنى هذه النجزة أنه ﷺ كان يرى رؤيا ستة أشهر ثم يتابع الوحي ثلاثاً وعشرين سنة وإذا جعلناها أنصافاً خرج ستة وأربعون نصفاً فسته الأشهر جزء منها قاله الحافظ ، وقد قال ﷺ : رؤيا الأنبياء حق ، وقال : الرؤيا حق ،

وفي الحديث دليل على أن ليلة القدر ، في شهر رمضان . وهو مذهب الجمهور . وقال بعض العلماء : إنها في جميع السنة ^(١) . وقالوا : لو قال في رمضان لزوجته : أنت طالق ليلة القدر لم تطلق ، حتى يأتي عليها سنة ، لأن كونها مخصوصة بـرمضان مطلقون . وصحة النكاح معلومة ، فلا تزال إلا بيقين ، أعني بيقين مرور ليلة القدر ، وفي هذا نظر ، لأنه إذا دلت الأحاديث على اختصاصها بال عشر الأواخر ، كان إزالة النكاح بناء على مستند شرعي ، وهو الأحاديث الدالة على ذلك . والأحكام المقتضية لوقوع الطلاق يجوز أن تبنى على أخبار الآحاد ، ويرفع بها النكاح ، ولا يشترط في رفع النكاح أو أحكامه أن يكون ذلك مستنداً إلى خبر متواتر ، أو أمر مقطوع به اتفاقاً . نعم ينبغي أن ينظر إلى دلالة ألفاظ الأحاديث الدالة على اختصاصها بال عشر الأواخر ، ومربتها في الظهور والاحتمال ، فإن ضعفت دلالتها ، فلما قيل وجه ^(٢)

(١) قوله « وقال بعض العلماء إنها في جميع السنة » أقول : في حديث مسلم من حديث زر بن حبیش أنه سأل أبي بن كعب : قلت إن أخاك ابن مسعود يقول : من يقيم الحول يصب ليلة القدر ، فقال : أراد رحمه أن لا يتكل الناس ، أما أنه قد علم أنها في رمضان ، وأنها في العشر الأواخر ، وأنها في ليلة سبع وعشرين . ثم حلف لا يستثنى أنها ليلة سبع وعشرين . قلت : بأي شيء تقول ذلك يا أبا المنذر ؟ قال : بالعلامة أو قال بالآية التي أخبرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنها تطلع يومئذ لا شعاع لها انتهى . واعلم أن هذا القول أي أن كونها في جميع السنة هو قول مشهور عن الحنفية حكاه القاضي حسين وأبو بكر الرازي منهم ، وروى عن ابن عباس وعن عكرمة . ثم إنه قد اختلف في تعيين ليلة القدر على خمسة وأربعين قولاً قد ساقها في الفتح الحافظ ابن حجر وأدلتها وأشار إليها في بلوغ المرام ، وكلها أقوال خالية عن ناهض الاستدلال فلا يليق برقمها الاشتغال

(٢) قوله « فإن ضعفت دلالتها » أقول : أحاديث إنها في العشر أو في السبع أحاديث راسعة ، ودلالة اسم العدد نص في معناه ، ففي مصنف عبد الرزاق بسنده إلى قتادة وعاصم أنهما سمعا عكرمة يقول : قال ابن عباس « دعا عمر أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم فسألهم عن ليلة القدر ، فاتفقوا على أنها في العشر الأواخر » انتهى .

وفي الحديث دليل لمن رجع في ليلة القدر غير ليلة الحادى والعشرين^(١)
والثالث والعشرين^(٢)

* * *

٢٠١ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله ﷺ
قال « تَحَرَّوْا لَيْلَةَ الْقَدْرِ فِي الْوَتْرِ مِنَ الْعَشْرِ الْآخِرِ »^(٣) ،
وحديث عائشة يدل على ما دل عليه الحديث قبله^(٤) ، مع زيادة الاختصاص
بالوتر من السبع الأواخر

* * *

وما يجمع عليه الصحابة إلا بقوة دلالة الأحاديث على ذلك ، وكأنه لذلك أتى
بكلمة « أن » ،

(١) قوله « غير ليلة الحادى والعشرين » أقول : ودليل قائل هذا عموم حديث
« تحروا ليلة القدر في الوتر من العشر الأواخر من رمضان » أخرجه أحد والشيخان
والترمذى عن عائشة ، ومن قال إنها في السبع قال لأن حديثه أخص ويقدم الأعم ،
ومن قال ليلة سبع وعشرين قال : قد عين صلى الله عليه وآله وسلم ما أجملته عائشة
(٢) قوله « الثالث والعشرين » أقول : ودليله حديث الطبرانى عن عبد الله
ابن أنيس مرفوعا « تحروا ليلة القدر ليلة الثالث والعشرين » ،

(٣) (الحديث الثانى) من أحاديث باب ليلة القدر قال « في الوتر من العشر
الأواخر » ، أقول : قال الزركشى هذا صريح فى أن لفظة الوتر متفق عليها ، وإس
كذلك ، بل هى من أفراد البخارى ولم يخرجها مسلم من حديث عائشة

(٤) قوله « يدل على ما دل عليه الحديث الأول » ، أقول : أى حديث ابن عمر .
وفى هذه الدلالة تأمل ، لأن التماس الوتر من العشر الأواخر غير التماس السبع
الأواخر قاله الزركشى . قلت : هذا فيه عليه الشارح المحقق بقوله « ومع زيادة
الاختصاص بالوتر من السبع الأواخر » ، ومراد الشارح أن التماسها فى أفراد العشر
الأواخر قد دخل فيه التماسها فى السبع الأواخر مع زيادة قيد الوترية

٢٠٢ — الحديث الثالث : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ كان يَغْتَكِفُ في العَشْرِ الأوسطِ مِنْ رَمَضانَ . فَاغْتَكَفَ عاماً ، حتى إذا كانتْ لَيْلَةُ إِحْدَى وَعِشْرِينَ ^(١) . وَهِيَ اللَّيْلَةُ الَّتِي يَخْرُجُ مِنْ صَبِيحَتِهَا مِنْ اعْتِكَافِهِ . قال : مَنْ اغْتَكَفَ مَعِيَ فَلْيَغْتَكِفِ العَشْرَ الْآخِرَ . فَقَدْ أُرِيتُ هَذِهِ اللَّيْلَةَ ^(٢) ، ثُمَّ أَنْسَيْتُهَا . وَقَدْ رَأَيْتُنِي أُتَجِدُّ في ماءٍ وَطِينٍ مِنْ صَبِيحَتِهَا . فَاتَّبَعْتُهَا في العَشْرِ الْآخِرِ . وَاتَّبَعْتُهَا في كُلِّ وَتْرٍ . فَطَرَّتِ السَّمَاءُ تِلْكَ اللَّيْلَةَ . وَكَانَ الْمَسْجِدُ عَلَى عَرِيشٍ ، فَوَكَّفَ الْمَسْجِدُ ، فَأَبْصَرْتُ عَيْنَايَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَعَلَى جَبْهَتِهِ أَثَرُ الْمَاءِ وَالطِّينِ مِنْ صُبْحِ إِحْدَى وَعِشْرِينَ ،

الحديث دليل لمن رجع ليلة إحدى وعشرين في طلب ليلة القدر ،

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب ليلة القدر قال ، حتى إذا كانت ليلة إحدى وعشرين ، أقول : هذا اللفظ وهو قوله ، حتى إذا كانت الخ ، لم يخرج مسلم ، إنما هو في بعض روايات البخاري ، بل الذي دل عليه طرق الحديث فيهما أن ليلة إحدى وعشرين ليست هي التي كان يخرج في صبيحتها من اعتكافه ، بل الخروج للخطبة كان في صبيحة إحدى وعشرين ، والخروج من الاعتكاف والعود إلى المسكن كان في مساء يوم الموفى عشرين لا في صبيحة الحادى والعشرين قاله الزركشي

(٢) قال ، أريت ، أقول : بضم أوله على البناء للجهول وهو من الرؤيا أى أعلمت بها ، أو من الرؤية أى أبصرتها ، وإنما أرى علماً منها وهو السجود في الماء والطين ، إذ في بعض ألفاظ الرواة ، حتى رأيت أثر الماء والطين على جبهته تصديق رؤياه ،

ومن ذهب إلى أن ليلة القدر تنتقل في الليالي ^(١)، فله أن يقول : كانت في تلك السنة ليلة إحدى وعشرين ، ولا يلزم من ذلك أن ترجح هذه الليلة مطلقاً ، والقول بتنقلها حسن ، لأن فيه جمعاً بين الأحاديث ، وحلّ على إحياء جميع تلك الليالي

وقوله : يعتكف العشر الأوسط ، الأقوى فيه أن يقال : الوسط ^(٢) ، و : الوسط ، بضم السين أو فتحها ، وأما : الأوسط ، فكأنه تسمية لمجموع تلك الليالي والأيام ، وإنما رجح الأول لأن : العشر ، اسم لليالي ، فيكون وصفها الصحيح جمعاً لا تقياً بها ، وقد ورد في بعض الروايات ما يدل على أن اعتكافه ﷺ في ذلك العشر كان لطلب ليلة القدر ، وقبل أن يعلم أنها في العشر الأواخر

وقوله : فوكف المسجد ، أى قطر ، يقال : وكف البيت يكيفُ وكفًا ووكوفًا ، إذا قطر . ووكف الدمع وكيفا ووكفانا بمعنى قطر

وقد يأخذ من الحديث بعض الناس أن مباشرة الجهة بالمصلى في السجود غير

(١) قوله : ومن ذهب إلى أن ليلة القدر تنتقل في الليالي ، أقول : هذا القول ذهب إليه أبو حنيفة وقال : إنها تنتقل في جميع رمضان ، وكذا قال النسفي في منظومته :

وليلة القدر بكل العشر دائرة وعيناها فادر

أى عينا ليلتها صاحباً أبى حنيفة ، والشارح المحقق حسن هذا القول لما فيه من الجمع بين الأحاديث والحث على إحياء جميع الليالي

(٢) قوله : الأقوى فيه أن يقال الوسط ، أقول : لكنه ورد هكذا بلفظ : الأوسط ، في أكثر الروايات . والمراد بالعشر الليالي ، وكان من حقها أن توصف بلفظ التأنيت كما قال الشارح إلا أنها وصفت بالمذكر على إرادة الوقت والزمان ، أو التقدير الثلث كأنه قال ليالي العشر التي هي الثلث ، ووقع في الموطأ : العشر الوسط ، بضم الواو والسين جمع وسطى ، ويروى بفتح السين كالكبرى والكبر ، ورواه

واجب ، وهو من يقول : إنه لو سجد على كور العمامة ^(١) - كالطافى والطافتين - مسح ، ووجه الاستدلال أنه إذ سجد في الماء والطين في السجود الأول يعلق الطين بالجبهة ، فإذا سجد السجود الثانى كان الطين الذى علق بالجبهة فى السجود الاول حائلا فى السجود الثانى عن مباشرة الجبهة بالأرض ، وفيه مع ذلك احتمال لأن يكون مسح ما علق بالجبهة أولا قبل السجود الثانى

والذى جاء فى الحديث من قوله « وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها من اعتكافه » ^(٢) ،

الباجى فى الموطأ ^(٣) باسكانها على أنه جمع واسط كنازل ونزل ، وهو موافق لرواية الاوسط ، وفى رواية البخارى « العشر التى هى وسط الشهر ،

(١) قوله « على كور العمامة » أقول : بفتح الكاف وسكون الواو دارتها ، وحمل هذا الجمهور القائلون بأنه لا بد من مباشرة الجبهة بأنه كان فيها أثر خفيف ، ورد بأن فى بعض الروايات « ووجهه يمتلى طيناً » ، وأجاب النووى بأن الامتلاء المذكور لا يستلزم ستر جميع الجبهة ، وهذا من الشارح إشارة إلى مذهب أبى حنيفة فانه يحيز السجود وإن حصلت الحيلولة ، وقال غيره لا يصح مستدلين بما فى مراسيل أبى داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى رجلاً يسجد إلى جنبه وقد اعتم على جبهته فخر عن جبهته ، وله مرسل آخر مثله ، وأجيب بأنها مراسيل مجهول روايتها فلا تعتمد ، قالوا قد علق البخارى عن الحسن ووصله البيهقى بلفظ كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يسجدون وأيديهم فى ثيابهم ، ويسجد الرجل منهم على عمامته ، وقال البيهقى : هو أصح ما فى السجود على العمامة موقوفاً ، ومن البعيد أن يجهلوا شروط الصلاة

(٢) قوله « وهى الليلة التى يخرج من صبيحتها » أقول : قدمنا أن هذه العبارة تقضى بأنه يخرج صبح إحدى وعشرين ، وقوله « فرأيت الماء والطين على جبهته من صبح إحدى وعشرين » يقضى بأنه خرج من صباح عشرين وخطبهم وذكر لهم

وقوله في آخر الحديث « فرأيت أثر الماء والطين على جبهته من صبح إحدى وعشرين »
يتعلق بمسألة تكلموا فيها ، وهي أن ليلة اليوم هل هي السابقة عليه ، كما هو المشهور ،
أو الآتية بعده ^(١) ، كما نقل عن بعض أهل الحديث الظاهرية ؟

• • •

باب الاعتكاف

٢٠٣ — الحديث الأول : عن عائشة رضي الله عنها « أن رسول الله ﷺ كان يعتكف في العشر الأواخر من رمضان ، حتى توفاه الله عز وجل .
ثم اعتكف أزواجه بعده »

وفي لفظ « كان رسول الله ﷺ يعتكف في كل رمضان . فإذا صلى
الغداة جاء مكانه الذي اعتكف فيه »
« الاعتكاف ، الاحتباس واللزوم للشيء . كيف كان . وفي الشرع : لزوم المسجد ^(٢) »

ما رآه ثم رأوا ما ذكره صباح إحدى وعشرين ، قال ابن حجر : المراد يخرج من
صبحها أى من الصبح الذي قبلها ، وقد يكون في إضافة الصبح إليها تجاوز ، قال : وقد
وجه شيخنا الامام البلقيني رواية الباب بأن معنى قوله « حتى إذا كان ليلة إحدى
وعشرين ، أى حتى إذا كان المستقبل من الليالي ليلة إحدى وعشرين ، وقوله « وهي
الليلة التي يخرج » الضمير يعود على الليلة الماضية ، ويؤيد هذا قوله « من كان اعتكف
معي فليعتكف العشر الأواخر ، لأنه لا يتم ذلك إلا بإدخال الليلة الأولى

(١) قوله « أو الآتية بعده » أقول : جماهير الأمة أن ليلة اليوم قبله ، إلا ليلة
عرفة فانه حكم الشارع بأنها بعده ، كذا قالوا ، ولك أن تقول : ليلة عرفة كغيرها ،
ولانما حكم الشارع حكماً شرعياً بأن من أتى عرفات ليلة النحر فانه يحزبه عن وقوفه
وصار له حكم الواقف بها نهائياً

(٢) (باب الاعتكاف) قوله « وفي الشرع لزوم المسجد » أقول : هذا على

وجه مخصوص ، والكلام فيه كالكلام في سائر الأسماء الشرعية ^(١) وحديث عائشة فيه استحباب مطلق الاعتكاف ^(٢) ، واستجابته في رمضان بخصوصه وفي العشر الأواخر بخصوصها ، وفيه تأكيد هذا الاستحباب بما أشعر به اللفظ من المداومة ^(٣) ، وبـ_____

ما يراه الأكثر ، وإلا فمن الناس من يقول بجوازه في غير المسجد ، وهو إجماع على ما نقله ابن دحية وغيره ، والدليل على الأول قوله تعالى ﴿ وَأَتِمُّوا كِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ ﴾ ، إلا أنه بعد الاتفاق على أنه لا يكون إلا في مسجد - إلا عند بعض الخنفية فقالوا بجوازه في كل مكان - اختلفوا فقال قوم : المراد بها نوع المساجد ، وإن كان لفظها العموم فقالوا لا اعتكاف إلا في مسجد نبي كالكمبة ومسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ومسجد بيت المقدس لا غير ، روى هذا عن حذيفة بن اليمان وسعيد ابن المسيب ، قالوا لأن الآية نزلت عليه صلى الله عليه وآله وسلم وهو معتكف في مسجده فكان القصد والإشارة إلى نوع ذلك المسجد بما بناه نبي . وقال آخرون : لا اعتكاف إلا في مسجد يجمع يوم الجمعة ، لأن الإشارة عندهم إلى ذلك الجنس من المساجد ، وروى هذا عن علي بن أبي طالب وابن مسعود وهو قول عروة والحكم وحماد والزييري ومحمد الباقر وأحد قولي مالك ، وقال آخرون : الاعتكاف في كل مسجد جائز ، وهو قول طائفة كثيرة من السلف وقول الهدوية وأبي حنيفة والشافعي وأحد قولي مالك وأصحابهم ، والحجة حمل الآية على عمومها في كل مسجد ، وهو أوضح الأقوال

(١) قوله ، والكلام فيه كالكلام في سائر الأسماء الشرعية ، أقول : كأنه يريد الخلاف في إثباتها وعدمه ، وهي مسألة من مشاهير مسائل الأصول
(٢) قوله ، مطلق الاعتكاف ، أقول : كأنه يريد في أي شهر وعلى أي عدد . إلا أن حديثها إنما هو في اعتكافه صلى الله عليه وآله وسلم في رمضان عشرة من الأيام ، فلا يدل على غير ذلك إلا بالقياس . نعم في الباب أدلة على مطلق الاعتكاف وأحاديث معروفة

(٣) قوله ، من المداومة ، أقول : يريد به لفظ ، كان يعتكف ، لما عرف في

صرح به في الرواية الأخرى ، من قولها ، في كل رمضان ^(١) ، وبما دل عليه من عمل أزواجه من بعده ، وفيه دليل على استواء الرجل والمرأة في هذا الحكم وقولها ، فإذا صلى الغداة جاء مكانه الذي اعتكف فيه ، الجمهور على أنه إذا أراد اعتكاف العشر دخل معتكفه قبل غروب الشمس من أول ليلة منه ^(٢) ، وهذا الحديث قد يقتضي الدخول في أول النهار ^(٣) ، وغيره أقوى منه في هذه الدلالة ^(٤) ، ولكنه أول ^(٥) على أن الاعتكاف كان موجوداً ، وأن دخوله في هذا الوقت لمعتكفه للانفراد عن الناس بعد الاجتماع بهم في الصلاة ، لا أنه كان ابتداء دخول المعتكف . ويكون المراد بالمعتكف هنا الموضع الذي خصه بهذا ، أو أعدّه

الاصول من أن هذا التركيب يشعر بالمداومة غالباً

(١) قوله ، قولها في كل رمضان ، أقول : ليس المراد أن اعتكافه كل الشهر وإن كان قد يحتمله اللفظ ، وأن المراد في كل يوم من رمضان لكن ليس بمراد ، لما صرح به حديثها أنه كان يعتكف عشراً ، بل المراد في كل شهر من شهور رمضان يعتكف العشر

(٢) قوله ، قبل غروب الشمس من أول ليلة منه ، أقول : أى من زمن اعتكافه الذي يريده

(٣) قوله ، قد يقتضي الدخول في أول النهار ، أقول : أتى بحرف قد ، للإشارة إلى أنه يحتمل أن مرادها أنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا صلى الغداة في الجماعة جاء مكانه ولا يقعد في مصلاه ، وهو التأويل الذي يأتي للشارح

(٤) قوله ، أقوى منه في هذه الدلالة ، أقول : أى دلالة أنه يدخل معتكفه في أول العشر بعد صلاة الفجر ، والغير الذي أشار إليه المحقق أنه أقوى في الدلالة يأتي قريباً من حديث عائشة عند مسلم

(٥) قوله ، لكنه أول ، أقول : أوله الجمهور ، وذلك أنه قال مالك وأبو حنيفة والشافعي وأصحابهم : إذا أوجب على نفسه اعتكاف شهر دخل المسجد قبل غروب الشمس من ليلة ذلك اليوم ، وقال زفر والليث بن سعد : يدخل قبل طلوع الفجر ، وبه قال الشافعي إذا كان نذره يوماً واحداً ، ففرق بين الشهر واليوم ،

له ، كما جاء ، أنه اعتكف في قبة ^(١) ، وكما جاء ، أن أزواجه ضربن أخيه ، ويشعر

ولم يفرق غيره عن ذكرنا فذهب هؤلاء إلى أن الليل لا دخل له في الاعتكاف إلا أن يتقدمه صوم ويتصل به اعتكاف ، وذهب أولئك إلى أن الليلة تبع لليوم في كل أصل ^(٢) إلا أن الشافعي خالف في اليوم المنفرد كما عرفت ، قال ابن دحية بعد حكاية هذين القولين : قد تنازع العلماء في هذا ، وقد قال الله تعالى ﴿ وإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول ﴾ وقد وجدنا في سيرة سيد الأمة ونبي الهدى والرحمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه ، فهذا صريح أنه يدخله عند إرادة الاعتكاف في أول اعتكافه ، ولا يجرى فيه ذلك التأويل . قال : وبه قال جماعة من التابعين ، ولم يقل به أحد من فقهاء الفتوى ، وما أظنه بلغهم ، ولو بلغهم لما حل لهم أن يخالفوه ، ولا يقدح في إمامة أحد ما فاتته من احصاء السنن ، وفوق كل ذي علم عليم انتهى . وظاهر كلام الشارح أن أئمة الفتوى قد علموه وتأولوه ، وكأنه رجع التأويل

(١) قوله « في قبة » أقول : أخرج الشيخان عن عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أراد أن يعتكف صلى الفجر ثم دخل معتكفه ، وأنه أمر بضرب خبائه فضرب ، ثم أراد الاعتكاف في العشر الأواخر من رمضان . وقال المتأولون : إنما قالت العشر الأواخر والعشر صفة لليلالي لا للأيام ، فحال أن تريد الاعتكاف في الليالي العشر وقد مضت ليلة منها انتهى . قال ابن تيمية نصرة لمذهب أحمد : قلت ولك أن تقول : لما كان لا حظاً لليلالي في الاعتكاف إلا بعد صوم يومها إن كانت أياماً متعددة كالعشر أطلقت عائشة ذلك بناء على عدد الأيام ، وقد علم أن الليالي في العشرة الأيام لاحظ للاعتكاف فيها إلا في تسع ، واتكلت على علم السامع ، وهذا لا بد منه لصراحة حديثها الآخر الذي سقناه عن مسلم قريباً

(١) قلت : إذا نذر اعتكاف يوم وأطلق دخل بغروب شمس الذي قبله ، لأن الليلة تابعة لليوم ، إلا إذا قيده بقيد كقوله مثلاً من الفجر إلى الغروب أو من الشمس إلى الغروب . وأما دخول النبي ﷺ فهو تطوع وليس بواجب ولم يقيد بقيد ، ولو فعل ذلك لانبغته الأمة

بذلك ما في هذه الرواية ، دخل مكانه الذي اعتكف فيه ، بلفظ الماضي ^(١) وقد يستدل بهذه الأحاديث على أن المسجد شرط في الاعتكاف ، من حيث إنه قصد لذلك ، وفيه مخالفة العادة ^(٢) في الاختلاط بالناس ، لا سيما النساء ، فلو جاز الاعتكاف في البيوت لما عاين المقتضى لعدم الاختلاط بالناس في المسجد وتحمل المشقة في الخروج لمواضع الخلقة ، وأجاز بعض الفقهاء أن للراءة أن تعتكف في مسجد بيتها ^(٣) وهو الموضع الذي أعدته للصلاة ، وهياته لذلك ، وقيل : إن بعضهم ألحق بها الرجل في ذلك ^(٤)

• • •

(١) قوله . بلفظ الماضي ، أقول : لا خفاء أنها في حديثها حاكية لأمر فعله صلى الله عليه وآله وسلم وقد انقضى ومضى ، فالتعبير به هو مقتضى الظاهر ، بحيث لو عبرت بقولها ، يدخل ، لقيل إنها عبرت به عن استحضار الحال الماضية كما هو معروف في علم البيان

(٢) قوله . وفيه مخالفة ، أقول : جملة حالية من ضمير قصد ، أى قصد التكلف للمسجد ، والحال أن في هذا القصد مخالفة العادة فكان العادة عدم الاختلاط بهم دائماً لا سيما النساء ، والبقاء في المسجد اختلاط بهم من حيث يجمعهم محل واحد فلم يترك منه المخالفة إلا والمسجد شرط في صحة هذه العبادة . وقوله ، وتحمل المشقة ، عطف على قوله ، في الاختلاط ، والمراد خدمة النفس بالأمور الضرورية التي لا بد منها ، وما في الشارح قريباً يان ما يخرج له ، ولا شك أن مشقة ذلك في حق الحرم أكثر

(٣) قوله . وأجاز بعض الفقهاء الخ ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : إنه أجاز ذلك الحنفية ، قال : وفيه قول للشافعي قديم ووجه لأصحابه

(٤) قوله . وقيل إن بعضهم ألحق بها الرجل في ذلك ، أقول : قال الحافظ أيضاً إنه قول للمالكية ، قال : يجوز للرجال والنساء ، لأن التطوع في البيوت أفضل

٢٠٤ - الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها : أنها كانت تَرَجِّلُ

النبي ﷺ^(١) ، وَهِيَ حَائِضٌ ، وَهُوَ مُعْتَكِفٌ فِي الْمَسْجِدِ . وَهِيَ فِي حُجْرَتِهَا^(٢) يَأْوِلُهَا رَأْسُهُ ،

وفي رواية : «وكان لا يَدْخُلُ الْبَيْتَ إِلَّا لِلْحَاجَةِ الْإِنْسَانِ»^(٣) ،

وفي رواية أن عائشة رضى الله عنها قالت : «إِنْ كُنْتُ لَأَدْخُلُ الْبَيْتَ لِلْحَاجَةِ وَالْمَرِيضُ فِيهِ . فَمَا أَسْأَلُ عَنْهُ إِلَّا وَأَنَا مَارَةٌ ،

الْتَزَجِلُ ، تَسْرِجُ الشَّعْرَ

فيه دليل على طهارة بدن الحائض ، وفيه دليل على أن خروج رأس المعتكف من المسجد لا يبطل اعتكافه ، وأخذ منه بعض الفقهاء أن خروج بعض البدن من المكان الذى حلف الإنسان على أن لا يخرج منه لا يوجب حرثه ، وكذلك دخول

انتهى . قلت . والعلة دالة على أنه فى البيت أفضل منه فى المسجد^(٤)

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الاعتكاف قال : ترجل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، بالراء وتشديد الجيم أى شعر رأس رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، حذف للعلم به ، وفسره الشارح بتسريح الشعر ، وفسره فى الفتح بمشطه ودهنه

(٢) قال : فى حجرتها ، أقول : بضم الحاء وسكون الجيم فراء من الحبر المنع ، لأنها تمنع أن يدخل على من فيها أو يطلع عليه

(٣) قال : إلا الحاجة الإنسان ، أقول : زيادة ، الإنسان ، من أفراد مسلم ، وفسر الزهرى راوى الحديث : الحاجة ، بالبول والغائط ، وهو يجمع على جواز الخروج لها .

(١) قلت : لكنه لا يسمى اعتكافا شرعيا

بعض بدنه ، إذا حلف أن لا يدخله ، من حيث إن امتناع الخروج من المسجد يوازن تعلق الحنث بالخروج ^(١) ، لأن الحكم في كل واحد منهما معلق بعدم الخروج فخرج بعض البدن إن اقتضى مخالفة ما علق عليه الحكم في أحد الموضعين ؛ اقتضى مخالفته في الآخر ، وحيث لم يقتض في أحدهما لم يقتض في الآخر ، لاتحاد المأخذ فهما ، وكذلك تنقل هذه المادة في الدخول أيضاً ^(٢) ، بأن تقول : لو كان دخول البعض ^(٣) مقتضياً للحكم المعلق بدخول الكل لكان خروج البعض مقتضياً للحكم المعلق بخروج الجملة ، لكنه لا يقتضيه ثم ، فلا يقتضيه هنا

(١) قوله : من حيث إن امتناع الخروج من المسجد يوازن تعلق الحنث بالخروج ، أقول : هو تعليل لقوله لا يوجب حنثه ، وذلك أن امتناع الخروج لأجل الاعتكاف قد صح معه إخراج بعض البدن ولم يوجب بطلان الاعتكاف ، كذلك من علق حنثه لا يحث بخروج بعض بدنه ، أو علقه بالدخول لا يحث بدخول بعض بدنه . وذلك لأن الحكم وهو عدم الخروج مثلاً في الاعتكاف والحنث معلق بعدم الخروج ، فخرج بعض البدن إذا اقتضى في أحدهما مخالفة ما علق عليه اقتضاؤه في الآخر ، وإذا لم يقتضيه في أحدهما لم يقتضيه في الآخر . وقد تبين من الحديث أنه لم يبطل الاعتكاف بخروج بعض البدن فكذلك لا يحث بخروج بعضه لاستواء الاعتكاف والحنث فيما علق عليه وهو الخروج ، إلا أنه قد تقرر عديم أن الإيمان تدار أحكامها على الأعراف لا على اللغة ، وكأنه هنا لا عرف يدار عليه ^(٤)

(٢) قوله : في الدخول أيضاً ، أقول : لما كل النص وارداً في الخروج وقد أقيس عليه الدخول في عدم الحنث بين الشارح كيفية الاستدلال فيه بقياس استثنائي

(٣) قوله : دخول البعض ، أقول : أى بعض البدن مقتضياً للحنث الذى علق بخروج الجملة ، وقد علم من الحديث أنه لا يقتضيه بخروج بعض البدن ، والخروج هو المراد بقوله ثم ، فانه إشارة إلى مكان تلك الجملة ، وقوله هنا أى الدخول المقيس على الخروج

(١) قلت : بل هنا عرف يوافق اللغة ، وهو أنه إذا أخرج الإنسان بعض بدنه لا يقال إنه خرج كله ولا يحث ولو حلف بذلك

وبيان الملازمة ^(١) أن الحكم في الموضعين معلق بالجملة ، فإما أن يكون البعض موجبا لترتيب الحكم على الكل أولا - الخ

وقولها : وكان لا يدخل البيت إلا الحاجة الإنسان ، كناية عما يضطر إليه من الحدث . ولا شك في أن الخروج له غير مبطل للاعتكاف . لأن الضرورة داعية إليه ، والمسجد مانع منه . وكل ما ذكره الفقهاء - أنه لا يخرج اليه ، أو اختلفوا في جواز الخروج إليه - فهذا الحديث يدل على عدم الخروج إليه لعمومه ^(٢) . فإذا ضم إلى ذلك قرينة الحاجة إلى الخروج لكثير منه ^(٣) ، أو قيام الداعي الشرعى في بعضه ^(٤) ، كقيادة المريض ، وصلاة الجنازة ، وشبهه . قويت الدلالة على المنع

(١) قوله : وبيان الملازمة ، أقول : أى بين الدخول والخروج بكل البدن أو ببعضه أن الحكم وهو عدم بطلان الاعتكاف في الأصل والخت في المقيس عليه في الموضعين في الاعتكاف معلق بجملة البدن ، فالبعض من البدن خروجاً أو دخولاً إن أوجب ترتيب الحكم على الكل أى الذى رتب على الكل أى كل البدن أو لا يوجب له لكنه لا يوجب كما أفاده الحديث في الخروج والقياس عليه في الدخول ، وهذا معنى قوله إلى آخره وفي العبارة وجازه

(٢) قوله : يدل على عدم الخروج بعمومه ، أقول : لأنها حصرت دخوله البيت اللازم عند خروجه من المسجد على الحاجة المعينة ، فدل مفهوم الحصر أنه لا يخرج لغيرها . فالعموم هنا عموم المفهوم ، وفيه بحث في الأصول

(٣) قوله : فإذا ضم إلى ذلك ، أقول : أى إلى العموم : قرينة الحاجة إلى الخروج لكثير منه ، أى بما ذكره الفقهاء أنه لا يخرج له المعتكف ، قال في الفتح : اختلفوا في الخروج للأكل والشرب ، ولو خرج لها وتوضأ خارج المسجد لم يبطل ، ويلحق بهما القي . والفصلين احتاج اليه

(٤) قوله : أو قيام الداعي الشرعى في بعضه ، أقول : عطف على قوله : قرينة الحاجة ، وقد مثله بعبادة المريض فإنه مدعو إليها شرعاً ، وإلى صلاة الجنازة لكنه منع الشارع عنه مع قيام الداعي الشرعى اليه ، فهذا مقتضى عارضه المانع وهو

وفي الرواية الأخرى عن عائشة جواز عيادة المريض على وجه المرور ، من غير تعريض . وفي لفظها إشعار بعدم عيادته على غير هذا الوجه

* * *

٢٠٥ — الحديث الثالث : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قلت

« يا رسول الله ، إني كنت نذرت في الجاهلية ^(١) أن أعتكف ليلة -

الاعتكاف والحكم للبانع ، ولذا قال قويت الدلالة ، أى دلالة عموم المفهوم ، على المنع ، من خروج المعتكف لغير البول والغائط ، قال فى الفتح : روينا عن علي رضى الله عنه والنخعي والحسن البصري : إن شهد المعتكف جنازة أو عاد مريضاً أو خرج بطل اعتكافه ، وبه قال الكوفيون وابن المنذر فى الجمعة ، وقال الشافعي والثوري واستحق : إن شرط شيئاً من ذلك فى ابتداء اعتكافه لم يبطل اعتكافه بفعله ، وهو رواية عن أحمد انتهى . قلت : فى شرح العمدة لابن تيمية ما لفظه « وأما عيادة المريض وشهود الجنازة ففيه روايتان منصورتان إحداهما يجوز ، قال فى رواية ابن الحكم : المعتكف يعود المريض ويشهد الجنازة يروى عن عاصم بن ضمرة عن علي رضى الله عنه : المعتكف يعود المريض ويشهد الجنازة والجمعة . وعاصم بن ضمرة عندى حجة وقد روى عن أنس بن مالك قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « المعتكف يتبع الجنازة ويعود المريض ، رواه ابن ماجه ، وفيه راو متروك الحديث . وأما قولهم إنه إذا اشترط ذلك لم يبطل اعتكافه فقال ابن تيمية : إنه المنصوص لأحمد المشهور . قال : لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لضباعة « حجي واشترطى أن محلى حيث حبستنى ، فإن لك على ربك ما اشترطت ، وقوله « لك على ربك ما اشترطت ، عام ، فإذا كان الإحرام الذى هو أزم العبادات بالشروع يجوز مخالفة موجهه بالشرط فالاعتكاف أولى انتهى . وفيه من الرواية عن علي رضى الله عنه ما يخالف ما رواه الحافظ فى الفتح فيما نقلناه عنه

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب الاعتكاف قال « فى الجاهلية ، أقول :

زاد فى رواية مسلم « فلما أسلمت سألت ، وفيه رد على من زعم أن المراد بالجاهلية

وفي رواية: «يَوْمًا»^(١) - في الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ . قال «فَأَوْفٍ بِنَذْرِكَ» ،
وَلَمْ يَذْكُرْ بَفَضِّ الرُّوَاةِ يَوْمًا وَلَا لَيْلَةً

في الحديث فوائد . أحدهما : لزوم النذر للقربة^(٢) . وقد يستدل بعمومه^(٣) من
بقول بلزوم الوفاء بكل منذور^(٤)

وثانيها : يستدل به من يرى صحة النذر من الكافر . وهو قول - أو وجه - في
مذهب الشافعي^(٥) . والأشهر أنه لا يصح . لأن النذر ————— نذر قربة ،

قبل فتح مكة ، وأنه إنما نذر في الإسلام ، وأصرح منه رواية الدارقطني « نذر أن
يعتكف في الشرك ،

(١) قال « وفي رواية يوما ، أقول : هي رواية مسلم ، وجمع ابن حبان بينهما
بأنه نذر اعتكاف يوم وليلة ، فن أطلق ليلة أراد بيومها ومن أطلق يوماً أراد بليلتها
(٢) قوله « لزوم النذر للقربة » ، أقول : أي وجوب الوفاء به إذا كان قربة ، أما
اللزوم فلقوله صلى الله عليه وآله وسلم « أوف بنذرك » ، وأما كونه للقربة فلا أنه
الواقع هنا

(٣) قوله « بعمومه » ، أقول : فإن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « بنذرك » ،
مصدر مضاف أو بمعنى منذورك ، وكلاهما اسم جنس مضاف وهو من صيغ العموم
(٤) قوله « بكل منذور به » ، أقول : إشارة إلى خلاف في كتب القروع فيما
يجب الوفاء به فيها ، منهم من يقول : أن يكون جنسه واجبا ، ومنهم من يقول : يكفي
بجرد القربة ولم يشترط الوجوب ، ومنهم من يقول : ولو مباح قصد به القربة .
وتفاصيل ذلك هنالك

(٥) قوله « وهو قول أو وجه في مذهب الشافعي » ، أقول : المراد بالقول ما كان
قولا للشافعي ، وبالوجه ما كان لأصحابه مما يخرجونه على أصوله المنصوصة^(١)
ويعبرون عنه بالطرق ، والمراد بها اختلافهم في حكاية المذهب ، وقد تسمى

(١) قلت هذا خلاف ما في الأصول للحنابلة والشافعية ، فانهم قالوا : الرواية ما كانت
عن الإمام نصا ، والوجه ما جاء عن الأصحاب ، والقول بعم الرواية والوجه أي يجوز
أن يكون منصوصا للإمام ويجوز أن يكون عن بعض أصحابه

والكافر ليس من أهل القُرْب (١). ومن يقول بهذا يحتاج إلى أن يؤول الحديث بأنه أمر بأن يأتي باعتكاف يوم شبيه بما نذر، لئلا يُخلَّ بعبادة نوى فعلها. فأطلق عليه أنه منذور لشبهه بالمنذور، وقيامه مقامه في فعل ما نواه من الطاعة. وعلى هذا إما أن يكون قوله «أوف بنذك» من مجاز الحذف، أو من مجاز التشبيه (٢). وظاهر الحديث خلافه. فان دل دليل أقوى من هذا الظاهر على أنه لا يصح

الطرق وجوهاً

(١) قوله «ولأن النذر قرينة والكافر ليس من أهل القرب، أقول: أما كونه قرينة فلأنه موضوعه شرعاً وهو شرع قديم قال الله تعالى حاكياً عن امرأة عمران ﴿إني نذرت لك ما في بطني محرراً﴾ ومثلها القربان كما قال في ابن آدم ﴿فقرّبنا قربانا فتقبل من أحدهما﴾ والقربة ما يتقرب بها إلى الله تعالى. وأما كون الكافر ليس من أهلها قالوا فلأنه لم يعترف لله بتوحيد الإلهية فكيف يتقرب إليه وقد أشرك معه، فمعه من الشرك ما يبعده عن الله تعالى. وللمخالف أن يقول: دل الحديث على صحة نذره، وكونه لا يقربه إلى الله لا يمنع الصحة، فان نذر من قصد الرياء صحيح ولا يقربه إلى الله، وكونه كافراً لا يمنع صحة صلته وإعائته للمحتاج ونحوه، وغايته أنه لا يثاب عليه في الآخرة مع أنه يجازى عليه في الدنيا كما وردت به الأحاديث، على أن الكافر معترف بالله وأنه خالقه كما في الآيات القرآنية ﴿ولئن سئلتهم من خلقهم ليقولن الله﴾ وغيرها من الآيات

(٢) قوله «من مجاز الحذف أو مجاز التشبيه، أقول: والأوضح أنه من مجاز المشاكلة لكلام السائل من باب ﴿تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك﴾ أما مجاز الحذف، أي مثل نذك وكذلك التشبيه أي تفعل الذي يشابه النذر فبعيد كما لا يخفى، وأما قول القائل أولاً لشبهه بالمنذور فلا يتم إلا لو كان لا يفعل الاعتكاف إلا نذراً، وليس كذلك فانه يفعل نفلاً من دون نذر (١)

(١) أي كما يفعل الاعتكاف في النذر فانه يفعل بدون نذر وهو ليس واجبا بل نفل

التزام الكافر الاعتكاف احتيج إلى هذا التأويل ، وإلا فلا ^(١)
ونالها : استدل به على أن الصوم ليس بشرط ، لأن الليل ليس محلاً للصوم ،
قد أمر بالوفاء بنذر الاعتكاف فيه ، وعدم اشتراط الصوم هو مذهب الشافعي ^(٢)
واشتراطه مذهب مالك وأبي حنيفة ^(٣)

(١) قوله : وإلا فلا ، أقول : أى إن قام دليل أقوى من هذا الحديث الذى هو
ظاهر فى صحة نذر الكافر عمل به واحتيج إلى تأويل الحديث ، وإلا يقيم دليل فلا
يحتاج إلى التأويل وعمل بظاهره فى صحة نذر الكافر ، وقد جنح إليه الشارح
رحمه الله تعالى

(٢) قوله : هو مذهب الشافعي ، أقول : وله فى القديم أنه شرط فى صحة
الاعتكاف ، قال أصحابه : وبطل للجديد ما رواه الحاكم عن ابن عباس أن رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم قال : ليس على المعتكف صيام ، إلا أن يجعله على نفسه ،
وقال : على شرط مسلم ، واستدل على عدم شرطية الصوم بحديث : أنه صلى الله عليه
وآله وسلم اعتكف العشر الأول من شوال ، فانه قال الاستيعلى : فيه دليل على جواز
الاعتكاف بغير صوم ، لأن أول شوال هو يوم الفطر وصومه حرام انتهى ، ويرد
بأنه قد روى : فى العشر الاواخر من شوال ، وهى رواية صحيحة ، وجمع بينهما ابن
حجر فى الفتح بأن المراد من قول الراوى آخر العشر من شوال انتهاء اعتكافه انتهى .
قلت : ولا يخفى أنه لا يتم هذا لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا اعتكف العشر
الأول من شوال كان انتهاء اعتكافه آخر الثلث الأول منه ، ولا قائل بأنه فرق العشر
حتى كان آخرها آخر شوال ، على أن لفظ الرواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم
يعتكف العشر من رمضان حتى اعتكف فى آخر العشر من شوال ، فان مراده فى
العشر الاواخر منه ، إذ لا يصح أن يراد حتى اعتكف العشر فى آخر العشر من
شوال إذ آخره يوم واحد

(٣) قوله : مذهب مالك وأبي حنيفة ، أقول : ولا دليل لهما إلا أنه صلى الله
عليه وآله وسلم لم يعتكف إلا صائماً ، ولكن الفعل بمجرد لا يكون دالاً على
الشرطية لو سلم ، كيف وقد اعتكف فى شوال ولم ينقل أنه صام أيام اعتكافه فيه ،
وحديث الحاكم الذى قدمناه يؤيد عدم الشرطية

وقد أول من اشترط الصوم قوله ، ليلة ، يوم . فان الليلة تغلب في لسان العرب على اليوم ^(١) . حكى عنهم أنهم قالوا : صمنا خمسا . والخمس يطلق على الليالي . فانه نو أطلق على الأيام لقليل خمسة . وأطلقت الليالي وأريدت الأيام . أو يقال المراد ليلة بيومها ، ويدل على ذلك أنه ورد في بعض الروايات بلفظ ، اليوم ،

= = =

٢٠٦ - الحديث الرابع : عن صفية بنت حيي ^(٢) رضي الله عنها قالت : كان النبي ﷺ مُغْتَسِكاً . فَأَتَيْتُهُ أَزُورُهُ لَيْلًا . فَحَدَّثْتُهُ ، ثُمَّ قُمْتُ لِأَنْقَلِبَ ، فَقَامَ مَعِيَ لِيَقْلِبَنِي ^(٣) . وَكَانَ مَسْكَنُهَا فِي دَارِ أُسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ^(٤) . - فَمَرَّ رَجُلَانِ مِنَ الْأَنْصَارِ ^(٥) ، فَلَمَّا رَأَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَشْرَعَا . فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ :

(١) قوله ، ليلة يوم ، فان الليلة تغلب في لسان العرب على اليوم ، أقول : لا يخفى أن هذا التأويل فرع شرطية صوم يوم الاعتكاف والنزاع فيه ، فان القائل ، لا يشترط الصوم ، يقول بذلك سواء اعتكف ليلا أو نهاراً ، وكونه ورد في بعض الرواية بلفظ اليوم لا يؤيد هذا ، لأنه يقول المخالف : نعم ورد بلفظ يوم فأين شرطية الصوم ؟

(٢) (الحديث الرابع) قال دحي ، أقول : بضم الحاء ثم تحتين الأولى مفتوحة والآخرى مشددة ، وأخطب المذكور في الشرح بفتح الهمزة وإسكان الحاء ، وقوله فيه ، نصيرية ، بنون معجمة أى من بني النصير

(٣) قال دليقلبي ، أقول : بفتح حرف المضارعة وسكون القاف ، ليردني إلى منزلي

(٤) قال دفي دار أسامة ، أقول : أى التي صارت له بعد ذلك ، فانها لم تكن إذ ذاك دارا مستقلة

(٥) قال درجلان من الأنصار ، أقول : زعم ابن العطار أنهما أسيد بن حضير وعباد بن بشر ولم يذكر على ذلك دليلا ، ووقع في البخاري دفاصره رجل ، بالإفراد

عَلَى رِسْلِكَ^(١) ، إِنَّهَا صَفِيَّةٌ بِنْتُ حُجَيٍّ . قَالَا : سُبْحَانَ اللَّهِ^(٢) يَا رَسُولَ اللَّهِ .
 فَقَالَ : إِنَّ الشَّيْطَانَ يَجْرِي مِنْ ابْنِ آدَمَ^(٣) تَجْرَى الدَّمُ . وَلَئِنْ خَشِيتُ أَنْ
 يَقْذِفَ^(٤) فِي قُلُوبِكُمْ شَرًّا - أَوْ قَالَ شَيْئًا

وفي رواية : « أَنَّهَا جَاءَتْ تَزُورُهُ فِي اعْتِكَافِهِ فِي الْمَسْجِدِ فِي الْعَشْرِ الْآخِرِ
 مِنْ رَمَضَانَ . فَتَحَدَّثَتْ عِنْدَهُ سَاعَةً . ثُمَّ قَامَتْ تَنْقَلِبُ . فَقَامَ النَّبِيُّ ﷺ مَعَهَا
 يَقْلِبُهَا . حَتَّى إِذَا بَلَغَتْ بَابَ الْمَسْجِدِ عِنْدَ بَابِ أُمِّ سَلَمَةَ ، ثُمَّ ذَكَرَهُ بِمَعْنَاهُ
 « صَفِيَّةُ ، بِنْتُ حُجَيٍّ بْنِ أَخْطَبَ ، مِنْ شَعْبِ بَنِي إِسْرَائِيلَ ، مِنْ سَبْطِ هَارُونَ عَلَيْهِ

فَقِيلَ بِتَعْدُدِ الْقِصَّةِ ، قَالَ الْحَافِظُ أَبُو حَجْرٍ فِي الْفَتْحِ : وَالْأَصْلُ عَدَمُهُ ، فَيَحْمَلُ عَلَى أَنْ
 أَحَدُهُمَا تَبَعَ لِلْآخِرِ إِذَا خَصَّ أَحَدُهُمَا بِخُطَابِ الْمَشَافَةِ دُونَ الْآخَرِ خَيْثُ أَفْرَدَ ذَكَرَ
 الْأَصْلَ وَخَيْثُ ثَنَى ذَكَرَ الصُّورَةَ ، وَيَحْتَمِلُ أَنْ الزَّهْرِيُّ كَانَ شَاكَا فِي ذَلِكَ فَيُرْوَى تَارَةً
 رَجُلًا وَآخَرَى رَجُلَانِ

(١) قَالَ : عَلَى رِسْلِكَ ، أَقُولُ : بِكسر الراءِ وَيَجُوزُ فَتْحُهَا ، وَقِيلَ بِالْكَسْرِ
 التَّوَدُّ ، وَفِيهِ شَيْءٌ مَحْذُوفٌ ، أَيْ امْشِيا عَلَى هَيْئَتِكَا ، فَلَيْسَ هُنَاكَ شَيْءٌ تَكْرَهُانِهِ ،
 وَبِالْفَتْحِ اللَّيْنُ وَالرَّفَقُ

(٢) قَالَ : سُبْحَانَ اللَّهِ ، أَقُولُ : زَادَ فِي رِوَايَةٍ وَكَبُرَ عَلَيْهِمَا مَا قَالَ ، وَفِي رِوَايَةٍ
 « يَا رَسُولَ اللَّهِ هَلْ نَظُنُّ بِكَ إِلَّا خَيْرًا ، وَهُوَ التَّعَجُّبُ ، وَالْمُرَادُ هُنَا اسْتِعْظَامُ
 الْأَمْرِ وَتَهْوِيلُهُ

(٣) قَالَ : مِنْ ابْنِ آدَمَ ، أَقُولُ : الْمُرَادُ مِنْ بَنَى آدَمَ ، فَيَدْخُلُ الرِّجَالُ وَالنِّسَاءُ
 ثَقُولُهُ تَعَالَى (يَا بَنَى إِسْرَائِيلَ) وَإِنْ كَانَ بِلَفْظِ الذِّكُورِ إِلَّا أَنَّ الْعَرَفَ عَمَّهُ

(٤) قَالَ : يَقْذِفُ ، بِفَتْحِ حَرْفِ الْمِضَارَعَةِ وَسُكُونِ الْقَافِ وَكسر الذَّالِ
 لِلْمَعْجَمَةِ ، أَيْ يُلْقِي وَيُوقِعُ

السلام . نضيرية . كانت عند سلام - بتخفيف اللام - ابن مشكم . ثم خاف عليها
 كرامة بن أبي الحقيق . فقتل يوم خير . وتزوجها النبي ﷺ في سنة سبع من
 الهجرة . وتوفيت في رمضان في زمن معاوية سنة خمسين من الهجرة

والحديث يدل على جواز زيارة المرأة المعتكف . وجواز التحديث معه . وفيه
 تأييد الزائر بالمشي معه ، لا سيما إذا دعت الحاجة إلى ذلك كالليل . وقد تبين بالرواية
 الثانية أن النبي ﷺ مشى معها إلى باب المسجد فقط ^(١)

وفيه دليل على التحرز مما يقع في الوهم نسبة الإنسان إليه ، مما لا ينبغي . وقد قال
 بعض العلماء : إنه لو وقع بها شيء لكفر ^(٢) . ولكن النبي ﷺ أراد تعليم أمته .

(١) قال : إلى باب المسجد فقط ، أقول : قيل قوله وكان يبتها في دار أسامة
 فخرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلقبه رجلاً صريحاً بأنه صلى الله عليه وآله
 وسلم خرج معها من المسجد ، وإن قوله حتى إذا بلغت باب المسجد عند باب أم سلمة
 يعني باباً غير الباب الذي خرج منه ، فإن حجر أزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 كانت شرقي المسجد وقبله ، وكان للمسجد عدة أبواب أظهرها ستة فيمر على الباب بعد
 الباب والرجلان رأيا النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومعه المرأة خارج المسجد . فانه
 لو كان هو في المسجد لم يحتاج إلى هذا الكلام . وقوله لا تعجل حتى أنصرف معك
 وقيامه معها ليقبها دليل على أن مكانها كان بينه وبين المسجد مسافة يخاف معها من سير
 المرأة وحدها ليلاً ، وذلك كان والله أعلم قبل اتخاذها حجرة قريبة من المسجد ،
 ولهذا قال : وكان يبتها في دار أسامة . وهذا كله مبين لخروجه من المسجد ، فإن خروجه
 إلى باب المسجد لا فائدة فيه ولا خصوص لصفية فيه لو كان منزلها قريباً دون سائر
 أزواجه ، فهذا خروج للخوف على أهله . قلت : وهذا الكلام الأخير إشارة إلى
 ما في رواية البخاري : كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المسجد وعنده أزواجه ،
 فرحن ، فقال لصفية بنت حيي : لا تعجل حتى أنصرف معك ، انتهى

(٢) قوله : وقد قال بعض العلماء إنه لو وقع بها شيء لكفر ، أقول : روى
 الحاكم أن الشافعي كان في مجلس ابن عينة فسأله عن هذا الحديث ، فقال الشافعي : إنما

وهذا منا كد في حق العلماء ، ومن يقتدى بهم ، فلا يجوز لهم أن يفعلوا فعلا يوجب ظن السوء بهم وإن كان لهم فيه مخلص ، لأن ذلك تسبب إلى إبطال الاتقاع بعلمهم . وقد قالوا : إنه ينبغي للحاكم أن يبين وجه الحكم للمحكوم عليه إذا خفي عليه . وهو من باب نفي التهمة ^(١) بالنسبة إلى الجور في الحكم

وفي الحديث دليل على هجوم خواطر الشيطان على النفس ؛ وما كان من ذلك غير مقدور على دفعه لا يؤاخذ به ، لقوله تعالى ﴿ البقرة ٢٨٦ : لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ﴾ ولقوله عليه السلام في الوسوسة التي يتعاضم الإنسان أن يتكلم بها ^(٢)

قال لها ذلك لأنه خاف عليهما الكفر إن ظنا به التهمة فبادر إلى إعلامهما نصيحة لها قبل أن يقذف الشيطان في قلوبهما ما يهلكان به انتهى قال الحافظ ابن حجر : وطعن البرار في حديث صفة هذا واستبعد وقوعه ولم يأت بظايل

(١) قوله : وهو من باب نفي التهمة ، أقول : نقل هذا ابن حجر في الفتح ثم قال : ومن هنا يظهر خطأ من يتظاهر بمظاهر السوء ويعتذر بأنه يزرى ذلك على نفسه وقد عظم البلاء بهذا الصنف والله المستعان . وقوله : يجري من ابن آدم مجرى الدم ، قال الحافظ ابن حجر : قيل هو على ظاهره وأن الله تعالى أقدره على ذلك ، وقيل هو على سبيل الاستعارة من كثرة إغوائه فكأنه لا يفارقه كالدم فاشتركا في شدة الاتصال وعدم المفارقة انتهى . قلت : وأحاديث إنه يلتقم القلب ويضع خرطوميه عليه ويوسوس ونحوها دالة على الحقيقة كالامر بسد الفم عند الثأوب لأنه يدخل منه ، أخرج ابن أبي الدنيا في مكاييد الشيطان ، وأبو يعلى وابن شاهين في الترغيب في الذكر والبيهقي في الشعب عن أنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : الشيطان واضع فمه على قلب ابن آدم ، فإن ذكر الله خنس ، وإن نسيه التقم قلبه ، ، وأخرج ابن داود عن ابن عباس قال ﴿ الوسواس الخناس ﴾ قال : مثل الشيطان كمثل ابن عرس واضع فمه على فم القلب فيوسوس إليه ، فإذا ذكر الله خنس وإن سكنت عاد إليه ، فهو من الوسواس الخناس

(٢) قوله : أن يتكلم به ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه مسلم وأبو داود وغيرهما

« ذلك محض الإيمان ، وقد فسروه بأن التعاضم لذلك محض الإيمان ، لا الوسوسة ^(١) ، فكيف ما كان فيه دليل على أن تلك الوسوسة لا يؤاخذ بها . نعم في الفرق بين الوسوسة التي لا يؤاخذ بها وبين ما يقع شكاً إشكال ^(٢) ، والله أعلم

من حديث أبي هريرة أن ناساً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم سألوه : إن نجد في أنفسنا ما يتعاظم أحدنا أن يتكلم به ، قال أوقد وجدتموه ؟ قالوا نعم ، قال ذلك صريح الإيمان - وفي رواية - الحمد لله الذي رد كيده إلى الوسوسة وأخرج مسلم من حديث ابن مسعود قالوا يا رسول الله إن أحدنا يجد في نفسه ما لأن يحترق حتى يصير حمّة أو يخر من السماء إلى الأرض أحب إليه من أن يتكلم به ، قال : ذلك محض الإيمان

(١) قوله « وقد فسروه بأن التعاضم لذلك محض الإيمان لا الوسوسة » أقول : هذا ظاهر إلا أن الرواية الأولى دالة بظاهر حمده صلى الله عليه وآله وسلم على رد كيده إلى الوسوسة أن الوسوسة محض الإيمان أو صريح الإيمان ، إلا أنه يؤول إلى أن حمده صلى الله عليه وآله وسلم على الوسوسة التي وقع التعاضم بسببها وأنه لم يبلغ من كيده إلا ذلك ، وقد أشار بقوله « وكيف ما كان » إلى أنه سواء فسرت التعاضم بذلك أم فسرت به الوسوسة فقد دل على أنه لا يؤاخذ بالوسوسة

(٢) قوله « نعم في الفرق بين الوسوسة التي لا يؤاخذ بها وبين ما يقع شكاً إشكال » أقول : لعله يقال الوسوسة مبادئ الشك . فإن دفعها العبد بما أرشده إليه صلى الله عليه وآله وسلم في دفعها اندفعت وعذر عنها ، فأخرج أبو داود وابن السني وابن المنذر عن أبي هريرة قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « يوشك الناس أن يتساءلوا بينهم حتى يقول قائلهم : هذا الخلق خلق الله ، فمن خلق الله ؟ فإذا قالوا ذلك فقولوا (الله أحد الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد) ثم لينفل عن يساره ثلاثاً وليستعذ بالله من الشيطان الرجيم » وأخرج أبو بكر ابن أبي داود في كتاب ذم الوسوسة عن معاوية بن أبي طلحة قال : كان من دعاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم « اللهم اغفر قلبي من وساوس ذكرك ، واطرد غي وساوس

كتاب الحج^(١)

باب المواقيت

٢٠٧ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما : أن رسول الله ﷺ وَقَّتْ لِأَهْلِ الْمَدِينَةِ ذَا الْحُلَيْفَةِ . وَلِأَهْلِ الشَّامِ الْجُحْفَةَ .

الشیطان ، وإن ترك الاستعاذة وما ذكر من التلاوة صار ذلك شكا وعوقب عليه ، وبالحيلة الوسوس تطرق القلب ، فان استرسل العبد معها قاده إلى الشك ، وإن قطعها بالذكر والاستعاذة ذهبت عنه

(١) (كتاب الحج) أقول : لم يذكر العمرة في الترجمة - مع أنها ستأتى في الأحاديث - لأن الحج هو ركن الإسلام المجمع عليه ، والعمرة تبع له . واختلف في ابتداء فرضه على أحد عشر قولاً أصحها أنه فرض سنة ست من الهجرة ، كذا قيل ، وإن كان الأشبه أنه فرض متأخراً عن ذلك لأدلة الأول أن آية الحج التى فرض فيها وهى ﴿ وقل على الناس حج البيت ﴾ إنما نزلت سنة تسع أو عشر لأن مبدأ السورة نزل فى وفد نجران وتزیه ابراهيم من اليهودية والنصرانية ويان أن عيسى عند الله كمثل آدم ، وهذا إنما هو فى وفادة نجران فى التاسعة . والثانى أن الأحاديث التى فى دعائم الاسلام ليس فى أكثرها ذكر الحج مثل حديث وفد عبد القيس وحديث الرجل الذى جاء اليه صلى الله عليه وآله وسلم نأثر الرأس الذى قال : لا أزيد على هذا ولا أنقص ، فانه لم يذكر فى ذلك الحج ، وقول ابن عبد البر : إن وفد عبد القيس كان فى سنة تسع وأهم ، ولعله سنة سبع ، لأنهم قالوا : بيننا وبينك هذا الحى من كفار مضر ، وهذا إنما يكون قبل الفتح ، ثم إن مكة كانت قبل الفتح تحت أيذى الكفار وقد غيروا شرائع الحج وبدلوا دين إبراهيم ، ولا يتم لمسلم أن يفعل الحج إلا كما يفعلونه ، ولهذا حج أبو بكر سنة تسع فى ذى القعدة قبل حجه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان على رضى الله عنه وأبو هريرة من جملة من حضر ذلك الموسم ، ولم يحج هو ولا أبو بكر الحج الشرعى لعدم

وَلِأَهْلِ نَجْدٍ قَرْنَ الْمَنَازِلِ ، وَلِأَهْلِ الْيَمَنِ يَلْمَمَ . هُنَّ لَهْنٌ وَلَمَنَ أَتَى عَلَيْهِنَّ
مِنْ غَيْرِ أَهْلِهِنَّ ، يَمْنٌ أَرَادَ الْحَجَّ أَوْ الْعُمْرَةَ . وَمَنْ كَانَ دُونَ ذَلِكَ : فَرْنَ حَيْثُ
أَنْشَأَ ، حَتَّى أَهْلُ مَكَّةَ مِنْ مَكَّةَ ،

إمكان وقته ، ولعلمها أحرمها بعمرة إلا أنه لم ينقل ، وكذلك أمره صلى الله عليه وآله
وسلم عتاب بن أسيد أن يحج بالناس سنة ثمان بعد الفتح ، ولم يكن ذلك حجاباً
شرعياً ، بل كان لإقامة الموسم الذى يجتمع فيه الناس ووفود العرب ، ولينبذ
اليهم اليهود وينفى المشركون ويمنعون عن الطواف بالبيت عراة وتوطئة للحجة النبوية
التي أكمل الله بها الدين . وبالحجلة أول حج وجب على الأمة أداؤه سنة عشر ، لأنه لم
يأت وقته إلا تلك السنة ، فان الله تعالى جعل أشهر شوالا وذا القعدة وعشر ذى
الحجة . وكانت العرب قد حولت الشهور بسبب ما أحدثوه من النسيء ، فأخرج عبد
الرزاق عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله تعالى ﴿ إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ ﴾
قال : فرض الله الحج في ذى الحجة وكان المشركون يسمون الأشهر ذا الحجة
والمحرم وصفر وربيع وربيع وجمادى وجمادى ورجباً وشعبان ورمضان وشوالا
وذا القعدة ، ويحجون في ذى الحجة تارة ، ثم يسكنون عن المحرم فلا يذكرونه
فيسمون - أحسبه قال - المحرم صفراً ثم يسمون رجباً وجمادى الآخرة ، ثم يسمون
شعبان ورمضان وشوالا ثم يسمون ذا القعدة ذا الحجة ، ثم يسمون المحرم
ذا الحجة ، ثم عادوا لمثل هذه التقضية فكانوا يحجون شهراً في كل عامين حتى وافق
حجة أبي بكر الآخر من العامين في ذى القعدة ، ثم حج النبي صلى الله عليه وآله وسلم
سنة عشر في ذى الحجة ، وإنما قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم في خطبته ، إن
الزمان قد استدار كهينته يوم خلق الله السموات والأرض ، الحديث ، وعلى كل تقدير
فالحج على الفور ، ولا دليل لمن قال إنه فرض سنة ست وأنه صلى الله عليه وآله
وسلم لم يحج إلا سنة عشر ، وقبل الفتح كانت مكة دار كفر لا يمكنه صلى الله عليه
وآله وسلم أن يدخلها إلا برضاهم ، وبعد الفتح سنة ثمان لم يتم له أداء الحج فانه لم

والحج ، بفتح الحاء وكسرها ^(١) : القصد في اللغة ^(٢) . وفي الشرع : قصد مخصوص إلى محل مخصوص ، على وجه مخصوص ^(٣)

وقوله « وقت » ، قيل : إن التوقيت في الأصل ذكر الوقت . والصواب أن يقال : تعليق الحكم بالوقت ، ثم استعمل في التحديد للشيء مطلقاً ^(٤) ، لأن التوقيت تحديد بالوقت ، فيصير التحديد من لوازم التوقيت فيطلق عليه التوقيت .

وقوله ههنا « وقت » ، يحتمل أن يراد به التحديد . أى حدة هذه المواضع للإحرام ، ويحتمل أن يراد بذلك تعليق الإحرام بوقت الوصول إلى هذه الأماكن بشرط إرادة الحج أو العمرة ^(٥) . ومعنى توقيت هذه الأماكن للإحرام أنه لا يجوز مجاوزتها لمريد الحج أو العمرة إلا محرماً ، وإن لم يكن في لفظة « وقت » ، من حيث هي هي

تقرر قواعد الشريعة في مكة ، وسنة تسع أرسل أبا بكر وعلياً رضي الله عنهما لنبيذ العمود ، فاتم الإتيان بالحج إلا سنة عشر ، فليس تراخيه على فرض تقدم فريضة الحج لأجل أنه على التراخي بل لأنه لم تتم شرائط أدائه ، وإلا فالحق أنه على الفور (١) قوله « بالفتح والكسر » ، أقول : قال القاضى : بالفتح المصدر ، وبكسرها وقتها معاً الاسم

(٢) قوله « القصد في اللغة » ، أقول : أى قصد الشيء وإتيانه ، ومنه سمي الطريق حجة لأنه موضع الذهاب والمجيء . ويسمى دليل الخصم حجة لأنه ياتمه وينتجيه ، ومنه في الاشتقاق الأكبر « الحاجة » ، وهو ما يقصد ويطلب للنفعة به

(٣) قوله « قصد مخصوص الخ » ، أقول : وهو القصد للحج والعمرة ، فهذا خصوصية القصد ، والمحل المخصوص هو مكة ومواضع المناسك ، والوجه المخصوص هو الإحرام وتوابعه من الطواف وغيره

(٤) قوله « التحديد للشيء مطلقاً » ، أقول : من زمان أو مكان كمواقيت الصلاة .

(٥) قوله « بشرط إرادة الحج أو العمرة » ، أقول : لتصريح النص بذلك ، وفيه رد على من يقول إنه يحرم مطلقاً من يريد الدخول إلى مكة خطاباً ونحوه

تصريح بالوجوب . فقد ورد في غير هذه الرواية ، **يهل أهل المدينة** ^(١) ، وهي صيغة خبر يراد به الأمر . وورد أيضاً في بعض الروايات بلفظ الأمر ^(٢) ، وفي ذكر هذه المواقيت مسائل

الأولى : أن توقيتها متفق عليه لأرباب هذه الأماكن ، وأما إيجاب الدم لمجاوزتها عند الجمهور فمن غير هذا الحديث ^(٣) ، ونقل عن بعضهم أن مجاوزها لا يصح حجه ^(٤) ، وله للمسام بهذا الحديث من وجه . وكأنه يحتاج إلى مقدمة أخرى من حديث آخر أو غيره

(١) قوله **يهل أهل المدينة** ، أقول : إشارة إلى ما أخرج أحمد والشيخان وأهل السنن إلا الترمذي من حديث ابن عمر عنه صلى الله عليه وآله وسلم **يهل أهل المدينة من ذى الخليفة** ، الحديث ، والمراد ليهل

(٢) قوله **بلفظ الأمر** ، أقول : أخرج الشيخان أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعبد الرحمن بن أبي بكر **أخرج بأختك من الحرم فلتهل بعمرة** ، الحديث **والمكلفون مستوون في التكاليف**

(٣) قوله **فمن غير هذا الحديث** ، أقول : وهو ما رواه مالك عن ابن عباس أنه قال **من نسي من نسكه شيئاً أو تركه فليهرق دماً** ، قال الرافعي : ويروى مرفوعاً . واعلم أنه ليس مع الفقهاء في الدماء إلا هذا الأثر عن ابن عباس ، وذهب عطاء والنخعي إلى عدم الدم عليه ، وقال الجمهور : لو رجع إلى الميقات قبل التلبس بنسك سقط الدم ، وقال أبو حنيفة : بشرط أن يعود ملياً ، ومالك يشترط أن لا يبعد ، وعن أحمد لا يسقط شيء ^(١)

(٤) قوله **وعن بعضهم أن مجاوزها لا يصح حجه** ، أقول : هو قول سعيد بن

(١) قلت : عند أحد إن تعدى الميقات غير محرم وهو يريد للنسك ، أو لمسكه على رواية ثم أحرم من موضعه فعليه دم رجع أو لم يرجع ، وإن رجع إلى الميقات غير محرم ثم حرم منه فلا شيء عليه ، وإن تعدى الميقات غير مكلف أو غير يريد نسكاً ثم تلف أو أراد النسك أحرم من موضعه ولا شيء عليه

الثانية : « ذو الحليفة ، بضم الحاء المهملة ، وفتح اللام : أبعد المواقيت من مكة وهي على عشر مراحل أو تسع منها ^(١) . و « الجحفة ، بضم الجيم وسكون الحاء ، قيل : سميت بذلك لأن السيل اجتاحها ^(٢) في بعض الزمان . وهي على ثلاث مراحل من مكة ^(٣) ، ويقال لها « مبيعة » بفتح الميم وسكون الهاء ، وقيل : بكسر الهاء و « قرن المنازل » بفتح القاف وسكون الراء ، وصاحب الصحاح ذكر فتح الراء ، و غلط في ذلك ^(٤) ، كما غلط في أن « أويسا القرني » منسوب إليها ، وإنما هو منسوب

جبير . وبه قال أبو محمد بن حزم ، وقوله « وله المام بهذا الحديث » ، أى لقول ابن جبير وابن حزم من حديث انه صلى الله عليه وآله وسلم عتین ميقات كل طائفة فن لم يهل من ميقاته لم يمثل الأمر الشرعى ، فكيف يصح فعل من لم يمثل الشارع وتحديد ، ولو كان غيرها يجزى لعينه ، وكأن هذا هو المراد من المقدمة الأخرى

(١) قوله « عشر مراحل أو تسع » ، أقول : قال ابن حزم بينها وبين مكة ما تامل غير ميلين ، وقال غيره : بينهما عشر مراحل ، وقال النووى : بينها وبين المدينة ستة أميال ، ووه من قال بينهما ميل . وبها مسجد يعرف بمسجد الشجرة خراب ، وبها بئر يقال لها بئر على انتهى . قلت : تعرف الآن بآبار على بالجمع

(٢) قوله « لأن السيل أجحفها » ، أقول : قال ابن الكلبي : كان العماليق يسكنون يثرب ، فوقع قتال بينهم وبين بنى عييل بفتح المهملة وكسر الموحدة وهم إخوة عاد ، فأخرجوهم من يثرب ، فنزلوا مبيعة ، بوزن لطيفة وقيل بزنة علقمة واليها أشار الشارح (٣) قوله « على ثلاث مراحل من مكة » ، أقول : وهي قرية خربة . وقوله إن بينها وبين مكة ثلاث مراحل وقع مثله لغيره ، وقال النووى في شرح المهنّب : وفيه نظر . وذكر الحافظ ابن حجر أن بينها وبين مكة خمس مراحل أو ست

(٤) قوله « و غلط في ذلك » ، أقول : وبالع النووى فحكي الاتفاق على تحطته في ذلك ، لكن حكى عياض عن تعليق القاسى أن من قال بالاسكان أراد الجبل ، ومن قاله بالفتح أراد الطريق ، والجبل المذكور بينه وبين مكة مرحلتان من جهة الشرق

إلى « قرن » ، بفتح القاف والراء ، بطن من مراد ، كما بين في الحديث الذى فيه ذكر طلب عمر له ^(١) . و « يللم » بفتح الياء واللام وسكن الميم بعدها . ويقال فيه « ألم » ، قيل : هى على مرحلتين من مكة ، وكذلك « قرن » ، على مرحلتين أيضاً .
الثالثة : الضمير فى قوله « هن » ، لهذه المواقيت . « هن » ، أى لهذه الأماكن : المدينة . والشام ، ونجد ، واليمن . وجعلت هذه المواقيت لها . والمراد أهلها . والأصل

(١٥) قوله « كما بين في الحديث الذى فيه طلب عمر له » ، أقول : قد روى الحافظ أبو نعيم عدة روايات فى طلب عمر رضى الله عنه لأويس ، منها ما أخرجه بسنده إلى أسير بن جابر قال كان محدث بالكوفة يحدثنا فإذا فرغ من حديثه يقول تفرقوا ويبقى رهط فنههم رجل يتكلم بكلام لا أسمع أحداً يتكلم بكلامه فاحبته ففقدته فقلت لأصحابى هل تعرفون رجلاً كان يحالسنا كذا وكذا ؟ فقال رجل من القوم نعم أنا أعرفه ذلك أويس القرنى . قلت أتعرف منزله ؟ قال نعم . فانطلقت معه حتى جئت حجرته فخرج إلى فقلت يا أخى ما حبسك عنا قال العرى . قال وكان أصحابه يسخرون به ويؤذونه . قال قلت هذا البرد فالبس قال لا تفعل فإنهم إذا يؤذوننى إذا راوه فلم أزل به حتى لبسه فخرج عليهم فقالوا : من ترويه خدع برده هذا ؟ فجاء فوضعه فقال أترى ؟ فثبت المجلس فقلت ما تريدون من هذا الرجل قد آذيتموه ، المرة يعرى مرة ويكسى مرة قال فأخذتهم بالسانى أخذاً شديداً . قال فبلغنى أن أهل الكوفة وفدوا إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فوفد رجل ممن كان يسخر به فقال عمر رضى الله عنه هل ههنا أحد من القرنيين ثم ذكر قول عمر رضى الله عنه إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : يا أيكم رجل من أهل اليمن اسمه أريس لا يدع باليمن غير أم له قد كان به بياض فدعا الله فأذهب عنه إلا مثل موضع الدينار أو الدرهم فمن لقيه منكم فمروه فليستغفر لكم . قال قال عمر فقدم علينا . ثم ساق القصة ، وطلب عمر منه أن يستغفر له ، ثم خرج إلى الكوفة . وأطال أبو نعيم فى ترجمته ثم قال : إنه حضر صفين مع أمير المؤمنين رضى الله عنه . وأما قول الشارح « بطن من مراد » ، فهو أيضاً فى حديث عمر وأنه نادى فى الحجيج : يا أهل اليمن أفيكم أويس من مراد ؟ الحديث . وأويس مذنوب إلى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد أحد أجداده كما فى القاموس

أن يقال : **هـ** ، لأن المراد الأهل ، وقد ورد ذلك في بعض الروايات ^(١) على الأصل

الرابعة : قوله : **و** لمن أتى عليهن من غير أهلهن ، يقتضى أنه إذا كن منهن من ليس بميقاته أحرم منهن ، ولم يجاوزهن غير محرم . ومثّل ذلك بأهل الشام ، يمر أحدهم بذى الحليفة فيلزمه الإحرام بها ، ولا يتجاوزها إلى الجحفة التى هى ميقاته ، وهو مذهب الشافعى . وذكر بعض المصنفين أنه لا خلاف فيه وليس كذلك ، لأن المالكية نصوا على أن له أن يتجاوز إلى الجحفة . قالوا : والأفضل إحرامه منها - أى من ذى الحليفة - ولعله أن يحمل الكلام ^(٢) على أنه لا خلاف فيه فى مذهب الشافعى ، وإن كان قد أطلق الحكم ، ولم يصفه إلى مذهب أحد . وحكى أن لا خلاف ، وهذا أيضاً محل نظر . فان قوله **و** لمن أتى عليهن من غير أهلهن ، عام فيمن أتى ، يدخل تحته : من ميقاته بين يدي هذه المواقيت التى مر بها ، ومن ليس بميقاته بين يديها

وقوله **و** لأهل الشام الجحفة ، عام بالنسبة إلى من يمر بميقات آخر أو لا ، فإذا قلنا بالعموم الأول دخل تحته هذا الشاى الذى مر بذى الحليفة ، فيلزم أن يحرم منها . وإذا عملنا بالعموم الثانى - وهو أن لأهل الشام الجحفة - دخل تحته هذا المار أيضاً بذى الحليفة ، فيسكون له التجاوز إليها ، فلكل واحد منهما عموم من وجه ^(٣) . فسكنا

(١) قوله **و** قد ورد ذلك فى بعض الروايات ، أقول : قال القاضى عياض : عند بعض رواه مسلم والبخارى **هـ** ، وكذا رواه أبو داود وغيره من هذا الوجه ، قال : وأما قوله **هـ** ، فمن ، فجمع من لا يعقل بالهاء والنون ، فان العرب تستعمل ذلك وأكثر ما تستعمله فيما دون العشرة ويجمع ما جاوز العشرة بالهاء ، وكذلك قالوا فى قوله تعالى ﴿ إن عدة الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فى كتاب الله ، منها أربعة حرم فلا تظلموا فيها أنفسكم ﴾ انتهى

(٢) قوله **و** ولعله أن يحمل الكلام ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : أطلق النووي الاتفاق ونفى الخلاف فى شرحه لمسلم والمذهب فى هذه المسألة ، فلهذا أراد فى مذهب الشافعى

(٣) قوله **و** عموم من وجه ، أقول : لاجتماعهما فيمن مر بذى الحليفة وهو من

يحتمل أن يقال ، ولئن أتى عليهن من غير أهلن ، مخصوص بمن ليس ميقاته بين يديه ،
يحتمل أن يقال ، ولأهل الشام الجحفة ، مخصوص بمن لم يمر بشيء من هذه
المواقيت ^(١) .

الخامسة : قوله « بمن أراد الحج والعمرة » يقتضى تخصيص هذا الحكم بالمريد
لأحدهما ، وأن من لم يرد ذلك إذا مر بأحد هذه المواقيت لا يلزمه الإحرام ، وله
تجاوزها غير محرم

السادسة : استدل بقوله « بمن أراد الحج والعمرة » على أنه لا يلزمه الإحرام
بمجرد دخول مكة ، وهو أحد قولى الشافعى ^(٢) ، من حيث إن مفهومه أن من لم يرد
الحج أو العمرة لا يلزمه الإحرام ، فيدخل تحته من يريد دخول مكة لغير الحج أو
العمرة . وهذا أولاً يتعلق بأن المفهوم له عموم من حيث إن مفهومه أن من لا يريد

أهل الشام ، وافتراقهما فى شامى مر بميقاته لا غير فأحرم منه ولم يأت غيره ، وفى
شامى مثلاً أتى ميقات أهل المدينة ولم يأت غيره

(١) قوله « بمن لم يمر بشيء من هذه المواقيت » أقول : نقل حاصل هذا فى
الفتح ثم قال : ويحصل الانفكاك عنه بأن قوله « من لهن » مفسر لقوله مثلاً وقت
لأهل المدينة ذا الحليفة ، وأن المراد بأهل المدينة ساكنوها ومن سلك طريق سفرهم
فر على ميقاتهم ، ويؤيده عراقى خرج من المدينة فليس له مجاوزة ميقات المدينة غير
محرم ، ويترجح بهذا قول الجمهور ويتفق التعارض انتهى . قلت : لا يخفى أن زيادة
« ومن سلك طريقهم » هو محل النزاع ، وأى دليل دل على تقدير المعطوف والتأييد
بالعراقى يتم إن وقع الإجماع عليه ، وإلا فهو فرد من أفراد محل النزاع لا يتأيد به

(٢) قوله « وهو أحد قولى الشافعى » أقول : وإليه ذهب الهدويه ، أى إلى
أنه لا يجاوز أحد الميقات إلى الحرم إلا بأحرام وإن لم يرد أحد النسكين ، مستدلين
بحديث ابن عباس « لا يدخل أحد مكة إلا محرماً » أخرجه ابن عدى من وجهين عن
ابن عباس مرفوعاً ، وأجيب بضعف طريقه ، والصحيح أنه موقوف على ابن عباس كما
أخرجه البيهقى بإسناد جيد ، والموقوف ليس بحجة

الحج أو العمرة لا يلزمه الإحرام من حيث المواقيت ، وهو عام يدخل تحته من لا يريد الحج أو العمرة ولا دخول مكة ، ومن لا يريد الحج والعمرة ويريد دخول مكة ^(١) . وفي عموم المفهوم نظر في الأصـ ————— ول ^(٢)

(١) قوله « ومن لا يريد الحج والعمرة ويريد دخول مكة » أقول : هذا هو محل النزاع ، وأما مقابله فلا كلام في عدم لزوم الاحرام له

(٢) قوله « وفي عموم المفهوم نظر » أقول : مراده أن في تحقق وجود عموم المفهوم نظراً بعد القول بإثبات المفهوم وذلك لأنه قال ابن الحاجب : الخلاف في أن المفهوم له عموم لا يتحقق ، قال عضد الدين : الذين قالوا بالمفهوم اختلفوا في أن له عموماً أم لا ، قال الأكثر : له عموم ، ونفاه الغزالي . وإذا حرر محل النزاع لم يتحقق خلاف ، لأنه إن فرض النزاع في أن مفهومي الموافقة والمخالفة يثبت بهما الحكم في جميع ما سوى المنطوق من الصور أو لا ؟ فالحق الإثبات وهو مراد الأكثر ، والغزالي لا يخالفهم فيه . وإن فرض في أن ثبوت الحكم فيها بالمنطوق أو لا ؟ فالحق النفي وهو مرادهم ولا يخالفون فيه . ولا ثالث هنا يمكن فرضه محل النزاع . والحاصل أنه خلاف لفظي يعود إلى تفسير العام في أنه ما يستغرق في محل النطق أو ما يستغرق في الجملة قاله سعد الدين في بيان أنه لفظي ، أي عائد إلى تفسير لفظ العام ، فنفسه بما يستغرق في محل النطق لم يجعل المفهوم عاماً ضرورة أنه ليس في محل النطق ، على ما سيحجى . من أن المفهوم ما دل لا في محل النطق ، ومنفسه بما يستغرق في الجملة سواء كان في محل النطق أو لا في محل النطق جعل المفهوم عاماً ضرورة أن الحكم يثبت في جميع ما سوى المنطوق من الصور انتهى . وقال الجلال في النظام : إن القول بأن الخلاف لفظي وهم بل الخلاف معنوي راجع إلى أن العموم الذي هو صفة المفهوم هل هو مراد مع المفهوم كما أريد العموم في لا آكل فيقبل التخصيص بالنية أو لم يرد وإنما حصل تبعاً لماهية المفهوم فلا يقبل التخصيص بالنية ؟ ذهب الجمهور إلى الأول ، والغزالي إلى الثاني مستدلاً بأن العموم من صفات الألفاظ ، وحكم المفهوم إنما أخذ من سكوت لا من لفظ ، والسكوت لا يدل على أكثر من المطلق ، والمطلق لا يقبل التخصيص انتهى . قلت : لكن قول سعد الدين ضرورة أن الحكم يثبت في جميع ما سوى المنطوق

وعلى تقدير أن يكون له عموم ^(١)، فاذا دل دليل على وجوب الإحرام لدخول مكة، وكان ظاهر الدلالة لفظاً قدم على هذا المفهوم. لأن المقصود بالكلام ^(٢)

من الصور دال على أنه ليس بمطلق بل عام لأفراد المفهوم، وإنما هل يسمى عموماً أو لا؟ فعاد الخلاف لفظياً. وعبرة الغزالي في المستصفى كما نقلها السعد لفظاً من يقول بالمفهوم قد يظن للمفهوم عموماً ويتمسك به، وفيه نظر، لأن العموم نفظ تشابه دلالاته بالإضافة إلى مسمياته، والتمسك بالمفهوم والفحوى ليس بتمسك بلفظ بل بسكوت، فاذا قال: في سائمة الغنم زكاة، ففني الزكاة عن المعلوفة ليس بلفظ حتى يعم اللفظ أو يخص. وقوله ﴿ولا تقل لها أف﴾ دال على تحريم الضرب لا بلفظ المنطوق فيه حتى يتمسك بعمومه انتهى. وهو إلى حمله على النزاع اللفظي ظاهر، ولذا قال دال على تحريم الضرب، وقال ففني الزكاة عن المعلوفة فتأمل. إذا عرفت هذا فبعد القول بإثبات المفهوم فليقلوه صلى الله عليه وآله وسلم ومن أراد الحج أو العمرة، مفهوم قطعاً ويفيد أن من لم يردهما فلا ميقات له، إذ هو الذي له سياق الحديث، وإذا كان لا ميقات له فلا إحرام عليه إن أراد دخول مكة، وأما قول المحقق: أو لم يرد، فتعميم من حيث اقتضاء اللفظ لا من حيث المراد، فإن من لم يرد دخول مكة أصلاً غير مراد في السياق قطعاً

(١) قوله: وعلى تقدير أن يكون له عموم، أقول: ظاهر ما أسلفناه عن العصد والسعد أن الحكم المفاد عن إثبات عموم المفهوم ثابت بالسكوت عنه سواء قلنا بالعموم له أولاً ولا ريب أن بعد القول ثبوت المفهوم فإن الحكم الثابت للمنطوق منفي عن مفهوم المخالفة وثابت بالأولى فيه في مفهوم الموافقة، فلا يتفرع ما قاله الشارح عن إثبات عموم المفهوم، بل يتفرع على إثبات المفهوم

(٢) قوله: لأن المقصود بالكلام، أقول: أى بقوله صلى الله عليه وآله وسلم: من أراد الحج أو العمرة، ولا ريب في أن المقصود من بيان المواقيت وذكر حكم ما هو بالنظر إلى مرید أحد النساكين كما قيد صلى الله عليه وسلم به حيث قال: ممن أراد الحج أو العمرة، فالداخل إلى مكة لا لأحد النساكين غير مراد من المنطوق، ولا

حكم الإحرام بالنسبة إلى هذه الأماكن ، ولم يقصد به بيان حكم الداخل إلى مكة والعموم إذا لم يقصد فدلالته ليست بتلك القوية إذا ظهر من السياق المقصود من اللفظ . والذي يقتضيه اللفظ - على تقدير تسليم العموم وتناوله لمن يريد مكة لغير الحج أو العمرة - أنه لا يجب عليه الإحرام من المواقيت ، ولا يلزم من عدم هذا الوجوب عدم وجوب الإحرام لدخول مكة

السابعة : استدل به على أن الحج ليس على الفور ، لأن من مر بهذه المواقيت لا يريد الحج والعمرة ، يدخل تحته من لم يحج ، فيقتضى اللفظ أنه لا يلزمه الإحرام من حيث المفهوم . فلو وجب على الفور للزومه ، أراد الحج أو لم يردده . وفيه من الكلام ما في المسألة قبلها ^(١)

قائل بأنه مراد منه ، إنما قيل باستفادة حكمه من المفهوم ، فقول المحقق « والعموم إذا لم يقصد به ، يريد بها عموم المفهوم ، ضرورة أن عموم المنطوق لا دلالة فيه على حكم الداخل مكة لا لنسك ، فتقوله ، إذا لم يقصد ، فدلالته ليست بتلك القوية . هذا حكم قد تكرر له ذكره في عموم المنطوق وهنا قال ، إذا لم يقصد من اللفظ ، دليل على أنه مراده هنا : ولكن عموم المنطوق هنا لا دخل فيه ولا تعرض فيه لحكم الداخل مكة من غير إرادة نسك ، فلا يصح هذا الكلام في منطوق حديث الباب . وأما مفهومه فقد عرفت أنه أمران على ما قرره : من لا يريد حجة ولا عمرة ويريد دخول مكة ، ومن لا يريد دخول مكة أصلاً كما مر له قريباً ، وبيانها المراد منه الأول ، وأما الثاني وإن شمله المفهوم فهو غير مراد ^(١) . وبعد هذا فالمفهوم فيمن لم يرد نسكاً ويريد دخول مكة أنه لا إحرام عليه ، أى لا ميقات له فلا إحرام عليه ، إذ الحديث لم يتعرض للإحرام بل لبيان المواقيت ، فكلام المحقق هنا فيه نبوة واضحة

(٢٥) قوله « ما في المسألة التي قبلها ، أقول : من أنه من باب عموم المفهوم ، ومن أنه إذا دل دليل على وجوب الفورية وكان ظاهر الدلالة قدم هذا المفهوم ، وأدلة أنه على الفور وإسعة ، وقد قدمنا في أول الباب شيئاً من ذلك

(١) قلت حجة من قال بوجوب الإحرام على من أراد دخول مكة أنه لم يعرف أن أحداً من الصحابة دخل مكة إلا محرماً إلا إذا كان معذوراً

الثامنة : قوله ، ومن كان دون ذلك فمن حيث أنشاء ، يقتضى أن من منزله دون الميقات إذا أنشأ السفر للحج أو العمرة ، فيقانه منزله ، ولا يلزمه المسير إلى الميقات المخصوص عليه من هذه المواقيت

التاسعة : يقتضى أن أهل مكة يحرمون منها ، وهو مخصوص بالإحرام بالحج ، فإن من أحرم بالعمرة من هو في مكة يحرم من أدنى الخل^(١) . ويقتضى الحديث

(١) قوله ، يحرم من أدنى الخل ، أقول : من أقربه إلى مكة . ولا أدري ما الذى فرق بين حكم الحج والعمرة فى هذا ، فقد جمعه صلى الله عليه وآله وسلم لهما فى حكم فى الميقات للمبكى بقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، من أراد الحج أو العمرة ، حتى قال ، حتى أهل مكة من مكة ، إذ معناه حتى أهل مكة ممن يريد الحج أو العمرة فيقانه مكة ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم حكم الحج والعمرة لأهل مكة فى الميقات واحداً ، ولم نر لهم دليلاً فى التفريق بينهما إلا حديث عائشة الصحيح فى أنها لما قالت له صلى الله عليه وآله وسلم إنه يرجع نساؤه بحج وعمرة وهى ترجع بحج ، فأمر أخاها عبد الرحمن أن يخرج بها إلى التعميم فتعتمر من هنالك ، وهذا لا يقاوم حديث التوقيت ، لا سيما وحديث عائشة أخبرت فيه أنها لم تدخل مكة بعمرة^(٢) كما دخل بها نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنها حاضت فى الطريق فأمرها صلى الله عليه وآله وسلم أن تهل بالحج فأرادت أن تساوى نساءه صلى الله عليه وآله وسلم فى ذلك فدخل مكة بعمرة ، وكان صلى الله عليه وآله وسلم يحب ما تهواه فأمرها بذلك لتدخل إلى مكة معتمرة كما دخل غيرها من أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم ، وروايات حديثها فى البخارى فى مواضع بعدة عبارات يتحصل منها هذا ، ومع هذا الاحتمال لا يقوى على معارضة حديث التوقيت وأما قول الطبرى إنه لا يعلم أحداً جعل مكة ميقاتاً للعمرة فيقال له بل جعلها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فى حديث المواقيت الذى لا ريب فى صحته ووضوح دلالة ، ثم قد ذهب الجمهور إلى أن القارن من أهل مكة حكمه حكم الحاج فى الإهلال من مكة

(١) قلت : عائشة دخلت مكة بحج وعمرة بدليل قوله ﷺ لها لما انتهت من أعمال الحج ، انقض حجتك وعمرتك ،

أن الإحرام من مكة نفسها . وبعض الشافعية يرى أن الإحرام من الحرم كله

كما قاله الحافظ في الفتح ، وهذا مهمل بعمرة وحج فقد جعلوا إحرام العمرة من مكة ، وانضمام الحج إليها لا يجعل ميقاتها غير ميقاتها منفردة إذ لا دليل على ذلك ^(١) ولذلك قال ابن الماجشون : إنه يجب على القارن الخروج إلى أدنى الحل ، طرداً لما زعموه من أن ميقات عمرة المسكى أدنى الحل ، فطرده في القارن المسكى إذ هو معتمر ، قال ابن الماجشون : ووجهه - أى وجه إيجاب خروج القارن إلى أدنى الحل - أن العمرة إنما تدرج في الحج فيما يحله واحد كالطواف والسعى عند من يقول بذلك ، وأما الإحرام فمحله فيهما مختلف . وأجاب عنه الحافظ في الفتح بقوله : إن من المقصود من الخروج إلى الحل في حق المعتمر أن يرد على البيت الحرام من الحل ، فيتضح كونه وافداً عليه ، وهذا يحصل للقارن بخروجه إلى عرفة وهى من الحل ، ورجوعه إلى البيت لطواف الإفاضة فحصل المقصود بذلك أيضاً انتهى . قلت : اشتراطه أن يكون المعتمر المسكى وافداً دون الحاج المسكى غريب لا دليل عليه ، بل أهل مكة لا يكونون وافدين في حج ولا عمرة . ثم قوله إنه يفد القارن من عرفات لطواف الإفاضة مغالطة عجبية ، فانه يرد من عرفات بعد إنشاء إحرامه من مكة ، والزاع في ميقات إنشاء العمرة لا في الوفاة على البيت محرماً . ثم يلزم أن الحاج المسكى قد وفد على البيت محرماً بعد عوده من عرفات لطواف الإفاضة فيكون كالمعتمر في الوفاة محرماً ، فيكون الحل ميقاتاً لحج المسكى و عمرته وأنه ورد للنص بالموافقة . وهذا نشأ من دعوى أن ميقات عمرة المسكى الحل ، ولو عملوا بالنص فيها لما احتج إلى هذه التكلفات ، وقد قررنا في « سبل السلام » أن ميقاتها مكة كالحج لوضوح دليبه فيها ، ولا نبالي بقول الطبري إنه ما علم قائله به بعد علمنا أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال به ، والعجب من الشارح المحقق وجزمه بأن العمرة للمسكى من الحل وعدم تعرضه لدليل يقاوم الحديث الذى هو في تحقيق مباحثه

(٢) قلت : حديث عائشة أن النبي ﷺ أمر أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من التميم
بكر دليلاً لميقات العمرة وأنها من الحل ، وأما ميقات الحج فللمسكى من مكة بلا نزاع

جائز^(١) . والحديث على خلافه ظاهراً . ويدخل في أهل مكة من بمكة ممن ليس من أهلها

* * *

٢٠٨ - الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : «يَهْلُ أَهْلُ الْمَدِينَةِ مِنْ ذِي الْجَلِيفَةِ ، وَأَهْلُ الشَّامِ مِنَ الْجُحْفَةِ ، وَأَهْلُ نَجْدٍ مِنْ قَرْنٍ ، قَالَ : وَبَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : «يَهْلُ أَهْلُ الْيَمَنِ»^(٢) مِنْ يَلَمَمَ ،

وقوله ﷺ في حديث ابن عمر «يَهْلُ» فيه ما ذكرنا من الدلالة على الأمر بالإهلال ، خبر يراد به الأمر^(٣) . ولم يذكر ابن عمر سماعه لميقات اليمن من النبي ﷺ

(١) قوله «يرى أن الإحرام من الحرم كله جائز» ، أقول : هو قول غير عنه الثنوي في المنهاج بقوله : وقيل كل الحرم لاستوائهما في الحرمة قال شارحه : ولأن مكة تطلق على الحرم لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «إن إبراهيم حرّم مكة» والمراد الحرم جميعه انتهى . قالوا : والأفضل من باب داره ، وقيل من المسجد قريباً من البيت ، وقيل من تحت الميزاب

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث كتاب الحج قال «ومهل أهل اليمن» ، أقول : بضم الميم لا غير قاله أبو البقاء وقال إنه مصدر

(٣) قوله «خبر يراد به الأمر» ، أقول : بمعنى الإهلال مثل المدخل والمخرج بمعنى الإخراج والادخال ، وقد تقدم له هذا في قوله «يَهْلُ» في أول الباب وذكره الزمخشري في الكشاف في تفسير قوله تعالى ﴿وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ قال فإن قلت ما معنى الإخبار عنهن بالتربص ؟ قلت : هو خبر في معنى الأمر ، وأصل الكلام وليتربص المطلقات ، وأخرج الأمر في صورة الخبر تأكيداً للأمر وإشعاراً بأنه ما يجب أن يتلقى بالمسارعة إلى امتثاله ، فكأنهن امتثلن الأمر بالتربص فهو يخبر عنه موجوداً ، وقال عليه العلامة المقبل رحمه الله تعالى في الالتفاف ما لفظه : قد حملوا مثل هذا الأمر في ما لا يحصى من المواضع الواردة في التكليف ، لأن

وذكره ابن عباس . فذلك حسن أن يـ دسم

التكليف بأمر . وههنا نسكتة . وهى أن الأحكام ثابتة لا باختيار مختار ، والأمر والنهى إنما يردان طبقهما تابعان لما ﴿ أن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى ﴾ فاما على مذهب التحسين والتقبيح فظاهر ، وأما مذهب نفاة الحكمة فلأن الحكم قديم وكل قديم غير مختار ، ولقد حدد المعتزلة التكليف بأنه إعلام الله للعبيد بأن فى الفعل والترك جلب نفع أو دفع ضرر ، فهل أصرح من هذا ؟ إلى أن قال : وعلى هذا كل أمر قد تضمن خبراً إذ لا يأمر حتى يكون المأمور به كمقتضى الأمر ، وكذلك النهى ، فإذا جاء الخبر على أصله فلا مقتضى لتأويله . انتهى خلاصة مراده . قلت : مراده أنه على رأى المعتزلة لا اختيار فى إيجاب ولا غيره من الأحكام ، لأن كل واجب وجب لوجوبه بخبر الله أنه واجب ومثله النهى ، وعلى رأى الأشعرى إن الحكم قديم ، فيقال له سلمنا فلنا طريقة أوضح مما ذكرته وهو أنه قد ثبت أنه تعالى قد كتب فى اللوح كل كائن وفيه الأحكام ، وكل وارد فانه خبر عما ثبت فى اللوح وسبق به القلم ، لمكن فبأى شىء يعلم المأمور أنه مطلوب منه الفعل أو مطلوب منه الترك ؟ فانه لا يعرف ذلك إلا بالصيغة الموضوعه لهما من أمر ونهى ، ألا ترى أنه لو قال السيد لعبده عند طلبه أن يسقيه ماء : أنت تسقى الماء ، لما فهم أن سيده يريد أن يسقيه ، ولا ذمه العقلاء إذا لم يسقه ، بل يذمون السيد حيث لم يأت بصيغة تفيد العبد أنه مطلوب منه يسقيه وهى صيغة الأمر ، وكذلك قوله تعالى خطاباً لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم ﴿ قم فأنذر ﴾ ولا يعرف صلى الله عليه وآله وسلم أنه مأمور بالقيام والإنذار إلا من هذه الصيغة . ولا ريب أنه قد ثبت فى اللوح أنه صلى الله عليه وآله وسلم سيقوم وينذر ، فلو أورد خطابه إخباراً عما فى اللوح وما سبق به علم الله تعالى وقيل يا أيها الم بشر يقوم وينذر لما فهم أنه مأمور إلا بعد صرف الخبر إلى صيغة الأمر ، وتحقيقه أن المأمور به - وهو مثلاً القيام هنا والإنذار - وإن سبق علم الله بوقوعه وسبق كتبه فى اللوح فالإخبار به يتوقف على تحقق وقوعه خارجاً فى دار التكليف ، لا على سبق كتابته وعلم الله تعالى به ، نعم الإخبار بكتابته وسبق العلم به يصح قبل وقوعه بل قبل الأمر به ، لكن ليس الكلام فيه قطعاً . وأما استدلاله بقوله تعالى

حديث ابن عباس رضى الله عنهما

﴿ إن الله يأمر بالعدل والإحسان ﴾ الآية فليست خبراً عما سبق بل خبراً عن الواقع فاخباره عن أمره بالعدل إخبار عن قوله تعالى ﴿ اعدلوا هو أقرب للتقوى ﴾ ونحوها من كل ما أمر به تعالى فانه عدل ، وأمره بالإحسان هو عن مثل قوله ﴿ واحسنوا إن الله يحب المحسنين ﴾ وإخباره عن أمره بإيتاء ذى القربى هو عن مثل قوله ﴿ وآت ذا القربى حقه ﴾ وإخباره عن نهيهِ عن الفحشاء هو إخبار عن نحو ﴿ ولا تقربوا الفواحش ﴾ ونهيهِ عن المنكر إخبار عن كل صيغة وردت فى النهى ، فان كل منهى عنه منكر ، ومنه نهيهِ عن الفحشاء وهو من عطف العام على الخاص ، وإخباره عن نهيهِ عن البغى يدخل تحته ﴿ ولا تبغ الفساد فى الأرض ﴾ ونحوه فالآية إخبار عما وقع خارجاً لا فى نفس الأمر ، ولك أن تقول إنها إخبار عما فى نفس الأمر وأنه تعالى لا يأمر إلا بما ذكر ولا ينهى إلا عما ذكر إخباراً عن حكمته وما سبق به قضاؤه . وأما قوله : إنه حد المعتزلة التكليف باعلام الخ ، فهو لا يتأنى تأويل الإخبار بالإشياء ، فان فى قولهم فى الحد يفعل أو يترك لا يعرف العبد بالفعل والترك إلا من الصيغة الموضوعية لها ، وأما إعلام الله تعالى بجلب النفع بامثال الفعل ودفع الضرر بامثال النهى فهو إعلام بفائدة الأمر والنهى وهو الجزاء ، وليس مما نحن فيه . وأما قوله : إن كل أمر وكل نهى يتضمن خبراً ، فنعم كل أمر يتضمن خبراً بأن الأمر طالب لإيقاع المأمور به وطالب لترك المنهى عنه ، لا أنه يتضمن خلاف هذا ، لكن هذا غير مراد صاحب الإتحاف ، وقد ذكر المحقق الشريف فى حواشى المطول أن الإنشاء طلباً كان أو غيره وإن كان حاصلها لكنته قائم بالطالب والمنشئ ، فاذا قلت زيدا اضر به فطلب الضرب صفة قائمة بالمتكلم ليس حالاً من أحوال زيدا لا باعتبار تعلقه به أو كونه مقولاً فى حقه واستحقاقه لأن يقال فيه انتهى . وإذا عرفت ما ذكرناه عرفت ضعف ما قاله فى الإتحاف وأن الذى عليه العلماء من صرف الخبر إن ورد فى مقام الأمر إلى الأمر هو الصواب وأنه اتفق له وهم فى البحث . والله تعالى أعلم

باب ما يلبس المحرم من الثياب

٢٠٩ - الحديث الأول: عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما: أَنَّ رَجُلًا قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَا يَلْبَسُ الْحَرَمُ مِنَ الثِّيَابِ؟ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا يَلْبَسُ ^(١) الْقُمُصَ ^(٢)، وَلَا الْعَمَائِمَ، وَلَا السَّرَاوِيلَاتِ، وَلَا الْبُرَانِسَ، وَلَا الْخِفَافَ، إِلَّا أَحَدٌ ^(٣) لَا يَجِدُ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخُفَيْنِ وَلْيَقْطَعْهُمَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ، وَلَا يَلْبَسُ مِنَ الثِّيَابِ شَيْئًا مَسَّهُ زَعْفَرَانٌ أَوْ وَزْنٌ، وَلِلْبَخَارِيِّ وَلَا تَنْتَقِبِ الْمَرْأَةُ. وَلَا تَلْبَسِ الْقَفَازِينَ ^(٤)،
فيه مسائل، الأولى: أَنَّهُ وَقَعَ السُّبُحُ وَالْعَمَامَةُ عَمَّا يَلْبَسُ الْحَرَمُ ^(٥)،

فأجيب بما لا يلبس ^(١) لأن ما لا يلبس محصور ، وما يلبس غير محصور ، إذا الإباحة هي الأصل . وفيه تنبيه على أنه كان ينبغي وضع السؤال عما لا يلبس ^(٢) . وفيه دليل على أن المعتبر في الجواب ما يحصل منه المقصود كيف كان ، ولو بتغيير أو زيادة . ولا تشترط المطابقة

الثانية : اتفقوا على المنع من لبس ما ذكر في الحديث ^(٣) . والفقهاء القياسيون عدوه إلى ما رأوه في معناه . فالعائم والبرانس متعدي إلى كل ما يغطي الرأس ، مخيطاً أو غيره . ولعل ، العائم ، تنبيه على ما يغطيها من غير المخيط ، و « البرانس » تنبيه على ما يغطيها من المخيط فإنه قيل إنها قلانس طوال كان يلبسها الزهاد في الزمان

(١) قوله « فأجيب بما لا يلبس » أقول : قال النووي قال العلماء : هذا من بديع الكلام وجزله ، لأن ما لا يلبس منحصر فحصل التصريح به ، وأما الجائز فغير محصور ، وقال البيضاوي : سئل عما يلبس فأجاب بما لا يلبس ليدل من طريق المفهوم على ما يجوز

(٢) قوله « كان ينبغي وضع السؤال عما لا يلبس » أقول : قد رواه أبو عوانة من طريق ابن جريج عن نافع بلفظ ما يترك المحرم ، لكنه قال الحافظ في الفتح : شاذة ، والاختلاف فيها على ابن جريج لا على نافع . وروى عن سالم عن ابن عمر بلفظ « ما يتجنب المحرم من الثياب » ، رواه أحمد وابن خزيمة وأبو عوانة في صحيحهما من طريق عبد الرزاق عن الزهري عنه ، وأخرجه أحمد من طريق إبراهيم بن سعد عن الزهري بلفظ نافع ، فالاختلاف على الزهري يشعر بأن بعضهم رواه بالمعنى ، فاستقامت رواية نافع لعدم الاختلاف فيها . قلت : وهي التي في العمدة

(٣) قوله « اتفقوا على المنع من لبس ما ذكر في الحديث » أقول : قال القاضي أجمع المسلمون على أن ما ذكر في الحديث لا يلبسه المحرم ، وأنه نهي بالقميص والسراويل على كل مخيط ، وبالعائم والبرانس على كل ما يغطي الرأس به مخيطاً كان أو غيره ، وبالحفاف على ما يستر الرجلين . انتهى . قلت : ظاهر عطف قوله « وأنه نهي الخ » أنه مما أجمع عليه . وكلام الشارح المحقق انه إنما قال بذلك القياسيون لا أنه إجماع . قال الحافظ ابن حجر : وكلام الشارح أوضح ، وهو على أصل القياسيين

الأول . والتنبية بالقمص على تحريم المحيط بالبدن ، وما يساويه من المنسوج . والتنبية بالخفاف والقزازين - وهو ما كانت النساء تلبسه في أيديهن - وقيل : إنه كان يحشى بقطن ويزر بأزرار ، فنبه بهما على كل ما يحيط بالعضو الخاص إحاطة مثله في العادة . ومنه السراويلات ، لإحاطتها بالوسط إحاطة المحيط

الثالثة : إذا لم يجد نعلين لبس خفين مقطوعين من أسفل الكعبين . وعند الخنبلية لا يقطعهما . وهذا الحديث يدل على خلاف ما قالوه ^(١) . فان الأمر بالقطع هنا مع إتلافه المالية يدل على خلاف ما قالوه

(١) قوله « وهذا الحديث يدل على خلاف ما قالوه » ، أقول : قال في العمدة في فقه الخنبلة ما لفظه : وإذا لم يجد نعلين فانه يلبس الخفين ، وليس عليه أن يقطعهما . هذا المنصوص عليه في عامة المواضع ، وروى عنه أن عليه أن يقطعهما انتهى . فعرفت أن لأحمد روايتين ، قال ابن تيمية في شرحه لها : وجه الأول ما روى ابن عباس « سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخطب بعرفات : من لم يجد إزاراً فليلبس سراويل ، ومن لم يجد نعلين فليلبس خفين » ، وفي لفظ « السراويل لمن لم يجد الإزار والخفاف لمن لم يجد النعلين » ، قال مسلم : لم يذكر أحد منهم يخطب بعرفات غير شعبة وحده . وفي رواية صحيحة لأحمد قال : من لم يجد إزاراً ووجد سراويل فليلبسه ، ومن وجد خفين ولم يجد نعلين فليلبسهما . قلت : ولم يقل ليقطعهما ؟ قال : لا . وساق ابن تيمية أحاديث وآثاراً عن الصحابة في لبس الخفين من دون ذكر قطعهما ، ثم قال : اللام في السراويل والخف لما هو معهود معروف عند المخاطبين ، وذلك هو السراويل الصحيح والخف الصحيح ، فيجب أن يكون هو مقصود المتكلم ، وأن يحمل كلامه عليه . وأيضاً فان المفتوق والمقطوع لا يسمى سراويل وخفاً عند الإطلاق ، ولهذا لا ينصرف الخطاب إليه في لسان الشارع كقوله « أمرنا أن لا نتزع خفافنا » ، وقوله « يمسحوا على الخفين والجباثر » ، وغير ذلك ، ولا في خطاب الناس مثل الوكالات والإيمان ، وأيضاً فان وجود المغير عن هيئة الخفاف والسراويل نادر جداً لا يكون إلا بقصد ، واللفظ العام المطلق لا يجوز أن يحمل على ما يتندر وجوده من أفراده الحقيقية فكيف ما يتندر وجوده من مجازاته ، وأيضاً فانه إنما جوز لبسهما عند عدم

الرابعة : اللبس مهنا عند الفقهاء محمول على اللبس المعتاد (١) في كل شيء مما ذكر .

الأصل ، فلو افتقر ذلك إلى تغيير لجاز لبسهما مع وجود الأصل ، فانما إذا غيرا صاروا بمنزلة الإزار والنعل ، فيجوز لبسهما متغيرين مع وجود الإزار والنعل ، إذ لا فرق بين إزار وإزار ونعل ونعل ، وهذا مخالف لقوله السراويل لمن لا يجد الإزار والخفاف لمن لا يجد النعلين ، فجعلهما لمن لا يجد . قال : وأما حديث ابن عمر فحديث صحيح وزيادته صحيحة محفوظة ، يريد بها زيادة الأمر بالقطع ، ثم رد على من زعم من الخابطة أنها غير متصلة وبين أنها متصلة واعتذر عن القول بها بقوله : لكن هذه الزيادة متروكة في حديث ابن عباس وجابر وغيرهما ، وليس هذا مما يقال فيه الزيادة من الثقة مقبولة ، لأن ابن عمر حفظ هذه الزيادة وغيره أغفلها وذهل عنها أو أنسها ، فان هذين حديثان تسكمان بهما النبي صلى الله عليه وآله وسلم في وقتين ومكانين ، فحديث ابن عمر تسكمان به وهو في المدينة قبل أن يحرم على منبره في المدينة ، وفي لفظ صحيح : إن رجلاً سأله ما تلبس من الثياب إذا أحرمتهم فإثم سأله قبل أن يحرموا ، وحديث ابن عباس كان وهو محرم بعرفات ، فمن زعم أن هذه الزيادة حفظها ابن عمر دون غيره فقد أخطأ . قال المروزي : احتججت على أبي عبد الله بقول ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقلت : هو زيادة في الخبر ، فقال هذا حديث وذاك حديث . قال ابن تيمية : وإذا كان كذلك فحديث ابن عباس المتأخر ، فاما أن يبنى على حديث ابن عمر ويقيد به ، أو يكون ناسخاً له ، أو يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولاً أمرهم بقطعهما ثم رخص لهم في لبسهما مطلقاً من غير قطع ، وهذا هو الذي يجب حمل الحديث عليه انتهى كلامه . ويأتي في شرح الحديث - وهو حديث ابن عباس - أنه يحمل المطلق على المقيد ، ويأتي ما فيه من بحث لابن تيمية والجواب عنه

(١) قوله : على اللبس المعتاد ، أقول : ومثل هذا في فتح الباري وقال : إنه قال الخطابي ذكر الهامة والبرنس معاً ليدل على أنه لا يجوز تغطية رأسه لا بالمعتاد ولا بالنادر . قال : ومن النادر المسكتل يحمله على رأسه ، قلت : إن أراد جعله على رأسه كلبس القميص صح ما قال ، وإلا فجرد وضعه على رأسه على هيئة الحامل لحاجته

فلو ارتدى بالقميص لم يمنع منه . لأن اللبس المعتاد في القميص غير الارتداء .
واختلفوا في القساء إذا لبس من غير إدخال اليدين في الكمين . ومن أوجب
الفدية ^(١) جعل ذلك من المعتاد فيه أحياناً . واكتفى في التحريم فيه بذلك

الخامسة : لفظ المحرم ، يتناول من أحرم بالحج والعمرة معاً ^(٢) . والإحرام
الدخول في أحد النسكين ، والتشاغل بأعمالهما . وقد كان شيخنا العلامة أبو محمد بن
عبد السلام يستشكل معرفة حقيقة الإحرام ^(٣) جداً . ويبحث فيه كثيراً . وإذا قيل
له : إنه النية ، اعترض عليه بأن النية شرط في الحج الذي الإحرام ركنه ، وشرط
الشيء غيره . ويعترض على أنه ، الثانية ، بأنها ليست بركن . والإحرام زكن . هذا
أو ما قرب منه . وكان يحرم على تعيين فعل تتعلق به النية في الابتداء

السادسة : المنع من الزعفران والورس ، وهو نبت يكون بالين يصبغ به ^(٤)

لا يضر ، وما لا يضر أيضاً الانغماس في الماء ، فانه لا يعد لابساً ، وكذا ستر
الرأس باليد

(١) قوله « ومن أوجب الفدية » أقول : أى في لبس القباء من دون إدخال
اليدين في الكمين . والقباء بالثقاف والموحدة معروف ، ويطلق على كل ثوب مفرج
ومنع لبسه متفق عليه ، إلا أن أبا حنيفة قال : بشرط أن لا يدخل يديه في كمينه ،
لا إذا ألقاه على كتفيه . ووافقه أبو ثور والخرقي من الحنابلة ^(١)

(٢) قوله « بالحج والعمرة معاً » أقول : وهو القارن ، وإنما نبه عليه الشارح
لأن لفظ الحج في أحدهما فلا يتوهم أن حكم من جمعهما غير ما ذكر

(٣) قوله « يستشكل معرفة حقيقة الإحرام » أقول : قال في الفتح يعنى على
مذهب الشافعى ، ثم قال ابن حجر : والذي يظهر أنه الصفة الحاصلة من تجرد وتلبية
ونحو ذلك انتهى . قلت : والشارح أشار إلى أن حقيقة الدخول في أحد النسكين
والتشاغل بأعمالهما

(٤) قوله « وهو نبت يكون بالين يصبغ به » أقول : زاد الحافظ « أصفر طيب

(١) قلت : وهو المذهب عند المتأخرين منهم

دليل على المنع من أنواع الطيب . وعنده القايسون إلى ما يساويه في المعنى من المطيبات . وما اختلفوا فيه فاختلافهم بناء على أنه من الطيب أم لا

السابعة : نهى المرأة عن التقيب والتفازين يدل على أن حكم إحرام المرأة يتعلق بوجهها وكفيها ^(١) . والسر في ذلك ، وفي تحريم الخيط وغيره مما ذكر - والله أعلم - مخالفة العادة ، والخروج عن المألوف ، لإشمار النفس بأمرين . أحدهما : الخروج عن الدنيا ، والتذكر للباس الأكفان عند نزاع الخيط

والثاني : تنبيه النفس على التلبس بهذه العبادة العظيمة بالخروج عن معتادها وذلك موجب للاقبال عليها ، والمحافظة على قوانينها وأركانها ، وشروطها وآدابها . والله أعلم

* * *

٣١٠ — الحديث الثاني : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال :

سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : «يَخْطُبُ بِعَرَفَاتٍ : مَنْ لَمْ يَجِدْ نَعْلَيْنِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ ، وَمَنْ لَمْ يَجِدْ إِزَارًا فَلْيَلْبَسِ السَّرَاوِيلَ لِلْمَحْرَمِ»

فيه مسألتان . إحداهما : قد يستدل به من لا يشترط القطع في الخفين عند عدم النعلين . فانه مطلق بالنسبة إلى القطع وعدمه : وحمل المطلق هنا على المتعبد جيد ^(٢) .

الريح ، وقال ابن العربي : ليس الورس بطيب ، ولكنه نه عن اجتناب الطيب . وما يشبهه في ملائمة الشم ، فيؤخذ منه تحريم أنواع الطيب على المحرم ، وهو يجمع عليه مهما يقصد به الطيب ، واستدل بقوله : «مسه» ، على تحريم ما صبغ كله أو بعضه ولو خفيت رائحته

(١) قوله «بوجهها وكفيها» ، أقول : فلا يلبس ما فصل وقطع وخيط لأجن الوجه كالنقاب ، واليدين كالتفازين ، لا أن المراد أنها لا تغطي وجهها وكفيها كما توهم ، فإنه يجب سترهما لكن بغير النقاب والتفازين

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث ما يلبس المحرم قوله «وحمل المطلق على

لأن الحديث الذي فيه _____ د فيه القطع

المقيد منها ، أقول : رواه ابن تيمية فقال في شرح العمدة : إن المطلق إنما يحمل على المقيد إذا كان اللفظ صالحاً عند الإطلاق للدطلق وغيره ، فبين باللفظ المقيد أن المراد هو دون غيره مثل (فتحرير رقبة) فإن اسم الرقبة مطلق يدخل تحته المؤمنة والكافرة ، فإذا عني به المؤمنة جاز لأنها رقبة وزيادة ، وهنا أمر بلبس الخف والسر اويل ، ومتى قطع الخف صار كالخذاء أو فتق السراويل صار إزاراً لم يقع عليه اسم خف ولا سراويل ، ولهذا إذا قيل مسح على الخف ويجوز المسح على الخف يدخل فيه المقطوع والمداس ، ولا يعرف في الكلام أن المقطوع والمداس بسمين خفاً ، ولهذا قال في حديث ابن عمر : ويلبس الخفين وليقطعهما حتى يكونا أسفل من الكعبين ، فسماعهما خفين قبل القطع وأمر بقطعهما كما يقال افتق السراويل إزاراً واجعل القميص رداءً ، ومعلوم أنه إنما يسمى سراويل وقبصاً قبل ذلك ، فعمل أن المقطوع لا يسمى بعد قطعه خفاً أصلاً^(١) إلا أن يقال خف مقطوع كما يقال حيوان ميت وهو بعد الموت ليس بحيوان أصلاً فإن حقيقة الحيوان الشيء الذي به حياة . قال فإذا ذكر الاسم وحده لم يجوز أن يراد به إلا معناه الذي هو معناه ، والتي صلى الله عليه وآله وسلم أمر هنا بلبس الخف ، وما تحت الكعب لا يسمى خفاً ولا يجوز حمل الكلام عليه فضلاً عن تقييده به ، بخلاف الرقبة المؤمنة . وأيضاً لو سمي خفاً فإن وجوده نادر ، فإن الأغلب على الخفاف الصحة فلو أريد بذلك ما يقل وجوده من الخفاف لكان محملاً للعام على صورة نادرة وهذا غير جائز أصلاً فإن الخفين مطلق ، وتقييد المطلق مثل تخصيص العام ولا يجوز أن يعتد بصورة نادرة الوجود لا يقع عليها الاسم مجازاً بعيداً انتهى . وقد طول في البحث بما هذا خلاصته ، وإنما نقلناه ليعلم أن الحنابلة لم يخالفوا النص إلا لأدلة أقاموها وحاموا حولها ، ولكن بقي لنا على

(١) قلت : الخف يطلق على كل ما يلبس بالرجل ، وتعدد الأسماء والأشكال لا يخرجها عن هذا المسمى ، وسواء كان لذكر أو أنثى ، غير أن الأنثى أبيع لها في الأحرام لبس كل ما من عاداتها لبسه قبله . ورحم الله الشيخ

قد وردت في

ابن تيمية نظر هو أن قوله « لا يطلق لفظ الخلف على المقطوع إلا مجازاً ، غير مسلم بل يطلق عليه أنه خلف بمنزلة حقيقة لا مجازاً كما يقال للإنسان المقطوعة يده إنسان مقطوع اليد ، ويدل له قوله تعالى ﴿ فلما رأى قيصره قد من دبر ﴾ فسماه قيصاً بعد قطعه وهو نظير الخلف المقطوع . والحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له ، ومعلوم أن الوضع للخلف وللقميص مطلقاً ، وأما إذا تغير عن كماله بزيادة أو نقصان وصف بما تغير به وتعد بالصفة فإنه في صورة الزيادة يقال خلف جيد وخلف حسن ، ومعلوم أنه هنا أطلق اللفظ عليه حقيقة قال :

منخرق الخفين يشكو الوجي تنكته أطراف مرو حداد

فسماه خفاً ووصفه بالانخراق . نعم إذا أطلق وقيل امسحوا على الخفين تبادر منه السلام الصحيح ، ولكن كونه أطلق هنا محل النزاع بل قيد بالمقطوع أسفله إذ الكلام واحد أريد بمطلقه مقيدة ، فالصور التي صار يقول أطلق فيها الخلف لا وجود لها حكماً وإن وجدت في حديث ابن عباس لفظاً كالرقبة في قوله ﴿ فتحرير رقبة ﴾ فإنها مطلقة لا يقبدر منها سليم أو غير سليم ، ولو اعتق عليه صدق عليها أنها رقبة ، ويدل له حديث الأمانة الخرساء التي قال لها صلى الله عليه وآله وسلم من ربك فأشارت إلى السماء وقال لها من أنا فأشارت إلى أنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال « أعتقها فإنها مؤمنة » مع أنها معيبة بالخرس ، وقد صدق عليها رقبة في الآية كما يصدق على الكافرة فلما قيدت في آية أخرى بالمؤمنة حمل إطلاقها على مقيدتها ، كذلك لما قال فليلبس خفين تبادر منه ما يطلق عليه الاسم مخرقاً أو سليماً ، ثم خص الشارع وقيد بالمقطوع ، فقوله إنه ليس وزان الخفين وزان رقبة غير صحيح بل هما سواء ، وأما التقييد للرقبة بالإيمان فهو من غير محل النزاع . إذ النزاع فيما يطلق عليه اللفظ لغة ، والتقييد بالإيمان قيد شرعي لا يدل عليه الرقبة بإطلاقها ولا يشملها ، بل تقييد الخلف بجديده أو جيده لا يشمل اللفظ من حيث الإطلاق ، بل يدخل تحته لأنه من أفراد ما يطلق عليه ، بخلاف المؤمنة فاته لا يشملها من حيث اللغة معيباً بالقطع أو سليماً كما قلناه في الرقبة . نعم لو لم يرد « وليقطعهما » لربما قبل يحمل على السليم حملاً للفظ على أكمل

صيغة الأمر ^(١) . وذلك زائد على الصيغة المطلقة . فإن لم نعمل بها ، وأجزنا مطلق الحقين ^(٢) تركنا ما دل عليه الأمر بالقطع ، وذلك غير سائغ ، وهذا بخلاف ما لو كان المطلق والمقيد في جانب الإباحة ^(٣) فإن إباحة المطلق حينئذ تقتضى زيادة على ما دل عليه إباحة المقيد ، فإن أخذ بالزائد كان أولى ، إذ لا معارضة بين إباحة المقيد وإباحة ما زاد عليه . وكذلك نقول في جانب النهى ^(٤) : لا يحمل المطلق فيه على المقيد ، لما

معانيه وفيه تأمل ، وكذا نقول في قوله صلى الله عليه وآله وسلم «امسحوا على الحقين» إنه يصدق على كل ما يسمى خفأ سليماً أو مخرقاً ، ومن ادعى تخصيصه بمسمى فعليه البيان ، وبعد هذا تعرف أن الحديثين من باب الإطلاق والتقييد ولا دليل على إخراجهم من ذلك الباب فليتأمل

(١) قوله « صيغة الأمر » أقول : وهو قوله « فليقطعهما » في حديث ابن عمر ، وهي زائدة على رواية ابن عباس

(٢) قوله « وأجزنا مطلق الحقين » كما في رواية ابن عباس

(٣) قوله « في جانب الإباحة » أقول : كأن يقول : اشرب الماء اشرب الماء الحلو ، فإن إباحة شرب الماء المطلق يقتضى زيادة على إباحة الماء الحلو ، وهي إباحة شرب الماء الذى لا يتصف بالحلوة ، فإن أخذنا بالزائدة وهو المطلق وقلنا بالإباحة لشرب الماء مطلقاً ولم نقيده بالحلو كان أولى ، فإن إباحة المقيد وهو الماء الحلو لا ينافى إباحة مطلق الماء من حيث إن أمر الإباحة لا يقتضى منعاً ، وهذا نظير ما يقال : إن التنصيص على بعض أفراد العام بالحكم لا يقتضى تخصيصه

(٤) قوله « في جانب النهى » أقول : كأن يقال لا تقتل أهل الإيمان لا تقتل أهل الإيمان من أهل مكة ، فانه لا يحمل هنا المطلق على المقيد ، لأن المطلق قد دل على أنه لا يقتل أهل الإيمان ، ودل المقيد على أنه لا يقتلهم إذا كانوا من أهل مكة ، فالمطلق دل على زيادة على ما دل عليه المقيد وهي النهى عن قتل المؤمنين وإن لم يكونوا من أهل مكة ، والتنصيص على بعض أفراد لا يقيده ، إذ مباينة بينه وبينه في الحكم ، وهو نظير ما أسلفناه . وهاتان صورتان تخالفان الصورة الأولى وهي مسألة الكتاب ،

ذكرنا من أن المطلق دال على النهي فيما زاد على صورة المقيد من غير معارض فيه . وهذا ^(١) يتوجه إذا كان الحديثان - مثلاً - مختلفين باختلاف مخرجهما . أما إذا كان المخرج للحديث واحداً ، ووقع اختلاف على ما انتهت إليه الروايات ، فهنا نقول : إن الآتي بالمقيد حفظ ما لم يحفظه المطلق من ذلك الشيخ ، فكان الشيخ لم ينطق به إلا مقيداً . فيتقيد من هذا الوجه . وهذا الذي ذكرناه في الإطلاق والتقييد مبنى على ما يقوله بعض المتأخرين ^(٢) ، من أن العام في الذوات مطلق في الأحوال لا يقتضى العموم ، وأما على مثل ما نختاره في مثل هذا من العموم في الأحوال ، تبعاً للعموم في الذوات ، فهو من باب العام والخاص ^(٣)

الثانية : لبس السراويل إذا لم يجد إزاراً ، يدل الحديث على جوازه من غير

وذلك لو قلنا لا يحمل المطلق وهو لبس الخفين من غير قطع على المقيد وهو لبسهما مقطوعين مع أمر الشارع لنا قد أهملنا صورة الأمر بقطعهما بالكلية بغير وجه يسوغ ذلك ، بخلاف هاتين الصورتين فانا عملنا بالمطلق والمقيد جميعاً

(١) قوله : وهذا ، أقول : أى حمل المطلق على المقيد ، يتوجه ، إذا كان المطلق وقع في حديث والمقيد في آخر وكانا حديثين مختلفي المخرج ، وأما إذا كان الذي وقع فيه الإطلاق والتقييد حديثاً واحداً متحداً مخرجه فهنا من روى المقيد فانه من زيادة إحدى الروايتين على الأخرى وهى زيادة مقبولة إذا كان الراوى عدلاً كما تقرر في أصول الحديث وأصول الفقه ، فلذا قال المحقق : فيتقيد من هذا الوجه ، أى من باب كونه زيادة عدل ورواية واحد

(٢) قوله : بعض المتأخرين ، أقول : تقدم أنه القرافى ، وحققنا البحث تحقيقاً شافياً في شرح الحديث الثانى من أحاديث باب الاستطابة في الكلام على حديث أبى أيوب

(٣) قوله : من باب العام والخاص ، أقول : البابان متحدان في الأحكام إلا نادراً ، قال ابن الحاجب في بحث الإطلاق والتقييد : وبما ذكر في التخصيص من متفق ومختلف ومختار ومزبف إلى آخر كلامه

قطع . وهو مذهب أحمد . وهو قوى ههنا . إذ لم يرد بقطعه ما ورد في الحفين .
وغيره من الفقهاء لا يبيح السراويل على هيئة إذا لم يجد الإزار

٢١١ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما « ان
تلبية رسول الله ﷺ : لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ لا شَرِيكَ لَكَ لَبَّيْكَ ،
إِنَّ الْحَمْدَ وَالنُّعْمَةَ لَكَ وَالْمُلْكَ ، لا شَرِيكَ لَكَ ،
قال : وكان عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمرَ يَزِيدُ فِيهَا ^(١) « لَبَّيْكَ ، لَبَّيْكَ وَسَعْدَيْكَ ،
وَالْخَيْرُ بِيَدَيْكَ ، وَالرَّغْبَاءُ إِلَيْكَ وَالْعَمَلُ ،
« التلبية ، الإجابة ^(٢) . وقيل في معنى « لبيك » : إجابة بعد إجابة ،

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب ما يلبس المحرم قال « وكان عبد الله
ابن عمر ، أقول : هذه الزيادة ليست في البخارى ، بل أخرجها مسلم خاصة كما نبه
عليه عبد الحق ، ولكن الذى فى مسلم أنه كان يزيد ذلك عمر ، وفى رواية مالك عن
نافع عن ابن عمر أنه كان يزيد فيها ذلك ، قال ابن حجر : فعرف أن ابن عمر
اقتدى بأبيه .

(٢) قوله « الإجابة » ، أقول : قال جماعة من أهل العلم : معنى التلبية إجابة دعوة
إبراهيم عليه السلام حين أذن فى الناس بالحج ، فانه أخرج عبد بن حميد وابن جرير
وابن أبى حاتم بأسانيدهم فى تفاسيرهم عن ابن عباس ومجاهد وعطاء وعكرمة وقتادة
وغير واحد ، قال الحافظ ابن حجر : والأسانيد اليهم قوية ، وأقوى ما فيه عن ابن
عباس ما أخرجه ابن أبى حاتم من طريق قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عنه قال : لما
فرغ إبراهيم من بناء البيت قيل له أذن فى الناس بالحج ، قال : يا رب وما يبلغ صوتى ؟
قال أذّنْ وعلىّ البلاغ . قال فنادى إبراهيم : يا أيها الناس كتب عليكم الحج إلى البيت
العتيق ، فسمعه من بين السماء والأرض ، أفلاترون أن الناس يحييون من أقصى

ولزوماً لطاعتك^(١) . فتنى للتوكيد^(٢) . واختلف أهل اللغة في أنه تثنية أم لا ؟ فهم من قال : إنه اسم مفرد لا مثنى^(٣) . ومنهم من قال : إنه مثنى^(٤) ، وقيل : إن « ليك » مأخوذ من ألب بالمكان ولب : إذا أقام به . أى أنا مقيم على طاعتك . وقيل :

الأرض ويلبون ؟ ومن طريق ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس وفيه : فأجابوا بالتثنية في أصلاب الرجال وأرحام النساء ، وأول من أجابه أهل اليمن ، فليس حاج يحج من يومئذ إلى أن تقوم الساعة إلا من كان أجاب إبراهيم يومئذ

(١) قوله « ولزوماً لطاعتك » أقول : هذا اللزوم مستفاد من اشتقاق التلبية ، وهى من ألب بالمكان إذا قام به ولزمه ، ولب فيه أيضاً لغة حكاها الخليل ، والمعنى أنا مقيم على طاعتك ولازمها لا أبرح عنها ولا أفارقها ، وأنا لازم ذلك ومتعلق بك لزوم الملب بالمكان

(٢) قوله « للتوكيد » أقول : أى التثنية التى يقصد بها التكرار والمداومة لا بمجرد المرتين كقوله ﴿ فارجع البصر كرتين ﴾

(٣) قوله « من قال إنه اسم مفرد » أقول : قال يونس هو اسم مفرد ، وألفه ، بما انقلبت ياء لاتصالها بالمضمر ككلى وعلى ، ورد بأنها قلبت ياء مع المضمر فى قوله :

دعوتْ فلم يأتنى مسعدٌ فلبى يلبى يدى ميسور
أنشده الرضى

(٤) قوله « من قال إنه مثنى » أقول : هو قول سيبويه ومن تبعه ، وأصل ليك^(١) ألب لك إلباين ، والمعنى إلباباً كثيراً متتالياً ، فحذف الفعل وأقيم المصدر مقامه وحذفت زوائده ورد إلى الثلاثى ثم حذف حرف الجر من المفعول وأضيف المصدر إليه كل ذلك ليفزع الجيب بالسرعة من التلبية فيفزع لاستماع المأمور به حتى يمثله . ذكره الفاضل الرضى

(١) قلت : هى من باب الحذف والإيصال فأصل ليك لبين لك حذفت النون واللام

ووصل الضمير بلى

لأنه مأخوذ من لباب الشيء ^(١) ، وهو خالصه ، أى إخلاصى لك
وقوله : إن الحمد والنعمة لك ، يروى فيه فتح الهمزة وكسرها . والكسر أجود .
لأنه يقتضى أن تكون الإجابة مطلقة غير معملة ^(٢) . فإن الحمد والنعمة لله على كل
حال . والفتح يدل على التعليل . كأنه يقول : أجيبك لهذا السبب . والاول أعم
وقوله : والنعمة لك ^(٣) ، الأشهر فيه الفتح . ويجوز الرفع على الابتداء ،

(١) قوله : من لباب الشيء . أقول : قال ابن تيمية بعد ذكر هذه الأقوال :
والأجود فى اشتقاق هذه اللفظة أن جماع هذه المادة هو العطف على الشيء . والاقبال
اليه والتوجه نحوه . ومنه اللباب وهو نبت يلتوى على الشجر ، واللبلة الرقة على الولد
ولببت الشاة على ولدها إذ كسته وأسبلت عليه حين ترضعه ، ومنه لب بالمسكان
وألْب به إذا لزمه لاقباله عليه ، ورجل لب وليبب أى لازم للأمر ، ويقال رجل لب
طب وامرأة لبة قال أبو عبيد : قربة من الناس لطيفة ، ومنه اللبة وهى المنحر والمبب
وهو موضع القلادة من الصدر من كل شيء . وهو أيضا ما يشد على صدر الناقة أو
الدابة يسمى مقدم الحيوان لباً ولبة لأنه أول ما يقبل منه ومنه سمى العقل لباً لأنه الذى
يعلم الحق فيتبعه فلا يكون للرجل لب حتى يستجيب للحق ويتبعه وإلا فلو عرفه وعصاء
لم يكن ذا لب ولا صاحبه ليبب . ثم قال : والداعى إلى شيء يطلب استجابة المدعو
وانقياده وإقباله اليه وتوجهه نحوه فيقول : ليك ، أى أقبلت اليك وتوجهت نحوه
وانقدت لك ، فأما مجرد الإقامة فليست ملحوظة انتهى . وهو كلام حسن

(٢) قوله : أن تكون الإجابة مطلقة غير معملة ، أقول : قال ثعلب إن من
كسر كان معناه : الحمد لك على كل حال ، ومن فتح قال ليك لهذا السبب . وقال
الخطابى : لهج العامة بالفتح وحكاه الزمخشري عن الشافعى ، وقال ابن عبد البر : المعنى
عندى واحد لأن من فتح أراد ليك إن الحمد لك على كل حال ، وتعقب أن التقيد
ليس فى الحمد إنما هو فى التلبية

(٣) قوله : والنعمة ، أقول : النعمة بالكسر المسرة واليد البيضاء الصالحة كالنعمة
بالضم والنماء بالفتح ممدودة قاله فى القاموس . تكميل : لم يتعرض الشارح لحكم التلبية

وخبر « إن ، محذوف ، و « سعيديك ، كلييك ^(١) . قيل : معناه مساعدة اطاعتك بعد مساعدة . و « الرغبة إليك ^(٢) ، بسكون الغين ، فيه وجهان . أحدهما : ضم الراء ، والثاني : فتحها . فان ضمنت قصرت وإن فتحت مددت . وهذا كالتعاضد والتعاضد وقوله « والعمل ، فيه حذف ، ويحتمل أن نقدره كالأول ، أى والعمل إليك ، أى إليك القصد به والانتهاى به إليك . لتجاذى عليه . ويحتمل أن يقدر « العمل لك وقوله « والخير بيدك ، من باب إصلاح المخاطبة ^(٣) . كما فى قوله تعالى :

وفىها مذاهب أيضا : الأول أنها سنة من السنن لا يجب بتركها شيء ، وهو قول الشافعى وأحمد . ثانياً واجبة يجب بتركها دم ، حكاه الماوردى عن ابن أبى هريرة من الشافعية وقال : إنه وجد للشافعى نصاً يدل عليه ، وحكاه ابن قدامة عن بعض المالكية والخطابى عن مالك وأبى حنيفة ثم حكى عن المالكية أقوالاً فى ذلك . ثالثاً واجبة لكن يقوم مقامها فعل يتعلق بالحج كالتوجه إلى الطريق ، وحكى ابن المنذر عن الحنفية إن كبر أو هلك أو سبغ ينوى بذلك الإحرام فانه محرم . رابعاً أنه ركن فى الإحرام لا ينعقد بدونها حكاه ابن عبد البر عن المنذرى وأبى حنيفة وأهل الظاهر ، قالوا : هى نظيرة تكبيرة الإحرام للصلاة ، وهو قول عطاء أخرجه سعيد بن منصور باسناد صحيح عنه قال : التلبية فرض الحج ، وحكاه ابن المنذر عن عطاء وطاوس وعكرمة ، وحكى النووى عن داود أنه لابد من رفع الصوت ، وما أجود قول داود مع صحة رفعه إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم بها وقوله « الحج العج والشج ، وقوله « خذوا عني مناسككم ، وجعل المناسك بعض أفعال الحج دون بعض بغير دليل تحكم

(١) قوله « وسعيديك كلييك ، أقول : لما كانت قرينة ليك فى كتب النحو واللغة ذكرها ، وإلا فليست فى الحديث إنما هى فى زيادة ابن عمر

(٢) قال « والرغبة ، أقول : مصدر رغب فيه كسمع رغباً ويضم ، ورغبة أرادته كارتغب ، وعنه لم يردده ، وإليه رغباً محركة ، ورغبى ويضم ، ورغباء كصحراء ، ورغبوباً ورغبوبى ورغباناً محركات ، ورغبة بالضم ويحرك : ابتهل ، وهو الضراعة والمسألة ، كذا فى القاموس

(٣) قوله « لإصلاح المخاطبة ، أقول : كأنه يريد حيث خص الخبر ، وإلا

(الشعراء ٨٠ : وإذا مرضت فهو يشفين)

٢١٢ — الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول

الله ﷺ « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة يوم وليلة إلا ومعها حرمة »

وفي لفظ للبخارى : ^(١) « لا تسافر مسيرة يوم إلا مع ذى محرم »

فكل شيء بيديه تعالى ، ولهم كلام نحو هذا فى حديث « والشر ليس اليك » ،
(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب الإحرام قال « وفى لفظ للبخارى ،
أقول : يوم انفراد البخارى بها ، وليس كذلك . فانه أخرجها مسلم . واعلم أن
الأحاديث وردت بألفاظ : أحدها ما فى الكتاب ، والثانى من حديث ابن عمر متفق
عليه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تسافر المرأة ثلاثاً إلا ومعها
محرم ، وفى لفظ لمسلم « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر مسيرة
ثلاث ليال إلا ومعها ذو محرم » وعن أبى سعيد « أن النبى صلى الله عليه وآله وسلم نهى
أن تسافر المرأة مسيرة يومين أو ليلتين إلا ومعها زوجها أو ذو محرم منها ، متفق عليه
وفى رواية للجماعة إلا البخارى والنسائى « لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر
أن تسافر ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو ابنها أو زوجها أو أخوها أو ذو
محرم منها ، وفى رواية لأبى داود ، بريدأ ، وعن ابن عباس أنه سمع النبى صلى الله عليه
وآله وسلم يقول « لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم . فقام رجل فقال :
يا رسول الله امرأتى خرجت حاجة ، وإنى اكتبت فى غزوة كذا وكذا ، قال :
فانطلق فحج مع امرأتك ، متفق عليه . وفى لفظ للبخارى « لا تسافر امرأة إلا مع
محرم ، ولا يدخل عليها رجل إلا ومعها محرم . فقال رجل : إنى أريد جيش كذا
وكذا ، وامراتى تريد الحج . قال : اخرج معها

فيه مسائل . الأولى : اختلف الفقهاء في أن المحرم للمرأة من الاستطاعة أم لا ؟ حتى لا يجب عليها الحج إلا بوجود المحرم . والذين ذهبوا إلى ذلك استدلوا بهذا الحديث . فإن سفرها للحج من جملة الأسفار الداخلة تحت الحديث . فيمتنع إلا مع المحرم . والذين لم يشترطوا ذلك قالوا : يجوز أن تسافر مع رفقة مأمونين إلى الحج ، رجلاً أو نساء ^(١) ، وفي سفرها مع امرأة واحدة خلاف في مذهب الشافعي . وهذه المسألة تتعلق بالنصين إذا تعارضا ، وكان كل واحد منهما عاماً من وجه ، خاصاً من وجه . يئانه : أن قوله تعالى ﴿ آل عمران ٩٧ : والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ يدخل تحته الرجال والنساء . فيقتضى ذلك أنه إذا وجدت الاستطاعة المتفق عليها أن يجب عليها الحج . وقوله عليه السلام « لا يحل لامرأة . . الحديث » خاص بالنساء ، عام في الأسفار . فاذا قيل به وأخرج عنه سفر الحج ، لقوله تعالى ﴿ والله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ قال المخالف : بل نعمل بقوله تعالى ﴿ والله على الناس حج البيت ﴾ فتدخل المرأة فيه . ويخرج سفر الحج عن النهي . فيقوم في كل واحد من النصين عموم وخصوص ، ويحتاج إلى الترجيح من خارج ^(٢) .

(١) قوله « رجلاً أو نساء » أقول : الذي في كتب الشافعية جواز سفرها مع نسوة ثقات ، قال : لأنهن إذا كثرن انقطعت الأطماع عنهن ، بخلاف غير الثقات . قالوا : ويكتفى بالاثنتين معها . قالوا ولو وجدت امرأة واحدة لم يلزمها الخروج معها ، لكن يجوز أن تخرج معها لأداء حجة الإسلام على الصحيح ، وعند الحنابلة لا يجوز أن تخرج للحج إلا مع محرم ، قال أحمد : لا تحج إلا مع ذي محرم لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى أن تحج المرأة إلا مع ذي محرم

(٢) قوله « ويحتاج إلى الترجيح من خارج » أقول : المرجح هنا قائم ، وهو قول ذلك الصحابي إن أمرته خرجت حاجة وأمره صلى الله عليه وآله وسلم بأن يخرج معها ويترك الجهاد الذي قد تعين عليه ، ولولا وجوب ذلك لم يحز ولم يستفصل صلى الله عليه وآله وسلم هل خرجت مع رجال مأمونين أو نساء ثقات ، فسفرها للحج لا يجوز أن يخرج من العموم ، وكيف يخرج سفر الحج من هذه الأحاديث وهو أغلب أسفار النساء ، فإن المرأة لا تسافر في الجهاد ولا في التجارة غالباً وإنما تسافر

وذكر بعض الظاهرية . أنه يذهب إلى دليل من خارج . وهو قوله عليه السلام
 « لا تمنعوا إماء الله مساجد الله ، ولا يتجه ذلك ، فانه عام في المساجد ، فيمكن أن
 يخرج عنه المسجد الذي يحتاج إلى السفر في الخروج إليه بحديث النهي
 الثانية : لفظ « المرأة » عام بالنسبة إلى سائر النساء . وقال بعض المالكية (١) :
 هذا عنده في الشابة . وأما الكبيرة غير المشتبهة فتسافر حيث شاءت في كل الأسفار ،
 بلا زوج ولا محرم . وخالفه بعض المتأخرين من الشافعية من حيث إن المرأة مظنة
 الطمع فيها ، ومظنة الشهوة ، ولو كانت كبيرة . وقد قالوا : لكل ساقطة لاقطة (٢) .
 والذي قاله المالكي تخصيص للعموم بالنظر إلى المعنى (٣) . وقد اختار هذا الشافعي (٤)

في الحج . ولهذا جعله صلى الله عليه وآله وسلم جهادهم ، وقد أجمع المسلمون أنه
 لا يجوز السفر إلا على وجه تأمن فيه . ثم ذكر كل منهم الأمر الذي اعتقده صائناً لها
 وحافظاً من نسوة ثقات ، أو رجال مأمونين ، ومنعها أن تسافر بدون ذلك ، فاشتراط
 ما اشترطه الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم أحق وأوجب ، وحكمته ظاهره .
 ثم إن في الحج أيضاً لا يمكن تخصيص سفر الحج بجوازه بغير محرم ، وهو ما رواه
 الدارقطني وصححه أبو عوانة مرفوعاً بلفظ « لا تحجن امرأة إلا ومعها ذو محرم » ،
 فنص فيه على منع الحج ، فكيف يخص من بين الأسفار ، وبهذا يبطل قول من قال
 إنه يجوز بالاتفاق للمرأة إذا أسلمت في دار الحرب أو أسرت نخلت أن تسافر
 وحدها بغير محرم . قالوا : وإذا كان عمومها مخصوصاً بالاتفاق فليخص منه حج
 الفريضة ، ويحجب بأنه قياس فاسد الاعتبار لمخالفته النص

(١) قوله « بعض المالكية » أقول : هو أبو الوليد الباجي قال في فتح الباري :

كأنه نقله من الخلاف المشهور في شهود المرأة صلاة الجماعات

(٢) قوله « فان لكل ساقطة لاقطة » أقول : فالتعفف يراعى الأمر النادر ،

وهو الاحتياط

(٣) قوله « بالنظر إلى المعنى » أقول : وهو مراعاة الأمر الأغلب

(٤) قوله « وقد اختار هذا الشافعي » أقول : أي تخصيص العموم بالنظر إلى

المعنى الذي نظر إليه الباجي ، يعني فليس له أن يتعقب الباجي

أن المرأة تسافر في الأمن ولا تحتاج إلى أحد ، بل تسير وحدها في جملة القافلة فتكون آمنة . وهذا مخالف لظاهر الحديث

الثالثة : قوله « مسيرة يوم وليلة » ، اختلف في هذا العدد في الأحاديث فروى « فوق ثلاث » ، وروى « مسيرة ثلاث ليال » ، وروى « لا تسافر امرأة يومين » ، وروى « مسيرة ليلة » ، وروى « مسيرة يوم » ، وروى « يوماً وليلة » ، وروى « بربداً » ، وهو أربعة فراسخ . وقد حملوا هذا الاختلاف على حسب اختلاف السائلين ^(١) ، واختلاف المواطن ، وأن ذلك متعلق بأقل ما يقع عليه اسم السفر

(١) قوله « وقد حملوا هذا الاختلاف على حسب اختلاف السائلين » ، أقول : قال النووي ليس المراد من التحديد ظاهره ، بل كل ما يسمى سفرأ فالمرأة منهية عنه إلا بالمحرم . وإنما وقع التحديد عن أمر واقع فلا يعمل بمفهومه . وقال ابن الجوزي ، وقع الاختلاف في مواطن بحسب السائلين ، وقال المنذرى : يحتمل أن يقال اليوم المفرد واللييلة المفردة يعنى اليوم واللييلة . فمن أطلق يوماً أراد بليته ، ومن أطلق ليلة أراد بيومها وأن يكون عند جمعها أشار إلى مدة الذهاب والرجوع ، وعند أفرادها أشار إلى قدر ما يقضى فيه الحاجة . قال : ويحتمل أن يكون كله تمثيلاً لأوائل أعداد ، فاليوم أول العدد والإثنان أول التكثير والثلاثة أول الجمع ، فكانه أشار إلى أن مثل هذا في قلة الزمان لا يحل فيه السفر فكيف بما زاد ، ويحتمل أن يكون ذكر الثلاث قبل ما ذكر دونها ، فيؤخذ بأقل ما ورد في ذلك وأقله الرواية التي فيها ذكر البريد ، فملى هذا يتناول السفر طويل السير وقصيره ، ولا يتوقف امتناع المرأة بغير محرم على سفر القصر خلافاً للحنفية ، وحجتهم بأن المنع المقيد بالثلاث متحقق وما عداه مشكوك فيه فيؤخذ بالمتيقن ، ونوقض بأن الرواية المطلقة شاملة لكل سفر ، فينبغى الأخذ بها وطرح ما عداها فانه مشكوك فيه ، ومن قواعد الحنفية تقديم الخبر العام على الخاص وترك حمل المطلق على المقيد ، وقد خالفوا ذلك هنا . واعلم أنه قد استدل من أجاز حج المرأة مع رجال موثوقين بما روى عن أحمد ابن محمد قال في فتح الباري : إنه ابن أبي الوليد الأزرقى تعليقاً قال حدثنا إبراهيم عن

الرابعة ، ذو المحرم ، عام في محرم النسب ^(١) ، كأيها وأخيها وابن أخيها وابن أختها وخالتها وعمها ، ومحرم الرضاع ، ومحرم المصاهرة ، كأي زوجها وابن زوجها . واستثنى بعضهم ابن زوجها ^(٢) فقال : يكره سفرها معه ، لغلبة الفساد في الناس بعد العصر الأول . ولأن كثيراً من الناس لا ينزل زوجة الأب في النفرة عنها منزلة محارم النسب . والمرأة فتنة ، إلا فيما جبل الله عز وجل النفوس عليه من النفرة عن محارم النسب ، والحديث عام . فإن كانت هذه الكراهة للتحريم - مع محرمية ابن الزوج - فهو مخالف لظاهر الحديث بعيد . وإن كانت كراهة تنزيه للمعنى المذكور فهو أقرب تشوفاً إلى المعنى . وقد فعلوا مثل ذلك في غير هذا الموضع . وبما يقويه هنا أن قوله « لا يحل » استثنى منه السفر مع المحرم . فيصير التقدير إلا مع ذي محرم فيحل .

وبقي النظر في قولنا « يحل » هل يتناول المكروه أم لا يتناوله ؟ بناء على أن لفظة « يحل » تقتضي الإباحة المتساوية الطرفين ^(٣) ، فإن قلنا : لا يتناول المكروه ،

أبيه عن جده ، أذن عمر لأزواج النبي صلى الله عليه وآله وسلم في آخر حجة حجها ، فبعث معهن عثمان بن عفان وعبد الرحمن بن عوف انتهى . قال في فتح الباري : وفي رواية لابن سعد : فكان عبد الرحمن يسير أمامهن وعثمان خلفهن ، وفي رواية علي هوادجهن الطيالة الخضر ، وإطلاق لفظ نسائه ظاهر أنهم كلهم حججن تلك السنة ، وقد أخرج ابن سعد أنهم كن نساء النبي صلى الله عليه وآله وسلم يحججن إلا زينب وسودة فقالنا : لا تحركنا دابة بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،

(١) قوله « عام في محرم النسب » أقول : ضبطوا المحرم بأنه من تحرم عليه على التأيد بسبب أو نسب مباح ، وقالوا السبب قسمان صهر ورضاعة ، أما الصهر فأربعة زوج أمها وبنتها وأبو زوجها وابنه ، وأما الرضاع فيحرم منه ما يحرم من النسب . (٢) قوله « واستثنى بعضهم » أقول : نقل الحافظ ابن حجر عن الشارح المحقق أنه مالك ، وليس ذلك هنا فكأنه في كتاب آخر ذكره الشارح

(٣) قوله « يقتضي الإباحة المستوية الطرفين » أقول : وحيث فلا يشمل المكروه

فالأمر قريب عما قاله ، إلا أنه تخصيص يحتاج إلى دلائل شرعى عليه ^(١) ، وإن قلنا : يتناول ، فهو أقرب ، لأن ما قاله لا يكون حينئذ منافياً لما دل عليه اللفظ

والمحرم ، الذى يجوز معه السفر والخلو كل من حرم نكاح المرأة عليه لحرمتها على التأييد بسبب مباح ، فقولنا د على التأييد ، احتراز من أخت الزوجة وعمتها وخالتها ، وقولنا د بسبب مباح ، احتراز من أم الموطوءة بشبهة ، فإنها ليست محرماً بهذا التفسير ، فإن وطء الشبهة لا يوصف بالإباحة ، وقولنا د لحرمتها ، احتراز من الملاعة ، فإن تحريمها ليس لحرمتها ، بل تغليظاً ، هذا ضابط مذهب الشافعية

الخامسة : لم يتعرض فى هاتين الروایتين للزوج . وهو موجود فى رواية أخرى ولا بد من إلحاقه بالحكم بالمحرم ^(٢) فى جواز السفر معه ، اللهم إلا أن يستعملوا لفظة

(١) قوله د إلا أنه تخصيص يحتاج إلى دليل شرعى ، أقول : أى قول ذاك البعض إنه يكره ابن زوجها تخصيص لقوله يحل ، ولكن لا يعزب عنك أن بعد قوله المراد يحل متساوى الطرفين لا يتناول المكروه تنزيهاً ولا تخصيصاً ، أنما يكون تخصيصاً لو قلنا إنه يتناوله ، والقول الآخر الذى أشار إليه قوله د وإن قلنا يتناول الخ ، فإنه الذى يكون إخراج ما يتناوله مخصصاً له بعد دخوله ، وأظن والله أعلم أن العبارة انقلبت على من أمله عليه الشارح وهو ابن الأثير ^(١) وأن التخصيص على تقدير تناول ، وعدم المنافة على تقدير عدمه فليتأمل

(٢) قوله د لا بد من إلحاقه بالمحرم ، أقول : وتسمية الزوج محرماً تمسكاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم د لا تسافر المرأة إلا ومعه محرم ، وفى أكثر الروايات د ذو محرم ، ومعلوم أنها تسافر مع الزوج فيتناوله اسم المحرم ، وربما لم يسم محرماً على ما جاء فى أكثر الروايات د إلا ومعه زوجها أو ذو محرم منها ، واستثنى أحمد بن حنبل من حرمت على التأييد مسلبة لها أب كتابى فقال : لا يكون محرماً لها لأنه لا يؤمن أن يفتتها عن دينها إذا خلا بها

والحرمة ، في إحدى الروايتين في غير معنى المحرمية استعمالاً لغوياً فيما يقتضى الاحترام ، فيدخل فيه الزوج لفظاً . والله أعلم

* * *

باب الفدية

٢١٣ — الحديث الأول : عن عبد الله بن معقل قال : « جَلَسْتُ إِلَى كَعْبِ ابْنِ عَجْرَةَ ^(١) . فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْفِدْيَةِ ، فَقَالَ : نَزَلَتْ فِي خَاصَّةٍ ، وَهِيَ لَكُمْ عَامَّةٌ . حُمِلْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَالْقَمَلُ يُتَنَاضَرُ عَلَى وَجْهِهِ . فَقَالَ : مَا كُنْتُ أَرَى الْوَجَعَ بَلَغَ بِكَ مَا أَرَى ^(٢) . أَوْ مَا كُنْتُ أَرَى الْجَهْدَ بَلَغَ بِكَ مَا أَرَى . أَتَجِدُ شَاءً ؟ قُلْتُ : لَا . فَقَالَ : صُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ، أَوْ أَطْعِمْ سِتَّةَ مَسَاكِينَ ، لِكُلِّ مِسْكِينٍ نِصْفَ صَاعٍ . »

وفي رواية : « فَأَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُطْعِمَ فَرَقًا بَيْنَ سِتَّةٍ ، أَوْ يُهْدِيَ شَاءً ، أَوْ يَصُومَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ . »

الكلام عليه من وجوه . أحدها : « معقل » ، والد عبد الله - هذا - بفتح الميم وإسكان العين المهملة وكسر القاف . وعبد الله - هذا - هو ابن معقل بن مقرن - بضم الميم وفتح القاف وكسر الراء المشددة المهملة - مرنى كوفى ، يكنى أبا الوليد - متفق عليه . وقال أحمد بن عبد الله فيه : كوفى تابعى ثقة ، من خيرة التابعين .

(١) (باب الفدية) . قال : « جلست إلى كعب بن عجرة » ، أقول : زاد مسلم ، وهو في المسجد ، وفي رواية : مسجد الكوفة ،

(٢) قال : « ما كنت أرى » ، أقول : بضم الهمزة أى أظن ، ودأرى ، الثانية بفتحها من الرؤية ، وكذا في قوله « أو » ما كنت أرى الجهد ،

و «عجرة»^(١) ، بضم العين المهملة وسكون الجيم وفتح الراء المهملة . و «كعب» ، ولده من بنى سالم بن عوف . وقيل : من بلي . وقيل : هو كعب بن عجرة بن أمية بن عدى^(٢) مات سنة اثنتين وخمسين بالمدينة . وله خمس وسبعون سنة . متفق عليه^(٣) الثاني : في الحديث دليل على جواز حلق الرأس لأذى القمل . وقاسوا عليه ما في معناه من الضرر والمرض

الثالث : قوله «نزلت في» ، يعني آية الفدية . وقوله «خاصة» ، يريد اختصاص سبب النزول به . فان اللفظ عام في الآية لقوله تعالى ﴿البقرة ١٩٦﴾ : فمن كان منكم مريضاً ﴿ وهذه صيغة عموم

الرابع : قوله عليه السلام «ما كنت أرى» ، بضم الهمزة ، أى أظن . وقوله عليه السلام «بلغ بك ما أرى» ، بفتح الهمزة ، يعنى أشاهد . وهو من رؤية العين . و «الجد» ، بفتح الجيم : هو المشقة . وأما الجهد - بضم الجيم - فهو الطاقة . ولا معنى لها هنا ، إلا أن تكون الصيغتان بمعنى واحد

(١) قال «وعجرة» ، أقول : بالضم لغة موضع العجر والعقدة في الخشبة وبها سمي والد كعب

(٢) قوله «ابن عدى» ، أقول : كنية كعب أبو محمد ، وعدى ابن عبيد بن الحارث البلوى حليف بنى سالم بن عوف الأنصارى ، وقيل حليف بنى عمرو بن عوف ، قال الواقدي : ليس حليفاً للأنصار ولكنه من أنفسهم ، نزل الكوفة ومات بالمدينة ، والبلوى بفتح الموحدة وفتح اللام . تأخر إسلام كعب ، وكان له صنم في بيته يكرمه ، وكان عبادة بن الصامت صديقاً له ، فرصده يوماً ، فلما خرج من بيته دخل عبادة فمكسره بالقدم ، فلما جاء كعب ورآه خرج مغضباً يريد أن يشاتم عبادة ثم فكر في نفسه فقال : لو كان عند هذا الصنم طائل لامتنع . ثم أسلم

(٣) قوله «متفق عليه» ، أقول : لا أدري إلى م يعود ، فان سنة وفاته فيها أقوال ثلاثة : إحداهما ما قاله الشارح ، والثاني إحدى وخمسين ، والثالث سنة ثلاث وخمسين ، وسنة فيما قولان : أحدهما ما قاله ، والثاني ابن سبع وسبعين

الخامس : قوله « أو أطعم ستة مساكين ، تبين لعدد المساكين الذين تصرف اليهم الصدقة المذكورة في الآية . وليس في الآية ذكر عددهم ^(١) . وأبعد من قال من المتقدمين ^(٢) : إنه يطعم عشرة مساكين ، لمخالفة الحديث ، وكأنه قاسه على كفارة اليمين

السادس : قوله « لكل مسكين نصف صاع » ، بيان لمقدار الإطعام . ونقل عن بعضهم ^(٣) أن نصف الصاع لكل مسكين إنما هو في الحنطة . فأما التمر والشعير

(١) قوله « ذكر عددهم » ، أقول : ولا ذكر عدد الصيام ، إنما بينه الحديث

(٢) قوله « وأبعد من قال من المتقدمين » ، أقول : هو الحسن كما أخرجه عنه سعيد بن منصور باسناد صحيح ، وكذلك قال : الصوم عشرة أيام . وروى الطبري عن عكرمة ونافع نحوه ، قال ابن عبد البر : لم يقل بذلك أحد من فقهاء الأمصار

(٣) قوله « ونقل عن بعضهم » ، أقول : قال ابن عبد البر قال أبو حنيفة والكوفيون : نصف صاع من قمح وصاع من تمر وغيره قال ^(١) : « وعن أحمد رواية تضاهي قولهم » ، أقول : قال القاضي عياض : وهذا الحديث يرد عليهم ، وقد ورد عند أحمد عن سعيد نصف صاع طعام ، وفي رواية له نصف صاع حنطة ، وفي رواية ما يقتضى أنه نصف صاع من زبيب ، قال ابن حزم : لا بد من ترجيح إحدى هذه الروايات لأنها قصة واحدة في مقام واحد في حق رجل واحد ، قال الحافظ ابن حجر : قلت المحفوظ عن شعبة أنه قال في الحديث « نصف صاع من طعام » ، والاختلاف عليه في كونه تمرا أو حنطة لعله من تصرف الرواة ، وأما الزبيب فلم أره إلا في رواية الحاكم وقد أخرجا أبو داود وفي إسنادهما ابن إسحاق وهو حجة في المغازي لا في الأحكام إذا خالفه غيره ، والمحفوظ رواية التمر فقد وقع الجزم بها عند مسلم ، ولم يختلف فيه على راويه ، وكذا وقع عند غيره ، قال : وعرف بذلك قوة قول من قال : لا فرق بين التمر والحنطة ، وأن الواجب ثلاثة أصع ، لكل مسكين نصف صاع

وغيرهما فيجب لكل مسكين صاع . وعن أحمد رواية : أن لكل مسكين ممد^١ حنطة^(١) ، أو نصف صاع من غيرها . وقد ورد في بعض الروايات^(٢) تعيين نصف الصاع من تمر

السابع : الفرق ، بفتح الراء ، وقد تسكن . وهو ثلاثة أصع ، مفسر من الروایتين^(٣) ، أعنى هذه الرواية وهى تقسيم الفرق على ثلاثة أصع . والرواية الأخرى هو تعيين نصف الصاع من تمر لكل مسكين

الثامن : قوله « أو تهدي شاة » هو الذئب الجمل في الآية . قال أصحاب الشافعى : هى الشاة التى تجزى في الأضحية

وقوله « أو صم ثلاثة أيام » تعيين لمقدار الصوم الجمل في الآية . وأبعد من قال من المتقدمين^(٤) : إن الصوم عشرة أيام ، لمخالفة هذا الحديث .

فائدة : قال ابن التين وغيره : جعل الشارع صوم يوم معادلا بصاع ، وفي الفطر من رمضان عدل مد ، وكذا في الظهار والجماع في رمضان ، وفي كفارة اليمين بثلاثة أمداد وثلاث . وفي ذلك دليل على أن القياس لا يدخل في الحدود والتقديرات

(١) قوله « وعن أحمد رواية لكل مسكين مد حنطة » أقول : هى الرواية التى أشار إليها ابن عبد البر وقال إنها تضاهى قول أبي حنيفة ، والمضاهاة من حيث التفرقة بين الحنطة وغيرها ، وإن كان هذا مداً وذاك نصف صاع

(٢) قوله « وقد ورد في بعض الروايات » أقول : قدمناها قريباً ، وأن المحفوظ في الرواية من طعام

(٣) قوله « من الروايتين » أقول : قد وقع تفسيره في صحيح مسلم بلفظ « والفرق ثلاثة أصع » ، وما أخرجه الطبرى من طريق يحيى بن آدم عن ابن عيينة فقال فيه « قال سفيان والفرق ثلاثة أصع » يشعر بأن تفسير الفرق مدرج ، لكنه مقتضى الروايات الأخرى

(٤) قوله « من قال من المتقدمين » أقول : قد تقدم من قال ذلك

ولفظ الآية والحديث معاً^(١) يقتضى التخيير بين هذه الخصال الثلاث - أعنى الصيام والصدقة والنسك - لأن كلمة «أو» تقتضى التخيير

وقوله فى الرواية «أتجد شاة»^(٢)؟ فقلت : لا ، فأمره أن يصوم ثلاثة أيام ، ليس المراد به أن الصوم لا يجزى^(٣) إلا عند عدم الهدى . قيل : بل هو محمول على

(١) قوله «ولفظ الآية والحديث» ، أقول : هو استئناف لبيان حكم هذه الخصال فلقطعهما أى الآية والحديث يقتضى التخيير للانسان بحرفه ، ويذكر عن ابن عباس وعطاء وعكرمة : ما كان فى القرآن أو^(٤) فصاحبه بالخيار ، قال الحافظ ابن حجر وأقرب ما وقفت عليه من طرق حديث الباب إلى التصريح ما أخرجه أبو داود من طريق الشعبي عن أبي ليلي عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال «إن شئت فانسك شاة» ، وإن شئت فصم ثلاثة أيام ، وإن شئت فاطعم ، الحديث وفى رواية مالك فى الموطأ عن عبد الكريم باسناده فى آخر الحديث «أى ذلك فعلت أجزأ»

(٢) قوله «وقوله فى الرواية : أتجد شاة» ، أقول : أى رواية حديث الكتاب ، ومثلها لأبى داود فى رواية أخرى «أمعك دم؟ قال : لا . قال : فإن شئت فصم» ، ولهذا قال أبو عوانة فى صحيحه : فيه دليل على أن من وجد نسكاً لا يصوم ، يعنى ولا يطعم ، لكن لا أعرف من قال بذلك من العلماء إلا ما رواه الطبرى عن سعيد ابن جبير قال «انسك شاة» ، وإن لم تجد قوت الشاة دراهم طعاماً فتصدق به ، أو صيام لكل نصف صاع يوماً ، أخرجه من طريق الأعمش عنه قال : فذكرته لأبراهيم فقال : سمعت علقمه مثله

(٣) قوله «ليس المراد به أن الصوم» ، أقول : هذا إشارة إلى الجمع بين رواية التخيير ورواية تعيين الشاة التى أفادتها الروايات التى أسلفناها ، وقد جمع بينهما ابن عبد البر أن فيه الإشارة إلى ترجيح الترتيب لا إيجابه . وقال النووى : ليس المراد أن الصيام والإطعام لا يجزى إلا لفقد الهدى ، بل أن المراد أنه استخبره هل معه هدى أو لا ؟ فإن كان واجده أعلمه أنه غير بينه وبين الصيام والإطعام ، وإن لم يجده

أنه سأل عن النفس ، فإن وجدته أخبره بأنه بخير . بينه وبين الصيام والإطعام . وإن عدمه فهو بخير بين الصيام والإطعام

* * *

أخبره أنه بخير بينهما انتهى . وهذا الذى نقله الشارح المحقق ، ومحصله أنه لا يلزم من سؤاله عن وجدانه الذبح تعينه ، لاحتمال أنه لو أعلم أنه يجده لأخبره بالتخير بينه وبين الإطعام والصوم ، كذا قاله الحافظ ابن حجر . قلت : ولا يخفى أن هذا احتمال عقلى لا دليل عليه فى اللفظ ، ومثل هذا لا يقال به فى دلالة الأحاديث ، وقيل : إنه لما أذن له فى حلق رأسه بسبب الأذى افتاه أن يكفر بالذبح على سبيل الاجتهاد منه صلى الله عليه وآله وسلم أو يوحى غير متلو ، فلما أعلم أنه لم يجد نزلت الآية بالتخير بين الذبح والإطعام والصيام ، تخيره حينئذ لعله بأنه لا ذبح معه فصام لكونه لم يكن معه ما يطعمه ، ويوضح ذلك رواية مسلم فى حديث عبد الله بن معقل حيث قال : أتجد شاة ؟ قال : لا ، فنزلت هذه الآية (فقضية من صيام أو صدقة أو نسك) فقال : صم ثلاثة أيام أو أطعم ، وفى رواية عطاء : أو أطعم ستة مساكين ، قال : وكان قد علم أنه ليس عندى لما أنسك به انتهى . فإن قلت : ما الذى ألجأهم إلى هذه التكاليف ؟ وهلا قالوا بما قاله سعيد بن جبير ؟ قلت : لعله ألجأهم إلى ذلك ما فى الآية الكريمة من التخير بين الثلاثة ، بل فيها النفس من آخر الثلاثة ذكراً ، فلما وردت بخلاف ما فى الحديث من إفادة تعين النفس إن وجدته احتاجوا إلى الجمع بينها وبينه ، وأقرب الأقوال فيه القول بأنه صلى الله عليه وآله وسلم افتاه أو لا اجتهاداً منه فعين النفس ، ثم أتى التخير من عند الله تعالى فى الآية . إلا أن قول الحافظ ابن حجر : إن كعباً اقتدى بالصوم ، لا يوافقه ما صححه هو من أن كعباً اقتدى بالنسك بشاة ، فإنه قال : روى سعيد بن منصور وعبد بن حميد من طريق المقبرى عن أبى هريرة أن كعب بن عجرة ذبح شاة لأذى كان أصابه ، قال : وهذا أصوب من الذى قبله ، أى من روايات ساقها أن كعباً اقتدى بذبح بقرة

باب حرمة مكة

٢١٤ - الحديث الأول : عن أبي شريح^(١) - خويلد بن عمرو - الخزاعي العدوي رضي الله عنه : أَنَّهُ قَالَ لِعَمْرٍو بْنِ سَعِيدِ بْنِ الْعَاصِ^(٢) - وَهُوَ يَبْعَثُ الْبُعُوثَ إِلَى مَكَّةَ^(٣) - أَتَذْنُ لِي أَتِيهَا الْأَمِيرُ^(٤) أَنْ أُحَدِّثَكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْغَدَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ . فَسَمِعْتُهُ أَذْنَايَ^(٥) ، وَوَعَاهُ قَلْبِي ،

(١) (باب حرمة مكة) قال ، عن أبي شريح^(١) ، أقول : يأتي للشارح الكلام فيه

(٢) قال ، لعمر بن سعيد ، أقول : هو المعروف بالأشدق لعظم شذقيه ، ولي المدينة لمعاوية وابنه يزيد ، وهو الذي طلب الخلافة لنفسه وغلب على دمشق سنة تسع وستين فتلطف به عبد الملك وأمنه ثم قتله غدراً . وكان عمرو جباراً مسرفاً على نفسه ، وهو الذي خطب على منبر المدينة ورعف حتى سال الدم إلى أسفل المنبر ، وعرف بذلك أنه المراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : كَأَنِّي بِجَبَّارٍ مِنْ بَنِي أُمَيَّةٍ يَرْعَفُ عَلَى مَنْبَرِي حَتَّى يَسِيلَ الدَّمُ إِلَى أَسْفَلِهِ

(٣) قال ، يبعث البعوث ، أقول : جمع بعث من باب تسمية المفعول بالمصدر والمراد به الجيش المجهز للقتال ، وكان هذا البعث لقتال عبد الله بن الزبير

(٤) قال ، إذن لي ، أقول : أصله إذن لي بهمزة تنقلبت الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها

(٥) قال ، سمعته أذنأى الخ ، أقول : إشارة إلى بيان حفظه له من جميع الوجوه

(١) أبو شريح اسمه عمرو بن خويلد ، كان يكنى أبا الحكم . فكناه رسول الله ﷺ أبا شريح لا كبر ولده

وَأَبْصَرْتُهُ عَيْنَايَ^(١) ، حِينَ تَكَلَّمْتُ بِهِ : أَنَّهُ حَمْدُ اللَّهِ^(٢) وَأَثْنِي عَلَيْهِ . ثُمَّ قَالَ إِنَّ مَكَّةَ حَرَّمَهَا اللَّهُ تَعَالَى ، وَلَمْ يُحَرِّمْهَا النَّاسُ . فَلَا يَحِلُّ لَأَمْرِيءٍ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا^(٣) ، وَلَا يَغْضِدَ بِهَا شَجَرَةً . فَإِنْ أَحَدٌ أَرَخَّصَ بِقِتَالِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَقُولُوا : إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَذِنَ لِرَسُولِهِ ، وَلَمْ يَأْذَنْ لَكُمْ . وَإِنَّمَا أَذِنَ لِي سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ^(٤) . وَقَدْ عَادَتْ حُرْمَتُهَا الْيَوْمَ كَحُرْمَتِهَا بِالْإِنْسِ . فَلْيَبْلُغِ الشَّاهِدُ الْغَائِبَ . فَقِيلَ لِأَبِي شُرَيْحٍ : مَا قَالَ لَكَ ؟ قَالَ : أَنَا أَعْلَمُ بِذَلِكَ مِنْكَ يَا أَبَا شُرَيْحٍ . إِنَّ الْحَرَّمَ لَا يُعِيدُ عَاصِيًا^(٥) ، وَلَا فَارًا بِدَمٍ وَلَا فَارًا بِخَرْبَةٍ^(٦)

« الْخَرْبَةُ » بِالْخَاءِ الْمَعْجَمَةِ وَالرَّاءِ الْمُهْمَلَةِ : هِيَ الْخِيَانَةُ . وَقِيلَ : الْبَلِيَّةُ^(٨)
 وَقِيلَ : التَّهْمَةُ . وَأَصْلُهَا فِي سَرَقَةِ الْإِبِلِ . قَالَ الشَّاعِرُ :

(١) قَالَ « وَأَبْصَرْتُهُ عَيْنَايَ » أَقُولُ : كَوْنُهُ أَبْصَرْتُهُ عَيْنَاهُ زِيَادَةً فِي التَّأَكُّدِ وَأَنَّهُ رَأَاهُ حِينَ تَكَلَّمْتُ بِهِ ، وَلَمْ يَتَكَلَّمْ عَلَى مَجْرَدِ سَمَاعِ صَوْتِهِ

(٢) قَالَ « حَمْدُ اللَّهِ » أَقُولُ : بَيَانُ لِقَوْلِهِ تَكَلَّمْتُ

(٣) قَالَ « أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا » أَقُولُ : يَسْفِكُ ضَبْطُ بَكْسَرِ الْفَاءِ وَضَمُّهَا ، قَالَ الْهَرَوِيُّ : لَا يَسْتَعْمَلُ السَّفَكَ إِلَّا فِي الدَّمِ

(٤) قَالَ « سَاعَةً مِنْ نَهَارٍ » أَقُولُ قَالَ فِي الْفَتْحِ : هِيَ مَا بَيْنَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَوَسْطَى الْعَصْرِ

(٥) قَالَ « لَا يُعِيدُ » أَقُولُ : بِالْمُهْمَلَةِ وَالذَّالِ الْمَعْجَمَةِ أَيْ لَا يُجِيرُ وَلَا يَعْصِمُ

(٦) قَالَ « الْخَرْبَةُ بِالْخَاءِ الْمَعْجَمَةِ » أَقُولُ : أَيْ مَفْتُوحَةٌ وَكُسْرُ الرَّاءِ

(٧) قَالَ « الْبَلِيَّةُ » أَقُولُ : بِهَا فُسْرُهَا الْبَخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ

وتلك قُرْبَى مثْلَ أن تُناسبا أن تُشبه الضرائب الضرائب
والخارب اللصُّ يُحب الخارباً

الكلام عليه من وجوه :

الأول : « أبو شريح الخزاعي » ، ويقال فيه : العدوى . ويقال : الكعبى ، اسمه :
خويلد بن عمرو - وقيل : عمرو بن خويلد ، وقيل عبد الرحمن بن عمرو ، وقيل :
هاني بن عمرو - أسلم قبل فتح مكة . وتوفى بالمدينة سنة ثمان وستين

الثاني : قوله « ائذن لى أيها الأمير فى أن أحدثك ، فيه حسن الأدب فى المخاطبة
للأكابر - لاسيما الملوك - لاسيما فيما يخالف مقصودهم . لأن ذلك يكون أدعى
للقبول ، لاسيما فى حق من يعرف منه ارتكاب غرضه . فان الغلظة عليه قد تكون
سبباً لإثارة نفسه ، ومعاندة من يخاطبه

وقوله « أحدثك قولاً قام به رسول الله ﷺ . فسمعتة أذناى ، ووعاه قلبي ،
تحقيق لما يريد أن يخبر به . وقوله « سمعتة أذناى » ، نفي لوهم أن يكون رواه عن غيره .
وقوله « ووعاه قلبي » ، تحقيق لفهمه ، والتثبت فى تعقل معناه

الثالث : قوله « فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دمأ ،
يؤخذ منه أمران . أحدهما : تحريم القتال بمكة لأهل مكة . وهو الذى يدل عليه سياق
الحديث ولفظه . وقد قال بذلك بعض الفقهاء . قال القفال فى شرح التلخيص ، أول
كتاب النكاح ، فى ذكر الخصائص : لا يجوز القتال بمكة . قال : حتى لو تحصن جماعة
من الكفار فيها لم يجوز لنا قتالهم فيها . وحكى الماوردى أيضاً : أن من خصائص الحرم
أن لا يُحارب أهله إن بغوا على أهل العدل : فقد قال بعض الفقهاء : يحرم قتالهم ،
يُضَبَّقُ عليهم حتى يرجعوا إلى الطاعة ، ويدخلوا فى أحكام أهل العدل ، قال وقال
جمهور الفقهاء : يقاتلون على البغى إذا لم يمكن ردهم عن البغى إلا بالقتال ، لأن قتال
البغاة من حقوق الله تعالى التى لا يجوز إضاعتها ، لحفظها فى الحرم أولى من إضاعتها .
وقيل : إن هذا الذى نقله عن جمهور الفقهاء نص عليه الشافعى فى كتاب اختلاف

الحديث من كتب الآم ، ونص عليه أيضاً في آخر كتابه المسمى بسير الواقدي . وقيل : إن الشافعي أجاب عن الأحاديث : بأن معناها تحريم نصب القتال عليهم وقتالهم بما يعم ، كالمجنين وغيره ، إذا لم يمكن إصلاح الحال بدون ذلك ، بخلاف ما إذا انحصر الكفار في بلد آخر . فانه يجوز قتالهم على كل وجه ، وبكل شيء . والله أعلم

وأقول : هذا التأويل على خلاف الظاهر القوي ، الذي دل عليه عموم النكرة في سياق النفي ، في قوله ﷺ ، فلا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يسفك بها دماً ، وأيضاً فإن النبي ﷺ بين خصوصيته لإحلالها له ساعة من نهار وقال : فان أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ ، فقولوا : إن الله أذن لرسوله ولم يأذن لكم ، فأبان بهذا اللفظ أن المأذون للرسول ﷺ فيه لم يؤذن فيه لغيره . والذي أذن للرسول فيه إنما هو مطلق القتال ، ولم يكن قتال رسول الله ﷺ لأهل مكة بمنجنين وغيره مما يعم ، كما حمل عليه الحديث في هذا التأويل . وأيضاً فالحديث وسياقه يدل على أن هذا التحريم لإظهار حرمة البقعة بتحريم مطلق القتال فيها وسفك الدم . وذلك لا يختص بما يستأصل . وأيضاً فتخصيص الحديث بما يستأصل ليس لنا دليل على تعيين هذا الوجه بعينه لأن يحمل عليه الحديث . ولو أن قائلًا أبدى معنى آخر ، وخص به الحديث : لم يكن بأولى من هذا

والأمر الثاني : يستدل به أبو حنيفة في أن الملتجئ إلى الحرم لا يقتل به ^(١) . لقوله عليه السلام ، لا يحل لامرئ أن يسفك بها دماً ، وهذا عام تدخل فيه صورة

(١) قوله ، في أن الملتجئ إلى الحرم لا يقتل به ، أقول : قد نقل بعضهم الاتفاق على جواز إقامة الحد على من واقع فيها ، وخص الخلاف بمن قتل في الحل ولجأ إلى الحرم . ومن نقل الإجماع على ذلك ابن الجوزي ، واحتج بعضهم بقتل ابن خطل فيها ، ولا حجة فيه لأن ذلك كان في الوقت الذي أحلت فيه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم كما تقدم . وزعم ابن حزم أن مقتضى قول ابن عمر وابن عباس أنه لا يجوز القتل فيها مطلقاً

النزاع ، قال : بل يُلبأ إلى أن يخرج من الحرم ^(١) ، فيقتل خارجة ، وذلك بالتضييق عليه

الرابع : العَضْد : القطع ، عَضَدَ - بفتح الضاد في الماضي يعضد - بكسر الضاد ^(٢) يدل على تحريم قطع أشجار الحرم ، وانفقوا عليه فيما لا يستنبته الآدميون في العادة . واختلف الفقهاء فيما يستنبته الآدميون . والحديث عام في عضد ما يسمى شجراً

الخامس : قد يتوهم أن قوله عليه السلام « لا يحل لامرئ يؤمن بالله واليوم الآخر ، أنه يدل على أن الكفار ليسوا مخاطبين بفروع الشريعة » ^(٣) . والصحيح عند أكثر الأصوليين أنهم مخاطبون . وقال بعضهم في الجواب عن هذا التوهم : لأن

(١) قوله « بل يُلبأ إلى أن يخرج من الحرم ، أى لا يجالس ولا يكلم ويوعظ ويذكر حتى يخرج ، ومثله عن ابن عباس ، وقال الشافعي : يجوز إقامة الحد فيها مطلقاً ، لأن العاصي هتك حرمة نفسه فأبطل ما جعله الله له من الأمان

(٢) قوله « يعضد بكسر الضاد ، أقول : قال ابن الجوزي : أصحاب الحديث يقولون يعضد بضم الضاد وقال ابن الخشاب : هو بكسرها ، والمعضد بكسر أوله الآلة التي يقطع بها . قال القرطبي : خص الفقهاء الشجر المنهى عن قطعه بما ينبت الله تعالى من غير صنع آدمي ، فأما ما نبت بصنع آدمي فاختلف فيه ، فالجمهور على الجواز ، وقال الرافعي : في الجميع الجزاء ورجحه ابن قدامة ، واختلفوا في جزاء ما قطع من النوع الأول فقال مالك : لا جزاء فيه بل يأثم ، قال عطاء وسبقه أبو حنيفة : يؤخذ بقيمته هدى . وقال الشافعي : في العظمة بقرة وفيما دونها شاة . واحتج الطبري بالقياس على جزاء الصيد وتعقب ابن القصار بأنه كان يلزمه أن يجعل الجزاء على المحرم إذا قطع شيئاً من شجر الحل ولا قائل به ، وقال ابن العربي : انفقوا على تحريم قطع شجر الحرم ، إلا أن الشافعي أجاز قطع الشوك ، ويأتي الكلام عليه قريباً

(٣) قوله « ليسوا مخاطبين بالفروع » ^(١) ، أقول : اشتهر الخلاف وقد تقدم البحث

(١) قلت : قد أجمع العلماء على أن الكفار مخاطبون بفروع الشريعة كأصولها ، وأنهم يعاقبون على ترك شيء من ذلك

المؤمن هو الذى ينقاد لأحكامنا ، وينزجر عن محرمات شرعنا ، ويستثمر أحكامه .
فجعل الكلام فيه وليس فيه أن غير المؤمن لا يكون مخاطباً بالفروع
وأقول : الذى أراه أن هذا الكلام من باب خطاب التهيج ، فإن مقتضاه أن
استحلال هذا المنهى عنه لا يليق بمن يؤمن بالله واليوم الآخر ، بل ينافيه ، فهذا هو
المقتضى لذكر هذا الوصف . ولو قيل : لا يحل لأحد مطلقاً ، لم يحصل به الغرض .
وخطاب التهيج معلوم عند علماء البيان ، ومنه قوله تعالى ﴿ المائدة ٢٣ : وعلى الله
فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ﴾ إلى غير ذلك

السادس : فيه دليل على أن مكة فتحت عنوة ^(١) ، وهو مذهب الأكثرين .
وقال الشافعى وغيره : فتحت صلحاً ، وقيل فى تأويل الحديث : إن القتال كان جائزاً
له ﷺ فى مكة فلو احتاج إليه لفعله ، ولكن ما احتاج إليه
وهذا التأويل يضمفه قوله عليه السلام ، فإن أحد ترخص بقتال رسول الله ﷺ ،
فانه يقتضى وجود قتال منه ﷺ ظاهراً . وأيضاً السَّيْرُ التى دلت على وقوع القتال ،
وقوله عليه السلام ، من دخل دار أبى سفيان فهو آمن ، إلى غيره من الأمان المعلق
على أشياء مخصوصة ، تبعد هذا التأويل أيضاً
السابع : قوله ﷺ ، فليبلغ الشاهد الغائب ، فيه تصريح بنقل العلم ^(٢) ، وإشاعة
السنن والأحكام

فيه وحققنا فى رسالة اتفاق الأمة والضرورة الشرعية أن الكفار مخاطبون بالآعمال
مطلقاً إذ هم الإيمان المتفق على خطابهم به

(١) قوله « عنوة » ، أقول : هذا هو الذى عليه المحققون ، وعدوا ما ذهب إليه
الشافعى من غرائب العلماء ، وقد وفى الشارح المقام حقه

(٢) قوله « بنقل العلم » ، أقول : أى وجوباً كما دل عليه الأمر قال ابن جرير :
فيه دليل على جواز قبول خبر الواحد لأنه معلوم أن كل من شهد الخطبة قد لزمه
الإبلاغ ، وأنه لم يأمرهم بالإبلاغ الغائب عنهم إلا وهو لازم له فرض العمل بما بلغه
كالذى لزم السامع سواء وإلا لم يكن للأمر بالإبلاغ فائدة

وقول عمرو : « أنا أعلم منك بذلك يا أبا شريح - إلخ ، هو كلامه . ولم يسنده إلى رواية (١) . وقوله : لا يعين عاصياً ، أى لا يعصمه . وقوله : ولا فاراً بخرقة ، قد فرها المصنف ، ويقال فيها : بضم الخاء . وأصلها سرقة الإبل ، كما قال . وتطلق على كل خيانة . وفي صحيح البخارى : « أنها البلية » ، وعن الخليل أنه قال : « هى الفساد فى الدين ، من الخارب وهو اللص المفسد فى الأرض ، وقيل : « هى العيب

٢١٥ — الحديث الثانى : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال :

قال رسول الله ﷺ - يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ - لَا هِجْرَةَ ، وَلَكِنْ جِهَادٌ وَنِيَّةٌ (٢) .

(١) قوله : « كلامه لم يسنده إلى رواية » ، أقول : بل ساق الحكم مساق الدليل وخص العام بلا مستند . واعلم أنه قال ابن حزم على قوله « أنا أعلم منك : لا كرامة للطيم الشيطان أن يكون أعلم من صاحب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : قد ثبت أن عمرا سمي لطيم الشيطان . وأغرب ابن بطلال فزعم أن سكوت أبى شريح عن جواب عمرو بن سعيد دال على أنه رجع إليه فى التفصيل المذكور ، ويعكر عليه ما وقع فى رواية أحمد أنه قال فى آخره : قال أبو شريح فقلت لعمرو : قد كنت شاهداً وكنت غائباً » وقد أمرنا أن يبلغ شاهداً غائباً وقد بلغتك . فهذا يدل على أنه لم يوافقه ، إنما ترك مشافقته لعجزه عنه ، لما كان فيه من قوة الشوكة . قال الطيبي : أجاب بما يقتضى القول بالموجب كأنه قال له : « صح مناعتك وحفظك » ، لكن المعنى المراد من الحديث الذى ذكرته خلاف ما فهمته منه . فان ذلك الترخيص كان بسبب الفتح ، وليس بسبب قتل من استحق القتل خارج الحرم ثم استجار به ، والذى أنا فيه من القبيل الثانى . قال ابن حجر : وهو دعوى من عمرو وغير دليل ، لأن ابن الزبير لم يجب عليه حد فعاذ بالحرم فراراً منه حتى يصح جواب عمرو . نعم كان عمرو يرى وجوب طاعة يزيد الذى استنابه ، وكان يزيد أمر ابن الزبير أن يبايع له بالخلافة ويحضر إليه فى جامعة مغلولاً فامتنع ابن الزبير وعاذ بالحرم . انتهى

(٢) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الفدية قال : « ولكن جهاد ونية » ،

وإذا استغفرتم فأنفروا ، وقال يوم فتح مكة : إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض . فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة . وأنه لم يحل القتال فيه لأحد قبلي ، ولم يحل لي إلا ساعة من نهار . فهو حرام بحرمه الله إلى يوم القيامة . لا يفسد شوكة ، ولا ينفر صيده ، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها . ولا يختل خلاه . فقال العباس : يا رسول الله ، إلا الإذخر . فإنه لقينهم ويوتهم . فقال : إلا الإذخر ^(١) ،

« القين ، الحداد »

قوله عليه السلام « لا هجرة ، نفي لوجوب الهجرة من مكة إلى المدينة . فان « الهجرة ، تجب من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام » ^(٢) . وقد صارت مكة دار إسلام بالفتح ^(٣) . وإن لم يكن من هذه الجهة ^(٤) فيكون حكما ورد لرفع وجوب هجرة أخرى بغير

أقول : قال الطيبي : هو عطف على محل مدخول « لا ، أى الهجرة من الاوطان إما للفرار من الكفر ، وإما إلى الجهاد ، وإما إلى نحو طلب العلم . وقد انقطعت الأولى ، فاعتنموا الأخيرتين

(١) قال « إلا الإذخر ، أقول : يجوز أن يكون استهفاما حذفت همزته ، ويجوز أن يكون خبرا جازما من العباس لفهمه المقصد منه أو لسماعه قبل ذلك من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ويجوز في الإذخر النصب على الاستثناء والرفع على البدل

(٢) قوله « فان الهجرة تجب إلخ » أقول : تعليل لمطوى لا أنه نفي للهجرة مطلقاً من أى محل ، فان وجوب الهجرة على المؤمن من ديار الكفر ثابتة أبداً

(٣) قوله « بالفتح ، أقول : قد صرح به في البخارى في الجهاد فانها بلفظ « لا هجرة بعد الفتح ،

(٤) قوله « وإن لم يكن من هذه الجهة ، أقول : وإن لم يكن وجوب الهجرة

هذا السبب . ولا شك أنه تجب الهجرة اليوم من بلاد الكفر إلى بلاد الإسلام لمن قدر على ذلك (١)

وفي ضمن الحديث : الإخبار بأن مكة تصير دار إسلام أبداً (٢)
وقوله عليه السلام : « وإذا استنفرتم فأنفروا » (٣) ، أى إذا طُلبتم للجهاد فأجيبوا .
ولا شك أنه تمين الإجابة والمبادرة إلى الجهاد فى بعض الصور (٤) ، فأما إذا عَين
الإمام بعض الناس لفرض الكفاية ، فهل يتعين عليه ؟ اختلفوا فيه . ولعله يؤخذ
من لفظ الحديث الوجوب فى حق من عَين للجهاد . ويؤخذ غيره بالقياس
وقوله عليه السلام : « ولكن جهاد ونية » ، يحتمل أن يريد به جهاداً مع نية خالصة (٥) .

المنق من مكة إلى المدينة بخصوصه ، بل حمل النفي أعم من ذلك ، فيكون هذا النفي
الوارد فى الحديث حكماً مستقلاً مفيداً رفع وجوب هجرة أخرى غير الهجرة من
دار الكفر إلى دار الإسلام ، وهو المراد بقوله : « غير هذا السبب » ، فعلى الأول
أفاد أنه لا هجرة من مكة بعد فتحها ، لأنها كانت الهجرة منها واجبة قبل الفتح ، وعلى
الثانى أنها لا هجرة واجبة بسبب من الأسباب غير الهجرة من دار الكفر إلى دار
الإسلام ، وعلى هذا الحل قد دخل الأول والثانى دخول الأخص تحت الأعم ،
وتقدم للشارح فى شرح حديث : « إنما الأعمال بالنيات » ، تقسيم الهجرة إلى خمسة
أنواع فتذكر

(١) قوله : « لمن قدر على ذلك » ، أقول : احتراز عن المستضعفين من الرجال
والنساء والولدان

(٢) قوله : « دار إسلام أبداً » ، أقول : وذلك مستفاد من إطلاقه النفي

(٣) قوله : « وإذا استنفرتم » ، أقول : قدم الشارح شرحه على « ولكن جهاد
ونية » ، وهو متأخر عنه فى الحديث

(٤) قوله : « فى بعض الصور » ، أقول : وذلك عند خشية استئصال الكفار
لأهل الإسلام ، فإنه يجب الجهاد فرض عين

(٥) قوله : « مع نية خالصة » ، أقول : جعل الواو للبعية ، لأنه ليس هنا معطوف

إذ غير الخالصة غير معتبرة . فهي كالعدم في الاعتداد بها في صحة الأعمال . ويحتمل أن يراد به ولكن جهاد بالفعل ، أو نية الجهاد لمن يفعل ^(١) ، كما قال عليه السلام : من مات ولم يغز ، ولم يحدث نفسه بالغزو ، مات على شعبة من النفاق ،

وقوله ﷺ : إن هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والأرض ، تكلموا فيه ، مع قوله عليه السلام : إن إبراهيم حرم مكة ^(٢) ، فتيل بظاهر هذا ، وأن إبراهيم أظهر حرمتها بعد ما نسب ^(٣) . والحرمة ثابتة من يوم خلق الله السموات والأرض . وقيل : إن التحريم في زمن إبراهيم ^(٤) ، وحرمتها يوم خلق الله السموات

عليه ، فانه لا جهاد إلا بنية للملازمة النية للأعمال ، وقدر صفة للنية وهي الخلوص لأنه قد علم أنه لا بد لكل عمل من نية كما قررناه في شرح أول حديث الكتاب . ولكن مجرد النية غير مراد الشارع ، بل نوع منها وهي الخالصة ، والدليل على تقدير الصفة هنا معلوم من قواعد الشريعة

(١) قوله : ويحتمل ولكن جهاد بالفعل أو نية الجهاد ، أقول : جعل في هذا الاحتمال الواو بمعنى أو لتكون النية قسيما للجهاد ، أو استدل له بقوله : ولم يغز ، أى بالفعل ، ولم يحدث نفسه ، أى بالغزو أى بالنية ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم الغزو قسمين فاحتمل الحديث الإشارة إليهما ، ولا شك في احتماله لهما وإن فات عنى هذا التقدير الإشارة إلى النية الخالصة فقد علمت من قواعد الشريعة أنها مرادة وإن لم يصرح بها لفظا

(٢) قوله : إن إبراهيم حرم مكة ، أقول : أخرجه البخارى ومسلم من رواية عباد بن تميم ، ذكره في المستقى

(٣) قوله : بعد ما نسب ، أقول : وإن الله قد كان أظهر حرمتها يوم خلق السموات والأرض لملائكته ولمن شاء من خلقه ، وذلك قبل خلق آدم ، ثم عرف بها آدم ثم نسب

(٤) قوله : إن التحريم في زمن إبراهيم ، أقول : أى إن الله أوحاه وأظهره لإبراهيم ، وكان قبل ذلك ثابتا في اللوح ولم يظهره تعالى ويبرزه إلى العباد

والأرض ، كتابتها - في اللوح المحفوظ ، أو غيره - حراماً . وأما الظهور للناس في زمن إبراهيم عليه السلام

وقوله ، فهو حرام بجرمة الله إلى يوم القيامة ، وإنه لم يحل القتال ، يدل على أمرين : أحدهما أن هذا التحريم يتناول القتال . والثاني أن هذا الحكم ثابت لا ينسخ . وقد تقدم ما في تحريم القتال أو إباحته

وقوله ، لا يعضد شوكه ،^(١) دليل على أن قطع الشوك ممتنع كغيره . وذهب إليه بعض مصنفي الشافعية^(٢) . والحديث معه . وأباحه غيره^(٣) ، من حيث إن الشوك مؤذ^(٤)

وقوله ، ولا ينفر صيده ، أي يزجج من مكانه . وفيه دليل على طريق فحوى الخطاب^(٥) أن قتله محرم . فانه إذا حرم تنفيره - بأن يزجج من مكانه - فقتله أولى

(١) قوله ، شوكه ، أقول : تقدم في حديث أبي شريح بلفظ شجره

(٢) قوله ، بعض مصنفي الشافعية ، أقول : هو المتولى من أئمة الشافعية

ومصنفهم

(٣) قوله ، وأباحه غيره ، أقول : قال ابن حجر : إنه نقله أبو ثور عن

الشافعي ، وقال ابن العربي : اتفقوا على تحريم قطع شجر الحرم ، إلا أن الشافعي اختار قطع الشوك من فروع الشجرة ، وأجاز أيضاً أخذ الورق والثمر إذا كان لا يضرها ولا يهلكها ، وهذا قال عطاء ومجاهد وغيرهما

(٤) قوله ، من حيث إن الشوك مؤذ ، أقول : أي بطبعه ، قالوا : فأشبهه الفواسق .

وأجيب بأنه قياس في مقابلة النص فلا يعتبر ، حتى إنه لو لم يرد النص على تحريم الشوك لكان تحريم قطع الشجر دليلاً على تحريم قطع الشوك ، لأن غالب شجر الحرم كذلك ، ولقيام الفارق أيضاً فإن الفواسق المذكورة تقصد بالأيذاء بخلاف الشجر

(٥) قوله ، على طريق فحوى الخطاب ، أقول : أي مفهوم الأولى من باب قوله

تعالى ﴿ ولا تقل لها أف ﴾ فانه دال على تحريم ضربها مثلاً بالأولى

وقوله ، ولا يلتقط لقطته إلا من عرفها ، اللقطة - يأسكان القاف ، وقد يقال بفتحها - الشيء الملتقط . وذهب الشافعي إلى أن لقطة الحرم لا تؤخذ للتملك ، وإنما تؤخذ لتعرف لا غير . وذهب مالك إلى أنها كغيرها في التعريف والتملك . ويستدل للشافعي بهذا الحديث

و ، الحلى ، بفتح الحاء والقصر : الحشيش إذا كان رطباً ^(١) ، واختلاؤه : قطعه ^(٢) وقد تقدم . و ، الإذخر ، نبت معروف طيب الرائحة . وقوله ، فإنه لقينهم ، اللقين : الحداد ، لأنه يحتاج إليه في عمل النار . و ، بيوتهم ، يحتاج إليه في التسقيف . وقوله عليه السلام ، إلا الإذخر ، على الفور تعلق به من يرى اجتهاد النبي ﷺ ، أو تفويض الحكم إليه من أهل الأصول ^(٣) . وقيل : يجوز أن يكون يوحى إليه في زمن يسير . فإن الوحي إلقاء في خفية ، وقد تظهر أماراته وقد لا تظهر

* * *

(١) قوله ، إذا كان رطباً ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : إن في تخصيص التحريم بالرطب إشارة إلى جواز رعي اليابس واختلافه ، وهو أصح الوجهين للشافعية ، لأن النبت اليابس كالصيد الميت ، قال ابن قدامة لكن في استثناء الإذخر إشارة إلى تحريم اليابس من الحشيش ، ويدل عليه أن في بعض طرق حديث أبي هريرة ، ولا يحش حشيشها . قال : وأجمعوا على إباحة أخذ ما استنبته الناس من بقل وزرع ومشموم

(٢) قوله ، قطعه ، أقول ، واستدل به على تحريم رعيه لكونه أشد من الاحتشاش فإنه المنهى عنه فلا يتعدى ذلك إلى غيره

(٣) قوله ، من يرى اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو تفويض الحكم إليه من أهل الأصول ، أقول : لأئمة الأصول في اجتهاده صلى الله عليه وآله وسلم أربعة أقوال : أحدها وقوعه ، ومن أدلته هذا الحديث ، والمسألة مبسوسة بأدلتها في الأصول . وأما التفويض فراده به أنه يقال له صلى الله عليه وآله وسلم : احكم بما شئت تشمياً لا تزويماً ، إذ لو أريد الثاني كان هو الاجتهاد ، فتقلوا عن موسى بن عمران المعتزلي جوازه ووقوعه ، والمسألة مبسوسة هنالك . واستثنائه صلى الله عليه وآله

باب ما يجوز قتله

٢١٦ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها : أن رسول الله

ﷺ قال : «خمس من الدواب» ^(١) «كلهن فاسق» ^(٢) ، يقتلن في الحرم :
الغراب ^(٣) ، والحذأة ، والعقرب ، والفأرة ، والكلب العقور ،

وسلم الإذخر هنا فيه ثلاثة أقوال : بالاجتهاد ، أو التفويض ، أو الوحي . واليهما أشار الشارح ، وهى احتمالات لا ينتهز على معين منها دليل ^(٤)

(١) (باب ما يجوز قتله) قال : من الدواب ، أقول : هى اسم لكل ما يدب من الحيوان ، وأخرج بعضهم منها الطير لقوله تعالى ﴿ وما من دابة فى الأرض ولا طائر يطير ﴾ والحديث هذا يرد عليه ، وكذلك عموم ﴿ وما من دابة فى الأرض ﴾ وقوله ﴿ وكأين من دابة لا تحمل رزقها ﴾ . والآية التى استدلت بها من عطف الخاص على العام

(٢) قال : كلهن فاسق ، أقول : صفة لكل ، وهو مفرد مذكر ، والضمير فى « يقتلن » عائد إلى معنى « كل » ، نظير قوله تعالى ﴿ إن كل من فى السموات والأرض إلا آتى الرحمن عبداً لقد أحصاهم ﴾ . حيث راعى اللفظ أولاً والمعنى ثانياً ، ولصاحب معنى اللبيب بحث فى ذلك

(٣) قال : الغراب ، أقول : هو المعروف ، ولكن وقع فى بعض طرق مسلم « الأبقع » ، وهو الذى فى ظهره وبطنه بياض وبه قال ابن خزيمة وجماعة حملاً للمطلق على المقيد . وقدح ابن عبد البر وابن بطال فى هذه الزيادة وقالوا : إنها لا تصح . قيل : وهو مردود باخراج مسلم لها . وقوله « والعقرب » ، هو لفظ يشمل المذكر والمؤنث ، والغالب عليها التأنيث ، ويقال عقرب وعقربة وعقرباء بمدود غير منصرف

(١) قلت : الدليل واضح فى أن ما يقوله ﷺ كله بوحي من الله تعالى ، قال تعالى ﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ فما تكلم به من أمور الشريعة فى تحريم أو تحليل وإباحة أو استثناء كله بوحي من الله تعالى لا يقوله من تلقاء نفسه

وَلِمُسْلِمٍ^(١) ، يُقْتَلُ خَمْسُ فَوَاسِقُ فِي الْحِلِّ وَالْحَرَمِ^(٢) ،

فيه مباحث : الأول المشهور في الرواية ، خمس ، بالتوين ، فواسق ، ويجوز خمس فواسق بالإضافة من غير توين^(٣) . وهذه الرواية التي ذكرها المصنف تدل على صحة المشهور^(٤) . فانه أخبر عن خمس ، بقوله ، كلهن فواسق ، وذلك يقتضي أن ينون ، خمس ، فيكون ، فواسق ، خبراً^(٥) . وبين التوين والإضافة في هذا

(١) قال ، ولمسلم ، أقول : ليس هذا لفظ مسلم ، بل لفظه ، خمس فواسق يقتلن في الحل والحرم ، والتفسيق لغة الخروج ، واختلف في وصف هذه به فقليل : لخروجها عن حكم غيرها من الحيوان من تحريم قتلها مطلقاً ، وبه جزم القرطبي ، وقيل : لخروجها من حل الأكل

(٢) قال ، الحرم ، أقول : هو بفتح الحاء والراء المهملتين وهو ما أحاط بمكة من جوانبها ، وهو محدود معروف ، روى الأزرق أن إبراهيم وضعها وجبريل يريه مواضعها ، ثم أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتحديدتها ، ثم عمر ، ثم عثمان

(٣) قوله ، ويجوز خمس فواسق بالإضافة ، أقول : ظاهره أنه دراية لا رواية ، ويحتمل رواية غير مشهورة كما قابلها بها ، وقال النووي : إنه باضافة خمس لا بتوينه

(٤) قوله ، تدل على صحة المشهورة ، أقول : وهي رواية التوصيف لا الإضافة وأما قوله ، فانه أخبر عن خمس بقوله كلها فواسق ، فليس هذا رواية المصنف بل لفظها كلهن فاسق ، ولكن المعنى الذي أراده الشارح صحيح على لفظ المصنف أيضاً . نعم هذا اللفظ الذي ذكره الشارح وقع في مسلم من هذا الوجه

(٥) قوله ، فيكون فواسق خبراً ، أقول : لانه أخبر في المشهورة عنه بالفسق فيحمل عليها غيرها . وأما قوله ، كلهن ، فهو تأكيد ، وعلى هذا جملة قوله ، يقتلن ، استتافية كأنه قيل : فماذا الحكم فيهن مع فستمن ؟

فرق دقيق في المعنى ، وذلك أن الإضافة تقتضى الحكم على خمس من الفواسق ^(١) بالقتل . وربما أشعر التخصيص بخلاف الحكم في غيرها بطريق المفهوم ^(٢) . وأما مع التنوين فانه يقتضى وصف الخمس بالفسق من جهة المعنى ، وقد يشعر بأن الحكم المرتب على ذلك - وهو القتل - معلل بما جعل وصفاً ، وهو الفسق ^(٣) . فيقتضى ذلك التعميم لكل فاسق من الدواب ، وهو ضد ما اقتضاه الأول من المفهوم . وهو التخصيص

الثاني : الجمهور على جواز قتل هذه المذكورة ^(٤) في الحديث . والحديث دليل على ذلك . وعن بعض المتقدمين أن الغراب يرمى ولا يقتل ^(٥)

(١) قوله : على خمس من الفواسق ، أقول : فالإضافة بمعنى من وكله حمل للمعنى وإلا فليس الفسق بخمس للمضاف ، وقوله : بالقتل ، يدل على أنه هو الخبر على رواية الإضافة

(٢) قوله : بطريق المفهوم ، أقول : أى بمفهوم الإضافة ، أى تختص من بين الفواسق بالقتل ، لأن المراد مفهوم العدد فانه مع الإضافة والتوصيف واحد .

(٣) قوله : معلل بما جعل وصفاً وهو الفسق الخ ، أقول : وذلك لأن الحكم معلق على وصف الفسق فيعم كل خارج من الدواب ، ولا ريب أنه ضد المفهوم الأول ، وكأنه قال : ربما أشعر ، إشارة إلى أنه قد يقال إنه من إضافة الموصوف إلى صفته كما تدل له رواية التوصيف ، فيكون الحكم في الروایتين واحداً

(٤) قوله : على قتل هذه المذكورة ، أقول : ظاهره من غير أرجحية للفعل على الترك ، وقد وقع في رواية : ليس على المحرم جناح في قتلن ، فمعرف أنه لا إثم على المحرم في قتلها في الحل ولا في الحرم ، ويؤخذ منه جواز ذلك للحلال وفي الحل بطريق الأولى ، وقد ورد في طريق عند مسلم بلفظ الأمر ، وكذا عند غيره ، ولفظه : ليقتل المحرم ، وظاهر الأمر الوجوب ، ويحتمل الندب والإباحة

(٥) قوله : وعن بعض المتقدمين أن الغراب يرمى ولا يقتل ، أقول : أخرج أحمد من حديث أبي سعيد : إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سئل عما يقتل المحرم ؟

الثالث : اختلفوا في الاقتصار على هذه الخمسة ^(١) ، أو التعدية لما هو أكثر منها بالمعنى . فقيل : بالاقتصار عليها . وهو المذكور في كتب الحنفية . ونقل غير واحد من المصنفين المخالفين لأبي حنيفة أن أبا حنيفة _____ة ألحق الذئب بها .

قال الحية والعقرب والفويسقة ويرمى الغراب ولا يقتله . والكلب العقور فقيل إنه منسوخ النهى عن قتله بحديث ابن عمر وابن عباس وأبي هريرة وعائشة ، أو يكون رمية هو الأولى والقتل جائز . قال ابن المنذر : وأباح كل من يحفظ عنه العلم قتل الغراب في الإحرام ، إلا ما يروى عن عطاء قال في محرم كسر قرن غراب : إن أدماه فعليه الجزاء . قال الخطابي : لم يتابع أحد عطاء على هذا . انتهى

(١) قوله : على هذه الخمسة ، أقول : النظر أولاً إلى مفهوم العدد فإنه يقتضى الاقتصار ، لكن قال الحافظ ابن حجر : ليس بحجة عند الأكثر ، وعلى تقدير اعتباره فيحتمل أن يكون قاله صلى الله عليه وآله وسلم أولاً ثم بين أن غير الخمس يشترك معها في الحكم ، فقد ورد في بعض طرق حديث عائشة : أربع ، وفي بعضها بلفظ : ست ، فاسقط في الأولى العقرب أخرجها مسلم ، ورواية ست أخرجها أبو عوانة فأثبتها وزاد الحية . ووقع في حديث أبي سعيد عند أبي داود زيادة : السبع العادي ، فصارت سبعة . وفي حديث أبي هريرة عند ابن خزيمة وابن المنذر ذكر : الذئب والنمر ، زيادة على الخمس المذكورة فتصير سبعة ، لكن أفاد ابن خزيمة عن الذهلي أن ذكر الذئب والنمر من تفسير الراوى للكلب العقور ، وقد وقع ذكر الذئب في حديث مرسل أخرجه ابن أبي شيبة وسعيد بن منصور وأبو داود من طريق سعيد بن المسيب عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : يقتل المحرم الحية والذئب ، ورجاله ثقات . وأخرج أحمد من طريق حجاج بن أرطاة عن وبرة عن ابن عمر : أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بقتل الذئب المحرم ، وحجاج ضعيف ، وخالفه مسعر عن وبرة فرواه موقوفاً ، فهذا جميع ما وقيت عليه في الأحاديث المرفوعة زيادة على الخمس المشهورة ، ولا يخلو شئ منها عن مقال . قلت : فهذا بالنظر إلى العدد ، وأما قوله : أو التعدية لما هو أكثر منها بالمعنى ، فراده إلحاق غيرها بها بما هو في معناها من الفسق ، ويأتى اختلافهم فيه

وعدوا ذلك من مناقضاته ^(١) ، والذين قالوا بالتعدية ^(٢) اختلفوا في المعنى الذى به التعدية ، فنقل عن بعض الشارحين أن الشافعى قال : المعنى فى جواز قتلهم كونهم بما لا يؤكل ، فكل ما لا يؤكل قتله جائز للمحرّم ، ولا فدية عليه ^(٣) . وقال مالك : المعنى فيه كونهم مؤذيات ، فكل مؤذ يجوز للمحرّم قتله ، وما لا فلا

وهذا عندى فيه نظر ^(٤) ، فإن جواز القتل غير جواز الاصطياد ، وإنما يرى الشافعى جواز الاصطياد وعدم وجوب الجزاء بالقتل لغير المأكول ، وأما جواز الإقدام على قتل ما لا يؤكل لحمه بما ليس فيه ضرر فغير هذا ، ومقتضى مذهب أبى حنيفة الذى حكيناه أنه لا يجوز اصطياد الأسد والثور ، وما فى معناهما من بقية السباع العادية ^(٥) ، والشافعية يردون هذا بظهور المعنى فى المنصوص عليه من الخمس ، وهو

(١) قوله « وعدوه من مناقضاته » ، أقول : قد يقال إنه زاده لثبوته فى النص كما عرفت

(٢) قوله « والذين قالوا بالتعدية » ، أقول : قال فى الفتح إنهم المجهور

(٣) قوله « ولا فدية عليه » ، أقول : قسم الشافعى وأصحابه الحيوان بالنسبة إلى المحرم إلى ثلاثة أقسام : قسم يستحب قتله كالخمس وما فى معناها مما يؤذى ، وقسم يجوز كسائر ما لا يؤكل لحمه وهو قسمان : ما يحصل منه نفع وضرر فيباح لما فيه من منفعة الاصطياد ، ولا يكره لما فيه من العدوان . وقسم ليس فيه نفع ولا ضرر ، فيكره قتله ولا يحرم . والقسم الثالث ما أبيح أكله ونهى عن قتله فلا يجوز ، وفيه الجزاء إذا قتله المحرم . كذا قاله الحافظ ابن حجر فى الفتح

(٤) قوله « وهذا عندى فيه نظر » ، أقول : يريد التعميم بقوله « فكل ما لا يؤكل فقتله جائز للمحرّم » ، فانه يشمل ما لا يؤكل بما ليس فيه ضرر ، وقد عرفت أنه من القسم الذى ليس فيه نفع ولا ضرر ، وعرفت أن حكمه كراهة قتله بما نقلناه قريباً

(٥) قوله « لا يجوز اصطياد الأسد والثور وما فى معناهما من السباع العادية » ، أقول : الحنفية اقتصروا على الخمس ، وزادوا الحية لثبوت الخبر ، والذئب لمشاركته للكلب فى الكلية ، وألحقوا بذلك من ابتدأ بالعدوان والأذى المركب من غيرها

الأذى الطبيعي ، والعدوان المركب في هذه الحيوانات^(١) ، والمعنى إذا ظهر في المنصوص عليه عدى القايسون إلى كل ما وجد فيه المعنى ذلك الحكم ، كما في الأشياء الستة التي في باب الربا^(٢) ، وقد وافقه أبو حنيفة على التعدية فيها ، وإن اختلف هو والشافعي في المعنى الذي يُعدَّى به

وأقول : المذكور^(٣) وهو تعليق الحكم بالألقاب ، وهو لا يقتضى مفهوماً عند الجمهور ، فالتعدية لا تنافي مقتضى اللفظ ، والمذكور هنا مفهوم عدد ، وقد قال به جماعة ، فيكون اللفظ مقتضياً للتخصيص ، وإلا بطلت فائدة التخصيص بالعدد ، وعلى هذا المعنى عول بعض مصنعي الحنفية^(٤) في التخصيص بالخمس المذكورات - أعني مفهوم العدد - وذكر غير ذلك مع هذا أيضاً

(١) قوله « وهو الأذى الطبيعي والعدوان المركب في هذه الحيوانات ، الذي تقدم عن الشافعية أن علة التعدية كونه مما لا يؤكل ، فهذا الكلام يناسب رأى مالك (٢) قوله « كما في الأشياء الستة التي في باب الربا ، أقول ستاتي منصوعة في بابيه ، ومراده هنا إلزام أبي حنيفة أن يعدى الحكم عن الخمسة إلى كل ما يشاركها في العلة كما عداه في باب الربا ، فهذا الإلزام لأبي حنيفة

(٣) قوله « وأقول : المذكور ثمة ، أقول : أى في باب الربا ، وهو تعليق الحكم ، وهو حرمة التفاضل والنساء بالألقاب ، وهى لفظ التمر والشعير والبر وما ذكر معها ، والألقاب لا مفهوم لها - أى معمول به - عند الجمهور وإن قاله بعض أهل الأصول ، فإذا عدى الحكم في باب الربا إلى غير ما ذكر في النص لم يناف معنى اللفظ المحكوم فيه ، إذ لا مفهوم له معتبر عند كثير من العلماء ، فلفظه يقتضى تخصيص الحكم به وأن لا يلحق به غيره ، وإلا لما كان لذكر العدد فائدة . وهذا بيان لعدم صحة إلزام أبي حنيفة ، فان الفرق بين الباين واضح

(٤) قوله « وعلى هذا المعنى عول بعض مصنعي الحنفية ، أقول : أى على الاستدلال بمفهوم العدد على عدم الإلحاق . قلت : إلا أنه لا يخفى أن المعروف عند الحنفية القول بنى المفاهيم ، وقول الشارح المحقق « وإلا بطلت فائدة التخصيص

واعلم أن التعدية بمعنى الأذى إلى كل مؤذ قوى ، بالإضافة إلى تصرف القايسين ،
فانه ظاهر من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق ^(١) ، وهو الخروج عن الحد ^(٢) ،

بالعدد ، هو إشارة إلى دليل القائلين بالمفاهيم فانهم قالوا : لو لم يدل تخصيص محل النطق
بالذكر على المخالفة لم يكن لتخصيصه بالذكر فائدة ، والتالى باطل فكذا المقدم ، وأما
الشرطية فلأن المفروض عدم فائدة غير التخصيص ، وأما الاستثنائية فلأنه لا يستقيم
أن يثبت تخصيص من أحاد البلغاء لغير فائدة ، فكلام الله ورسوله أجدر . واعترض
بأن حاصله إثبات لوضع التخصيص بنفى الحكم عن المسكوت عنه بما فيه من الفائدة ،
وهو باطل لأن الوضع إنما يثبت بالنقل . وأجيب عنه بأجوبة كثيرة معروفة في
الأصول ، واكتفيينا بإيضاح ما أشار اليه الشارح المحقق من دليل أهل الانبئات
والإشارة إلى رده وأن المقام مطارح أنظار الاستدلال فلا يقلد فيه الناظر

(١) قوله « من جهة الإيماء بالتعليل بالفسق » أقول : من مراتب الإيماء عند
الأصوليين ذكر وصف مناسب مع الحكم ، ومن أمثلتهم فيه أكرم العلماء وأهن
الجهال ، قال عضد الدين : وذلك لما ألف من الشارع اعتباره للناسبات ، فتغلب
المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار وجعله علة . انتهى

(٢) قوله « وهو الخروج عن الحد » أقول : أصل الفسق في اللغة الخروج ،
ومنه فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها . وقوله « ففسق عن أمر ربه » أى
خرج ، ومنه سمي الرجل فاسقاً لخروجه عن طاعة ربه ، فهو خروج مخصوص . وأما
وصف الدواب المذكورة به فليل لخروجها عن حكم غيرها من الحيوان في تحريم قتله
وقد قدمناه ، وقيل في حل أكله لقوله تعالى « أو فسقا أهل لغير الله به » وقوله
« ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق » وقيل لخروجها عن حكم غيرها
بالإيذاء والافساد وعدم الانتفاع . واعلم أن هذه التعدية التى أشار إليها المحقق قد أورد
عليها أمور : الأول أنه قد خص الكلب العقور ولو قصد ما يؤذى في الجملة لم يخص
العقور من غيره فان الكلب سبع من السباع ، والثانى أنه ذكر من الدواب والطيور
ما يأتى الناس في مواضعهم وتعم به بلوائهم بحيث لا يمكنهم الاحتراز منه في الغالب إلا

وأما لتعليل بجرمة الآكل^(١) ففيه إبطال ما دل عليه إيماء النص من التعليق بالفسق ، لأن مقتضى العلة أن يتقيد الحكم بها وجوداً وعدماً ، فإن لم يتقيد ، وثبت الحكم حيث تعدم ، بطل تأثيرها بخصوصها في الحكم ، حيث ثبت الحكم مع انتفاؤها ، وذلك بخلاف ما دل عليه النص من التعليل بها

البحث الرابع : القائلون بالتخصيص بالخسة المذكورة وما جاء معها في حديث آخر - من ذكر الحية - _____^{ة (٢)} -

بقتله كالخداة والغراب والحية والعقرب ، ومعلوم أن هذا وصف مناسب للحكم فلا يجوز إهداره عن الاعتبار وإثبات الحكم بدونه إلا بنص آخر ، الثالث أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : والسبع العادي ، كما رواه أحمد وأبو داود والترمذي وقال حسن ، ولا يجوز أن يكون العدوان صفة لازمة بل يجب أن يكون المراد به السبع الذي يعتدى والسبع إذا اعتدى كما قال : الكلب العقور ، فيكون نوعاً من الكلاب خاصاً ، فكذلك يجب هنا أن يراد نوع من السباع خاص لوجوه : أحدها أنه لو كان المراد به العدوان الذي في طباع السباع وهو كونه يفترس غيره من الحيوان لكانت جميع السباع عادة بهذا الاعتبار فتضيع الصفة هنا ، ولا يصح أن يحمل على التأكيد لأن الأصل في الصفة التقييد لا سيما وهو لم يذكر ذلك في الحية والعقرب مع أن العدوان صفة لازمة لهما ، فلم أنه أراد صفة تخص بعض السباع . الثاني أن الأصل في الصفات أن تكون لتمييز الموصوف تما شاركة في الاسم ، وتقيد الحكم بها ، وهنا قال : السبع العادي . فوجب أن يكون الوصف تقييداً للسبع وإخراجاً للسبع الذي ليس بعاد ، وإرادة عدوان لازم مخالف للأصل ، ثم ذلك العدوان اللازم معلوم من قوله : سبع ، وبهذه الوجوه يبعد إلحاق غير المنصوص عليه بها لصفة الأذية

(١) قوله : وأما التعليل بجرمة الآكل ، أقول : كما قاله الشافعي فإنه يبطل العلة المنصوصة الثابتة بإيماء النص ، وحاصله أنه أثر العلة الغير المنصوصة على المنصوصة وهو خلاف النص

(٢) قوله : من ذكر الحية ، أقول : وغيرها مما ذكرناه

وفوا بمقتضى مفهوم العدد ، والقائلون بالتعددية إلى غيرها ^(١) يحتاجون إلى ذكر السبب في تخصيص المذكورات بالذكر ، وقال من علل بالأذى : إنما مُخَصِّصَت بالذكر لئنه بها على ما في معناها ، وأنواع الأذى مختلف فيها ، فيكون ذكر كل نوع منها منهاً على جواز قتل ما فيه ذلك النوع ، فبه بالحية والعقرب على ما يشاركما في الأذى باللَّسَّع ، كالبرغوث مثلاً عند بعضهم ، ونبه بالفأرة على ما أذاه بالنقب والتقريض ، كابن عرس ^(٢) ، ونبه بالغراب والحدأة على ما أذاه بالاختطاف كالصقر والباز ، ونبه بالكلب العقور على كل عاد بالعقر والافتراس بطبعه ، كالأسد والفهد والنمر ^(٣)

(١) قوله : والقائلون بالتعددية إلى غيرها ، أقول : أى غير المنصوصة ، وهم فريقان : منهم من عدى بعدم الأكل ومنهم من عدى بالأذى ، وكل فريق يحتاج إلى العذر عن ذكر العدد المنصوص ، والعذر هو بيان وجه الحكمة في ذكره صلى الله عليه وآله وسلم لذلك لئلا تبطل فائدة ذكره حيث لا اعتبار بمفهومه كما عرفت ، فاعتذر المحدث بالأذى بأنه صلى الله عليه وآله وسلم خصها بالذكر تنبيهاً على ما في معناها فكان لذكر العدد فائدة ثابتة ولا يلاحظ مفهومه

(٢) قوله : كابن عرس ، أقول : بكسر العين المهملة وسكون الراء آخره سين مهملة ، قال في القاموس : ابن عرس دويبة أشتَرَ أَصْلَمَ أسك . انتهى

(٣) قوله : كالأسد والفهد والنمر ، أقول : قد ظهر وجه الحكمة في تخصيص المذكورات بالذكر ، وكون كل لفظ منه به على غيره مما في معناه ، فكل واحد فائدة جليلة ، إلا أنه لا ينبغي أن الكلام في العذر عن مفهوم العدد لا عن تخصيص المذكورات فانه بقي بعد هذا العذر لا فائدة تحت ذكره ، ولعله يقال : الفائدة في ذكره أن أنواع الأذى خمس ^(٤) هي ثابتة بكل فرد من المذكورات عليه ، فمفهومه مراد في أنواع الأذى ، وتخصيص كل فرد مما ذكر لما فيه من التنبيه على نوعها ، فاذا التحقّق أنه قد عمل بمفهوم العدد ، وإنما صرف إلى أنواع الأذى

(١) قلت : وهى الافتراس والنهش والإفساد والخطف والدلالة على السوء

وأما من قال بالتعدية إلى كل ما لا يؤكل ^(١) فقد أحالوا التخصيص في الذكر بهذه الخمسة على الغالب ، فانها الملابس للناس والمخالطات في الدور ، بحيث يعم أذاها ، فكان ذلك سبباً للتخصيص ، والتخصيص لأجل الغلبة إذا وقع لم يكن له مفهوم على ما عرف في الأصول ، إلا أن خصومهم جعلوا هذا المعنى معترضاً عليهم في تعدية الحكم إلى بقية السباع المؤذية

وتقريره : أن إلحاق المسكوت بالمنطوق قياساً شرطه مساواة الفرع للأصل أو رجحانه . أما إذا انفرد الأصل ^(٢) بزيادة يمكن أن تعتبر ، فلا إلحاق . ولما كانت هذه الأشياء عامة الأذى - كما ذكرتم - ناسب أن يكون ذلك سبباً لإباحة قتلها لعموم ضررها ، وهذا المعنى معدوم فيها لا يعم ضرره مما لا يخالط في المنازل . فلا تدعو الحاجة إلى إباحة قتله ، كما دعت إلى إباحة قتل ما يخالط من المؤذيات ، فلا يلحق به وأجاب الأولون عن هذا بوجهين : أحدهما : أن الكلب العقور نادر ، وقد أبيح قتله

(١) قوله : إلى كل ما لا يؤكل ، أقول : حاصل عذرهم عن تخصيص ما ذكر بها غالبية في البلوى بها كما أشرنا إليه آنفاً ، فذكرها للغلبة ، والتخصيص لأجلها لا مفهوم له كما ذكروه في قوله تعالى ﴿وربائبكم اللاتي في حجوركم﴾ وأنه لا مفهوم له لأنه غالب بقاء الربائب في حجور أزواج الأمهات ، فالمراد الغالب خمس فواسق تعم بها البلوى ، إلا أنه لا يعزب عنك أن هذا الوجه الذي جعلوه عذراً هو الوجه الذي سبق آنفاً ، إلا أنه لا يكون معه إلحاق ، وهو الذي أشار إليه الشارح المحقق بقوله : إلا أن خصومهم الخ ،

(٢) قوله : انفرد الأصل ، أقول : وهي الخمس المذكورة وما لحقه النص بها ، والزيادة التي انفرد بها الأصل هي عموم البلوى بها دون غيرها

(٣) قوله : وقد أبيح قتله ، أقول : هذا نقض لقولهم إن الخمس هي الملابس للناس والمخالطات لهم في دورهم ، قالوا : الكلب العقور من الخمس ووجوده في الدور والملاسة نادر ، وقد أبيح قتله ، فانتقض ما زعموه من أن وجه ذكرها عموم البلوى بها

والثاني : معارضة الندرة ^(١) في غير هذه الأشياء بزيادة قوة الضرر . ألا ترى أن تأثير الفأرة بالنقب - مثلاً - والحدأة بخطف شيء - يسير لا يساوى ما في الأسد والفهد من إتلاف الأنفس ؟ فكان إباحة القتل أولى

البحث الخامس : اختلفوا في الكلب العقور . فقيل : هو الإنسي المتخذ . وقيل : هو كل ما يعدو ، كالأسد والثور . واستدل هؤلاء بأن الرسول ﷺ لما دعا على عتبة ابن أبي لهب ^(٢) ، بأن يسلط الله عليه كلباً من كلابه ، افترسه السبع ، فدل على تسميته بالكلب . ورجح الأولون قولهم بأن إطلاق اسم الكلب على غير الإنسي المتخذ

(١) قوله « معارضة الندرة » أقول : قد زعم المعتذر بكثرة الملايصة للناس والمخالطة في الخس وندرة ذلك في غيرها فخصت بالذكر لذلك دون ما هو نادر الملايصة والمخالطة ، فعارضهم المعدون بعدم حل الأكل بأنه قد وجد في النادر من قوة الضرر ما هو أولى برفعه من ضرر المخالطات كالأسد والفهد فاتها تلف النفوس ، بخلاف الحدأة والفأرة فإن ضررها يسير بالنسبة إلى ما ذكرنا . واعلم أنه يضعف التعدية بعدم الأكل أنه لو أراد الله صلى الله عليه وآله وسلم لقال يقتل كل ما لا يؤكل ، فقد أوتي صلى الله عليه وآله وسلم جوامع الكلم كما قال « كل ذى ناب من السباع حرام » ، ولم يعد أنواعاً منها ، ولأنه لو أراد ذلك لما وصف الكلب بالعقور ، لأن كل كلب حرام لا يؤكل

(٢) قوله « دعا على عتبة بن أبي لهب » أقول : أخرجه الحاكم من طريق أبي نوفل بن أبي عقرب عن أبيه ^(١) قال الحافظ ابن حجر إنه حديث حسن ، وقصة دعائه صلى الله عليه وآله وسلم معروفة في كتب السير وغيرها ، وأنه عدا عليه الأسد في سفر كان فيه سبع سبعة نفر فعدا عليه من بينهم فقتله ، وهي من معجزاته صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قلت : كان عتبة بن أبي لهب شديد الأذية والتكذيب للرسول ﷺ فدعا عليه الرسول ﷺ بأن يسلط الله عليه كلباً من كلابه فأكله الأسد في سفره سافرهما

خلاف العرف^(١) . واللفظة إذا نقلها أهل العرف إلى معنى ، كان حملها عليه أولى من حملها على المعنى اللغوي

البحث السادس : اختلفوا في صغار هذه الأشياء^(٢) . وهي عند المالكية منقسمة . فأما صغار الغراب والحدأة ففي قتلها قولان لم . والمشهور القتل . ودليلهم عموم الحديث في قوله « الغراب والحدأة » ، وأما من منع القتل للصغار فاعتبر الصفة التي علل بها القتل ، وهي « الفسق » ، على ما شهد به إيماء اللفظ . وهذا الفسق معدوم في الصغار حقيقة . والحكم يزول بزوال علته . وأما صغار الكلاب ففيها قولان لم أيضاً . وأما صغار غير ذلك من المستثنيات المذكورة في الحديث فتقتل . وظاهر اللفظ والإطلاق يقتضي أن تدخل الصغار لانطلاق لفظ « الغراب والحدأة » ، وغيرهما عليها . وأما الكلب العقور فإنه أبيع قتله بصفة تنقيد الإباحة بها ليست موجودة

(١) قوله « خلاف العرف » ، أقول : أى عرف اللغة ، وحاصله تسليم أنه كان في أصل اللغة يعم ما يعدو ، لكنه سار في عرفها خاصاً بهذا النوع ، والحقيقة العرفية مقدمة لأنها المتبادرة عند الإطلاق ، وروى سعيد بن منصور بإسناد حسن عن أبي هريرة قال « الكلب العقور الأسد » ، وعن سفيان عن زيد بن أسلم أنهم سألوه عن الكلب العقور قال « وأى كلب أعقر من الحية » ، وقال زفر « المراد بالكلب العقور هنا الذئب خاصة » ، وقال مالك في الموطأ « ما عقر الناس وعدا عليهم وأخافهم مثل الأسد والفهد والذئب هو العقور » ، وكذا نقله أبو عبيد عن سفيان وهو قول الجمهور . وقال أبو حنيفة : المراد بالكلب هنا الكلب خاصة ، ولا يلحق به في هذا الحكم سوى الذئب

(٢) قوله « اختلفوا في صغار هذه الأشياء » ، أقول : هذا مبني على أن المراد التي تحقق اتصافها بالفسق ، لا أن المراد التي من شأنها ذلك ولو بالقوة . وفي فتح الباري قال الخطابي : وعند المالكية اختلاف في الغراب والحدأة هل يتقيد جواز قتلها بأن يتدنا بالأذى ، وهل يختص ذلك بكبارها ؟ والمشهور عنهم كما قال ابن عباس لا فرق وفاقاً للجمهور

في الصغير ، ولا هي معلومة الوجود في حالة الكبر على تقدير البقاء ، بخلاف غيره فإنه عند الكبر ينتهي بطبعه إلى الأذى قطعاً

البحث السابع : استدلل به على أنه يقتل في الحرم من لجأ إلى الحرم بعد قتله لغيره مثلاً ، على ما هو مذهب الشافعي . وعلل ذلك بأن إباحة قتل هذه الأشياء في الحرم معلل بالفسق والعدوان ، فيعم الحكم بعموم العلة . والقاتل عدواناً فاسق بعدوانه ، فتوجد العلة في قتله ، فيقتل بالأولى لأنه مكلف . وهذه الفواسق فسقها طبعى . ولا تكليف عليها . والمكلف إذا ارتكب الفسق هاتك لحمة نفسه . فهو أولى بإقامة مقتضى الفسق عليه . وهذا عندى ليس بالهين ^(١) ، وفيه غور ، فليتب به له . والله أعلم

* * *

باب دخول مكة وغيره ^(٢)

٢١٧ - الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن رسول الله ﷺ دَخَلَ مَكَّةَ عَامَ الْفَتْحِ ، وَعَلَى رَأْسِهِ الْمِغْفَرُ » ^(٣) ، فَلَمَّا نَزَعَهُ جَاءَهُ

(١) قوله « وهذا عندى ليس بالهين ، أقول : يريد أن الاستدلال بذلك قوى ، ولكن « فيه غور ، وهو بفتح الغين المعجمة وسكون الواو فراء وهو الدخول في الشيء ، وله معان أخر ، وكان المراد للأذهان في هذا الاستدلال دخول ، وكأنه أراد أنه قد يفرق بأن هذه الفواسق مرتقب أذاها كائن في طبعها ليس لها وازع عنه ، بخلاف القاتل عمداً عدواناً فإنه ليس هذا من طبعه ، والذي وقع منه لا يرتقب عوده إليه فله وازع من العقل والشرع ، وإلا لزم أن يباح قتل من لم يقتل من بنى آدم فلا يتم ذلك الدليل

(٢) (باب دخول مكة) قال « وغيره ، أقول : أى من تقبيل الحجر الأسود ، والرمل في الطواف ، والتماس الركن اليماني

(٣) قال « المغفر ، أقول : بكسر الميم وسكون الغين المعجمة وفتح الفاء هو زرد ينسج من درع الحديد على مقدار الرأس يلبس تحت القلنسوة

رَجُلٌ فَقَالَ : ابْنُ خَطْلٍ مُتَمَلِّقٌ بِأَسْتَارِ الْكَعْبَةِ . فَقَالَ : اقْتُلُوهُ .

ثبت من قول ابن شهاب في رواية مالك : « أن النبي ﷺ لم يكن محرماً ذلك اليوم ، وظاهر كون « المغفر » على رأسه ﷺ يقتضي ذلك . ولكنه يحتمل أن يكون لعذر (١) . وأخذ من هذا أن المريد لدخول مكة إذا كان محارباً يباح له دخولها بغير إحرام (٢) ، لحاجة المحارب إلى التستر بما يقيه و وقع السلاح

و « ابن خطل » بفتح الحاء والطاء اسمه عبد العزى (٣) . وإباحة النبي ﷺ اقتله قد يتمسك به في مسألة إباحة قتل المرتضى إلى الحرم

ويجاب عنه بأن ذلك محمول على الخصوصية (٤) التي دل عليها قوله عليه السلام « ولم تحل لأحد قبلي . ولا تحل لأحد بعدى . وإنما أحلت لي ساعة من نهار ،

* * *

(١) قوله « ولكنه يحتمل أن يكون لعذر » أقول : هذا الاحتمال يدفعه تصريح جابر وطاوس والزهرى بأنه غير محرم ، وفي صحيح ابن حبان « لم يدخل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مكة غير محرم إلا ذلك اليوم » قلت : ومعلوم أنه لو أحرم لأحرم من الميقات ذى الحليفة ، ولو فعله لملاخني على من معه ، ولكان نقله متوتراً ، ولا حرم أصحابه

(٢) قوله « يباح له دخولها بغير إحرام » أقول : بناء على قول من أجاز محاربة البغاة إذا امتنعوا بها ، وتقدم الكلام فيه

(٣) قوله « اسمه عبد العزى » أقول : وفي القاموس قال اسمه عبد الله ، وإنما أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقتله لأنه كان يهجو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) قوله « على الخصوصية » أقول : فقتل ابن خطل كان في تلك الساعة ، وقد تقدم أنها من أول اليوم إلى العصر

٢١٨ - الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ دخل مكة من كداء ، من الثنية العليا ^(١) التي بالبطحاء ، وخرج من الثنية السفلى ،

« كداء ، بفتح الكاف والمد . و« الثنية السفلى ، المعروف فيها ، كدى ، بضم الكاف والقصر ^(٢) . وثم موضع آخر يقال له ، كدى ، بضم الكاف وفتح الدال وتشديد الياء ، وليس هو السفلى على المعروف . و« الثنية ، طريق بين الجبلين ^(٣) ، والمشهور : استحباب الدخول من كداء ، وإن لم تكن طريق الداخل

(١) (الحديث الثاني) قوله « من الثنية العليا ، أقول : بفتح المثلثة وكسر النون بعدها تحتانية مثانة ثقيلة ، المراد بها هنا العقبة التي ينزل منها من المعلاة على مقابر أهل مكة من جهة عرفة ويقال لها الحجون بجاء مهملة وجيم ، وكانت صعبة المرقى فسهلها معاوية ثم عبد الملك ثم المهدي على ما ذكره الأزرقى ، قال فى الفتح : ثم سهل فى عصرنا هذا سنة إحدى وعشر وثمانمائة موضع ، ثم سهلت كلها فى زمن سلطان مصر الملك المؤيد فى حدود العشرين وثمانمائة ^(١)

(٢) قوله « كدى بضم القاف والقصر ، أقول : ومن ثمة يقول أهل مكة « افتح وادخل وضم واخرج ، وفى القاموس : كداء كساء اسم لعرفات أو جبل بأعلى مكة ودخل النبي صلى الله عليه وآله وسلم مكة منه ، وكسمى جبل بأسفلها وخرج منه ، وجبل آخر بقرب عرفة ، وكقرى جبل بمسافة مكة على طريق اليمن ، وكدى منقوصة ثنية الطائف . وغلط المتأخرون فى هذا التفصيل واختلفوا فيه على أكثر من ثلاثين قولاً . انتهى

(٣) قوله « طريق بين الجبلين ، أقول : كل عقبة فى جبل أو طريق عال فيه

(١) قلت : ثم سهلت فى عام ألف وثمانمائة وخمس وستين وذلك فى عهد الملك عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل فصارت لا ترتفع عن أرض الوادى إلا قليلاً ، وصارت طريقاً عاماً للسيارات

إلى مكة ، فيخرج إليها . وقيل : إنما دخل النبي ﷺ منها لأنها على طريقه . فلا يستحب لمن ليست على طريقه . وفيه نظر (١)

٢١٩ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال
« دَخَلَ رسول الله ﷺ الْبَيْتَ ، وَأَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ وَبِلَالٌ وَعُثْمَانُ بْنُ طَلْحَةَ ،
فَأَغْلَقُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ . فَلَمَّا فَتَحُوا كُنْتُ أَوَّلَ مَنْ وَجَعَ . فَلَقِيتُ بِلَالاً ،

يسمى ثنية كما في الفتح ، واختلفوا في المعنى الذي لأجله خالف صلى الله عليه وآله وسلم بين طريقه فتيل ليتبرك به كل من في طريقه ، وذكر غير ذلك مما سلف ذكره في مخالفته صلى الله عليه وآله وسلم بين طريقه في العيد . وقيل : الحكمة فيه المناسبة بجهة العلو عند الدخول لما فيه من تعظيم المسكان ، وعكسه الإشارة إلى فراقه ، وقيل لأن إبراهيم عليه السلام لما دخل مكة دخل منها ، وقيل لأنه صلى الله عليه وآله وسلم خرج منها كما في الهجرة فأراد أن يدخلها ظاهراً عالياً ، وقيل لأن من جاء في تلك الجهة كان مستقبلاً للبیت ، ويحتمل أن يكون ذلك لكونه صلى الله عليه وآله وسلم دخل منها يوم الفتح فاستمر على ذلك ، والسبب في ذلك قول أبي سفيان ابن حرب للعباس : لا أسلم حتى أرى الخيل تطلع من كدى ، فقلت : ما هذا ؟ قال : شيء طلع في قلبي وإن الله لا يطلع الخيل هنالك ؟ وأنه قال العباس : فذكرت أبا سفيان بذلك لما دخل . وللبيهقي من حديث ابن عمر قال : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأبي بكر : كيف قال حسان ؟ فأنشده :

عدمت بنيتي إن لم تروها تثير النقع مطلعها كداه

فتبسم صلى الله عليه وآله وسلم وقال : ادخلوا من حيث قال حسان

(١) قوله « وفيه نظر ، أقول : كأنه يريد أن إتيانه صلى الله عليه وسلم منها وتكرر دخوله والخروج من غيرها دليل على استحباب ذلك ، سيما وهو مستقبل الكعبة به ، وهذا يفيد الاستحباب

فَسَأَلْتُهُ : هَلْ صَلَّى فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ؟ قَالَ : نَعَمْ ، بَيْنَ الْعَمُودَيْنِ الْيَمَانِيِّينَ ،
فيه أمران . أحدهما : قبول خبر الواحد . وهو فرد من أفراد لا تحصى كما
قدمناه . وفيه جواز الصلاة في الكعبة . وقد اختلف في ذلك . ومالك فرق بين
الفرض والنفل . فكره الفرض أو منعه . وخفف في النفل . لأنه مظنة التخفيف في
الشروط

وفي الحديث دليل أيضاً على جواز الصلاة بين الأساطين والأعمدة ^(١) ، وإن
كان يحتمل أن يكون صلى في الجهة التي بينهما ، وإن لم يكن مسامتهما حقيقة ^(٢) .
وقد وردت في ذلك كراهة _____ة ^(٣) .

(١) (الحديث الثالث) عن عبد الله بن عمر الخ قوله « بين الأساطين والأعمدة »
أقول : بوب البخارى في صحيحه « باب الصلاة بين السوارى في غير جماعة » واستدل
بهذا الحديث . قال في الفتح : إنما قيد بغير الجماعة لأن ذلك يقطع الصفوف ، وتسوية
الصفوف في الجماعة مطلوب . وقال الرافعى في شرح المسند : احتج الشافعى بهذا
الحديث - أى حديث ابن عمر عن بلال - على أنه لا بأس بالصلاة بين الساريتين إذا لم
يكن في جماعة ، وأشار إلى أن الأولى للمنفرد أن يصلى إلى السارية ، ومع هذه
الأولية فلا كراهة في الوقوف بينهما أى للمنفرد ، وتعقبه الحافظ فقال : في كلامه
نظر ، لورود النهى الخاص عن الصلاة بين السوارى كما رواه الحاكم من حديث أنس
باسناد صحيح ، قال المحب الطبرى : كره قوم الصف بين السوارى للنهى الوارد عن ذلك ،
ومحل الكراهة عند عدم الضيق ، والحكمة فيه إما لانقطاع الصف وإلا لأنه موضع
النعال انتهى . وقال القرطبى : روى في سبب كراهة ذلك أنه صلى الجن المؤمنين . انتهى
(٢) قوله « إن لم يكن في مسامتهما حقيقة » أقول : يبعد هذا ما وقع عند البخارى
« جعل عموداً عن يساره وعموداً عن يمينه وثلاثة أعمدة وراءه » ، وقد وقع اختلاف
في عدد الأعمدة لاجابة لنا بالكلام عليه ، وإنما الذى وقع في الروايات كلها أنه
صلى الله عليه وآله وسلم صلى بينها لا على سمتها
(٣) قوله « فقد وردت في ذلك كراهة » أقول : أى رواية دالة على الكراهة .

فإن لم يصح سندها قدم هذا الحديث وعمل بحقيقة قوله « بين العمودين » ، وإن صح سندها ^(١) أول بما ذكرناه : أنه صلى في سمت ما بينهما . وإن كانت آثاراً فقط قدم المسند عليها

* * *

٢٢٠ — الحديث الرابع : عن عمر رضى الله عنه « أنه جاء إلى الحجر الأسود فقبله وقال : إني لأعلم أنك حجر ، لا تضر ولا تنفع ، ولولا أني رأيت النبي ﷺ يقبلك ما قبلتك » ،

فيه دليل على استحباب تقبيل الحجر الأسود . وقول عمر هذا الكلام في ابتداء تقبيله ليعين أنه فعل ذلك اتباعاً ، وليزيل بذلك الوم الذي كان ترتب في أذهان الناس من أيام الجاهلية ، ويحقق عدم الانتفاع بالاحجار من حيث هي ^(٢) ، كما كانت الجاهلية تعتقد في الأصنام

* * *

وهو الحديث الذي قدمنا قريباً أنه أخرجه الحاكم ووصف إسناده بالصحة الحافظ ابن حجر ، وبعد . محته فيحمل على الكراهة في الجماعة لا في الفرادى ، وصلاته صلى الله عليه وآله وسلم كانت في الكعبة فرادى ، والبخارى قيد الجواز بغير الجماعة كأنه للجمع بين الحديثين ، ورأيت الحديث في المستدرک للحاكم . ولفظه بعد سياق إسناده عن عبد الحميد بن محمود قال « صليت خلف أمير من الأمراء فاضطربنا الناس فضلينا بين ساريتين ، فلما صلينا قال أنس بن مالك : كنا نتق هذا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الحاكم هذا حديث صحيح ، ولم يخرجاه انتهى . وحينئذ فلا يتم الجمع بما قاله البخارى ، فإن هذا قاله أنس في صلاة الجماعة مع الضرورة أيضاً

(١) قوله « فإن صح سندها » أقول : أى رواية إفادة الكراهة ، وقد صح كما

سمعت ، وفى العمل على حقيقة ما بين العمودين الجمع بما ذكرناه

(٢) (الحديث الرابع) قوله « من حيث هي هي » ، أقول : أى من حيث

٢٢١ - الحديث الخامس : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال
 « لما قَدِمَ رَسولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ مَكَّةَ ، فَقَالَ الْمُشْرِكُونَ : إِنَّهُ يَقْدَمُ عَلَيْنَا قَوْمٌ وَهَنَتُهُمْ حَتَّى يَثْرِبَ ^(١) . فَأَمَرَهُمُ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يَرْمُلُوا ^(٢) الْأَشْوَاطَ
 الثَّلَاثَةَ ، وَأَنْ يَمْشُوا مَا بَيْنَ الرَّكْنَيْنِ ، وَلَمْ يَمْنَعْنَهُمْ أَنْ يَرْمُلُوا الْأَشْوَاطَ
 كُلَّهَا : إِلَّا الْإِبْقَاءَ عَلَيْهِمْ ،

الحجرية لا إذا كان لأمر شرعه فيها كما هنا ، فانه قد أخرج الحاكم قول عمر رضى الله
 عنه فى المستدرك وأنه قال له على بن أبى طالب رضى الله عنه : بلى يا أمير المؤمنين
 إنه يضر وينفع ، قال : بلى ؟ قال بكتاب الله تعالى ، قال وأين ذلك من كتاب الله ؟
 قال قال الله تعالى ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنَى آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى
 أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى ﴾ خلق الله آدم ومسح على ظهره فقرره بأنه الرب
 وأنهم العبيد ، وأخذ عهودهم ومواثيقهم وكتب ذلك فى رق ، وكان لهذا الحجر عينا
 ولسان ، فقال له افتح ففتح فاه فألقمه ذلك الرق فقال : أشهد لمن وافتك بالموافاة يوم
 القيامة ، وإنى أشهد لسمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول « يؤتى يوم
 القيامة بالحجر الأسود وله لسان ذلق يشهد لمن استلبه بالتوحيد ، فهو يا أمير المؤمنين
 يضر وينفع ، فقال عمر : أعوذ بالله أن أعيش فى قوم لست فيهم يا أبا
 الحسن ^(١) انتهى

(١) (الحديث الخامس) قال : وهنتهم حتى يثرِب ، أقول : أى أضعفتهم
 وأرقتهم ، قال القراء يقال : وهنه الله وأوهنه

(٢) قال : أن يرملوا ، أقول : بضم الميم ، قال القاضى عياض : الرمل شدة
 الحركة فى المشى ، قال الجوهري : هو كالوثب الخفيف ، قال : والرمل مشروع خلافا

(١) قلت : الحديث ضعيف جداً ، لأن فى إسناده مجهولين ، وفيه نكارة ، وعده
 بعضهم فى الموضوعات لأنه من رواية الحارث الأعور

قيل : إن هذا القدوم لم يكن في الحجة ، وإنما كان في عمرة القضاء ^(١) . فأخذ من هذا أنه نسخ منه عدم الرمل فيما بين الركنين . فإنه ثبت أن النبي ﷺ رمل من الحجر إلى الحجر ^(٢) ، وذكر أنه كان في الحج فيكون متأخراً ، فيقدم على المتقدم

وفيه دليل على استحباب الرمل ^(٣) . والأكثر على استحبابه مطلقاً في طواف القدوم ^(٤) في زمن النبي ﷺ وبعده . وإن كانت العلة التي ذكرها ابن عباس قد

لمن لا يراه ، فإن بعض الصحابة قال المشي أفضل . واختلف عندنا في وجوب الدم على من تركه ، واختلف في إعادة الطواف لمن تركه إذا كان بالقرب

(١) قوله « قيل إن هذا القدوم كان في عمرة القضاء » أقول : هو متفق على هذا فلا أدري لم عبر المحقق بـ « قيل » ، وقوله « إنه نسخ منه عدم الرمل فيما بين الركنين » يريد أنه لم يرمل بينهما في عمرة القضاء وهو أول شرعية الرمل ، ورمل بينهما في طواف الحج عند أن قدم فنسخ العدم الذي كان ، وتسميته نسخاً تسامح لأنه ابتداء تشريع في ذلك ، ويأتي بيان حكمة عدم رمله بين الركنين في عمرة القضاء

(٢) قوله « رمل من الحجر إلى الحجر » أقول : هذا هو لفظ رواية مسلم ، قال القاضي عياض : هذا سنة الرمل عند العلماء أن يكون في جميع الثلاثة الأشواط ، وهو نص في هذا الحديث

(٣) قوله « على استحباب الرمل » أقول : وأما ما في مسلم أنه قيل لابن عباس رضي الله عنهما إن قوما يزعمون أنه سنة ، قال كذبوا وصدقوا ، يعني صدقوا في أنه مشروع وكذبوا في أنه سنة

(٤) قوله « في طواف القدوم » أقول : لا في غيره من الطوافات ، وفي مسلم كان ذلك إذا طاف الطواف الأول ، قال القاضي : هذا بيان في هذه السنة وأن ذلك إنما هو إذا كان في طواف الورد . وليس في غيره من طواف الحج رمل ، ويلزم في طواف العمرة لأنه مقام طواف القديم وغيره ، ولا رمل على النساء في طواف ولا سعى ، ويلزم أهل مكة وغيرهم إلا شيء روى عن ابن عمر في سقوطه عن المسكين

زالت . فيكون استجابته في ذلك الوقت لتلك العلة ، وفيما بعد ذلك تأسيساً ^(١) واقتداءً بما فعل في زمن الرسول ﷺ . وفي ذلك من الحكمة تذكر الوقائع الماضية للسلف الكرام ، وفي طيِّ تذكرها مصالح دينية . إذ يتبين في أثناء كثير منها ما كانوا عليه من امثال أمر الله تعالى ، والمبادرة إليه ، وبذل النفس في ذلك . وبهذه النكتة ^(٢) يظهر لك أن كثيراً من الأعمال التي وقعت في الحج ، ويقال فيها « إنها تعبد ، ليست كما قيل . ألا ترى أنا إذا فعلناها وتذكرنا أسبابها حصل لنا من ذلك تعظيم الأولين ، وما كانوا عليه من احتمال المشاق في امثال أمر الله ، فكان هذا التذكير باعثاً لنا على مثل ذلك ، ومقرراً في أنفسنا تعظيم الأولين . وذلك معنى معقول

مثاله السعي بين الصفا والمروة ، إذا فعلناه وتذكرنا أن سببه قصة هاجر مع ابنها ، وترك الخليل لهما في ذلك المكان الموحش منفردين منقطعي أسباب الحياة بالكلية ^(٣) ،

انتهى . قلت : ولا خفاء في أنه ليس في العمرة طواف قدوم ، بل هو طواف العمرة ، ولا يتصور طواف القدوم إلا في حق الحاج افراداً ^(٤)

(١) قوله « تأسيساً ، أقول : أي اقتداءً بفعله صلى الله عليه وآله وسلم ، لأن علة الرمل كانت إغاضة المشركين في عمرة القضاء ، وأما في حجة الوداع فإنه لم يبق بمكة مشرك ، قال الطبري : قد ثبت أن الشارع رمل ولا مشرك يومئذ بمكة ، فعلم أنه من مناسك الحج ، إلا أن تاركه ليس تاركاً لعمل بل لهيئة مخصوصة كرفع الصوت بالتلبية ، فمن لم يخافضه صوته لم يكن تاركاً للتلبية بل لصفتها فلا شيء عليه

(٢) قوله « وبهذه النكتة ، أقول : أي بذكر الوقائع المشتملة على المصالح الدينية يظهر أن كثيراً من أعمال الحج التي ادعى أنها تعبدية لا يعرف حكمها ليس كذلك ، بل بعضها أو كثير منها يظهر وجه حكمته

(٣) قوله « قصة هاجر مع ابنها وترك الخليل لهما في ذلك المكان الخ ، أقول :

(١) قلت : بل هنا طواف قدوم لغير من يحج مفرداً كالأقارب فإنه يطوف للقدوم وهو مخير في السعي بعده وتأجيله إلى ما بعد عرفة ، والمتمتع إذا طاف للعمرة كفاه عن طواف القدوم ، وكذا المعتمر

مع ما أظهره الله تعالى لهما من الكرامة والآية في إخراج الماء لهما - كان في ذلك مصالح عظيمة ، أى في التذكر لتلك الحال . وكذلك رعى الجار ، إذا فعلناه ، وتذكروا أن

أى من الماء والطعام ، وهذا إشارة إلى قصة الخليل عليه السلام وما أمره الله تعالى به من ذلك ، وهى ما أخرجه أحمد وعبد بن حميد والبخارى وابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهم عن سعيد بن جبير أنه قال : سلوني يا معشر الشباب فإني قد أوشكت أن أذهب من بين أظهركم . ثم ذكروا قصة وفي أثنائها عن ابن عباس أن إبراهيم جاء بهاجر وابنها إسماعيل وهى ترضعه حتى وضعهما عند البيت عند دوحة فوق زمزم فى أعلى المسجد . وليس بمكة يومئذ أحد وليس فيها ماء فوضعها هنالك ، ووضع عندهما جراباً من تمر وسقاء فيه ماء ثم قفى إبراهيم منطلقاً ، فتبعته أم إسماعيل فقالت : يا إبراهيم أين تذهب وتتركنا بهذا الوادى الذى ليس فيه إنس ولا شيء ؟ فقالت له ذلك مراراً ، فجعل لا يلتفت إليها ، قالت له : الله أمرك بهذا ؟ قال : نعم . قالت : إذن لا يضيعنا . فرجعت . فانطلق إبراهيم حتى إذا كان عند الثنية^(١) حيث لا يرونه استقبل وجهه البيت ثم دعا هؤلاء الدعوات ورفع يديه قال ﴿ رب إنى أسكنت من ذريقى بوادٍ غير ذى زرع عند بيتك المحرم ربنا ليقيموا الصلاة فاجعل أفئدة من الناس تهوى إليهم وارزقهم من الثمرات لعلهم يشكرون ﴾ . وجعلت أم إسماعيل ترضع إسماعيل وتشرب من ذلك حتى إذا نفذ ما فى السقاء عطشت وعطش ابنها ، وجعلت تنظر إليه يتلوى - أو قال يتلبط - فانطلقت كراهية أن تنظر إليه فوجدت الصفا أقرب جبل فى الأرض يليها ، فقامت عليه ثم استقبلت الوادى تنظر هل ترى من أحد ؟ فلم تر أحداً ، فهبطت من الصفا حتى إذا بلغت الوادى رفعت طرف درعها ، ثم سعت سعى الإنسان المجهود ، حتى إذا جاوزت الوادى سعى سابع مرات ، ثم أنت المروءة فقامت عليها تنظر هل ترى أحداً ؟ فلم تر أحداً ، ففعلت ذلك سبع مرات ، قال ابن عباس : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : فلذلك سعى الناس بينهما . فلما أشرفت على المروة سمعت صوتاً فقالت : صه . تريد نفسها ثم سمعت فسمعت أيضاً فقالت : قد

(١) قلت : هى ثنية المدعى المعروفة الآن بمقرأ الغامخة

سببه رمى إبليس بالجار في هذه المواضع ^(١) عند إرادة الخليل ذبح ولده حصل من ذلك مصالح عظيمة النفع في الدين ^(٢)

أسمعت إن كان عندك غواث ، فإذا هي بالملك عند موضع زمزم ، فبحث بعقبه - أو قال بجذائه - حتى ظهر الماء فجعلت تحوضه وتقول بيدها هكذا ، وجعلت تغرف من الماء في سقائها وهي تغور بعدما تغرف ، قال ابن عباس : قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : يرحم الله أم إسماعيل ، لو تركت زمزم - أو قال لو لم تغرف من الماء - لكأنت زمزم عينا معينا ، فشربت وأرضعت ولدها ، فقال لها الملك : لا تخافى الضيعة ، فإن ههنا بيتا لله تعالى بينه هذا الغلام وأبوه ، وإن الله لا يضيع أهله .
الحديث

(١) قوله : وكذلك رمى الجمار إذا فملناه فنذكرنا أن سببه رمى إبليس بالجار في هذه المواضع ، أقول : هو إشارة إلى ما أخرجه أحمد وابن جرير وابن أبي حاتم والطبراني وابن مردويه والبيهقي في شعب الإيمان عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : لما أمر إبراهيم بالناسك عرض له الشيطان ، فرماه بسبع حصيات ، ثم تله للجبين ، وعلى إسماعيل قميص فقال : يا أبة ليس لي ثوب تكفنتي فيه غيره ، فعالجه ليخلصه ، فغردى من خلفه ﴿ أن يا إبراهيم قد صدقت الرقيا ﴾ فإذا كبش أبيض أعين ، فذبحه ، وأخرج أحمد عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : إن جبريل ذهب بإبراهيم إلى جمر العقبة فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات فساخ ثم أتى به إلى جمره القصوى فعرض له الشيطان فرماه بسبع حصيات فساخ ،
الحديث

(٢) قوله : حصل من ذلك مصالح عظيمة النفع في الدين ، أقول : منها قوة إيمان إبراهيم عليه السلام وامتناله لأمر ربه بتركه الصبي وأمه حيث أمره الله تعالى على تلك الحال التي لا يقوى عليها ليوث الرجال في ترك الحريم والأطفال ، ومنها قوة إيمان هاجر ووثوقها بالله وأنه حيث كان ذلك عن أمره لا يضيعها ، وقوة شفقتها على الصبي لما لم تطق تنظر إليه وهي تتأذى من العطش ، وصعود الصفا لتنظر هل ترى أحدا

وفي الحديث : جواز تسمية الطوافات بالاشواط . لقوله « فأمرهم أن يرملوا الاشواط الثلاثة ، ونقل عن بعض المتقدمين وعن الشافعي أنها كرها هذه التسمية ^(١) . والحديث على خلافه

وإنما ذكر في هذا الحديث « أنهم لم يرملوا بين الركنتين اليمانيين ، لأن المشركين لم يكونوا يرون المسلمين إذا كانوا في هذا المكان ^(٢) »

حسن ظن بالله منها ، وإلا فهي تعلم كما قالت لإبراهيم أنه لا أحد بالوادي الذي ليس به إنس ولا شيء ، ومنها سعيها كأنها تسعى في الطلب المأمور به للعاش ، ثم ألهمها الله أن تسعى سبعة لمسا لهذا العدد من السر العظيم ، وقد ذكره العلماء في مؤلفاتهم ، وأحسن من استوفاه مؤلف السكردان من علماء مصر ، ومنها تصديق الله حسن ظنها حيث قالت « إذن لا يضيعنا ، فقال الملك بعد ذلك « لا تخاف الضيعة ، ومن ذلك قوة إيمان خليل الله تعالى في امتثاله لذبح قطعة قلبه . وثمرة فواده شيء لا يطيقه البشر من حيث بشريته لولا أن ربط الرب على قلبه كما قال تعالى في قصة أم موسى ﴿ لولا أن ربطنا على قلبها ﴾ وتوطئته نفسه على ذلك وإخراج ولده من مكة ليذبحه في منى ، ودفعه الشيطان وقد تعرض ليثبطه عن ذلك ، ومنها عظمة شأن الخليل عند ربه تعالى إذ فدى ولده بذبح عظيم ، وجعل هذه الأمور مناسك وعبادات لعباده إلى يوم الدين (١) قوله : « أنها كرها هذه التسمية » أقول : قال القاضي عياض : إنما كره ذلك إشاراً ليقال ما سماه الله تعالى من قوله ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾ ، وكذلك كرهوا أن يقال لها أدوار ، وكأن كلام ابن عباس هنا دال على جوازه

(٢) قوله « لأن المشركين لم يكونوا يرون المسلمين إذا كانوا في هذا المكان ، أقول : وذلك أن المشركين خرجوا عن مكة إلى جبل قبيعان فلا ينظرون منه إلا بين الركنتين ، وكان الرمل إنما هو لإغاثتهم باراتهم جلادة المسلمين وقوتهم ، ولذا قالوا لمسا رأوهم يرملون : ما هم إلا كالغزلان ^(٣) »

(١) قلت : قد ذكر الفقهاء والمؤرخون أن النبي ﷺ سمع أن قريشا تجمعت عند دار الندوة ، وأنهم قالوا للنظر إلى هؤلاء الذين وهنتهم حتى يثرب ، فقال رسول الله ﷺ : رحم الله امرءاً أظهر القوة من ضعفه ، فصار الصحابة يقفزون كاللبث

٢٢٢ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال
« رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ حِينَ يَقْدُمُ مَكَّةَ إِذَا اسْتَلَّمَ الرُّكْنَ الْأَسْوَدَ - أَوَّلَ ^(١)
مَا يَطُوفُ - يَحْبُ ^(٢) ثَلَاثَةَ أَشْوَاطٍ ^(٣) ،

فيه دليل على الاستلام للركن . وذكر بعض مصنفى الشافعية المتأخرين أن
استلام الركن يستحب مع استلام الحجر أيضاً ، وله متمسك بهذا الحديث ^(٤) ، وإن
كان يحتمل أن يكون معنى قوله « استلم الركن ، استلم الحجر . » وغير بقوله « استلم
الركن ، عن كونه استلم الحجر ، فإن الحجر بعض الركن . كما أنه إذا قال « استلم الركن ،
إنما يريد بعضه . وفيه دليل على الحُبْس ، فى جميع الأشواط الثلاث . وفيه دليل على
تقديم الطواف فى ابتداء قدوم مكة

* * *

٢٢٣ — الحديث السابع : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال
« طَافَ النَّبِيُّ ﷺ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ عَلَى بَعِيرٍ ، يَسْتَلِمُ الرُّكْنَ بِمِخْيَنٍ »

(١) (الحديث السادس) قال « أول ، نصب على الظرفية

(٢) قال « يحب ، أقول : بفتح أوله وضم الخاء المعجمة بعدها موحدة أى
يسرع فى مشيته ، والحب بفتح المعجمة والموحدة بعدها موحدة أخرى العـدو
السريع ، يقال خبت الدابة إذا أسرع وراوحت بين قدميها ، وهذا يشعر ترادف
الحب والرمل عند هذا القائل

(٣) قال « ثلاثة أشواط ، أقول : ظاهرة أنه يستوعب كل الطوفة بالرمل ،
وتقدم فى حديث ابن عباس أنه لا يرمل بين الركنين ، فيحمل هذا الإطلاق على
التقييد إن كان إخباراً عن طواف واحد ، وإلا حمل هذا على طوافه فى حجة الوداع
(٤) قوله « بهذا الحديث ، أقول : حيث أطلق الركن ، ولكن فيه الاحتمال

الذى ذكره الشارح ، ومع الاحتمال لا يتم الاستدلال

المُحْجَنُ : عَصًا ^(١) مَخْنِيَّةُ الرَّأْسِ

فيه دليل على جواز الطواف راكباً . وقيل : إن الأفضل المشي . وإنما طاف النبي ﷺ راكباً لتظهر أفعاله ، فيقتدى بها ، وهذا يؤخذ منه أصل كبير وهو أن الشيء قد يكون راجحاً بالنظر إلى محله ^(٢) من حيث هو ، فإذا عارضه أمر آخر أرجح منه قدم على الأول من غير أن تزول تلك الفضيلة الأولى ، حتى إذا زال ذلك المعارض الراجح عاد الحكم الأول من حيث هو هو . وهذا إنما يقوى إذا قام الدليل على أن ترك الأول إنما هو لأجل المعارض الراجح . وقد يؤخذ ذلك بقرائن ومناسبات ، وقد يضعف ، وقد يقوى بحسب اختلاف المواضع . وهنا يصطدم أهل الظاهر مع المتبعين للمعاني ^(٣)

(١) (الحديث السابع) قال ، المحجن عصا ، أقول : هو بكسر الميم وسكون الحاء المهمة وفتح الجيم بعدها نون ، والمحجن الاعوجاج ، وبذلك سمي الحجون ، والاستلام ائتمال من السلام بالفتح أى التحية قاله الأزهري ، وقيل من السلام بالكسر أى الحجارة ، والمعنى أنه يرمى بعصاه إلى الركن حتى يصيبه

(٢) قوله « إن الشيء يكون راجحاً ، أقول : كالطواف ماشياً ، فإذا عارضه أمر آخر - كإرادة الاقتداء بأفعاله صلى الله عليه وآله وسلم هنا - قدم المعارض على الأول من غير أن تزول تلك الفضيلة ، أى تذهب بالسكينة ، لا بالنظر إلى المعارض فإنها قد صارت مرجوحة ، فلذا قال ، فإذا زال المعارض الراجح عادة ترجيح الأول ،

(٣) قوله « وهنا يصطدم أهل الظاهر مع المتبعين للمعاني ، أقول : الصدم الدفع هنا ، أى يندفع أهل الظاهر مع المتبعين للمعاني ، أى يندفعون عن اعتبار الظاهر ، فإن الظاهر أن الطواف راكباً أفضل مطلقاً ، وليس كذلك . قلت : ولأهل الظاهر أن يقولوا قد ثبت عنه صلى الله عليه وآله وسلم الأمران ، طوافه ماشياً وراكباً ، فهو من الفعل المخير فيه ، ولا فضيلة لأحدهما على الآخر

واستدل بالحديث على طهارة بول ما يؤكل لحمه ^(١) ، من حيث إنه لا يؤمن بول البعير في أثناء الطواف في المسجد . ولو كان نجساً لم يعرض النبي ﷺ المسجد للنجاسة . وقد منع لتعظيم المساجد ما هو أخف من هذا . وفي الحديث دليل على الاستلام بالمحجن ، إذا تعذر الوصول إلى الاستلام باليد . وليس فيه تعرض لتقييله أو عدم تقييله ^(٢) .

٢٢٤ - الحديث الثامن : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال : « لم أرَ النبي ﷺ يَسْتَلِمُ مِنَ الْبَيْتِ إِلَّا الرُّكْنَيْنِ الْيَمَانَيْنِ »

اختلف الناس هل تُعَمُّ الأركان كلها بالاستلام أم لا ؟ والمشهور بين علماء الأمصار ما دل عليه هذا الحديث . وهو اختصاص الاستلام بالركنَيْنِ الْيَمَانَيْنِ . وعلته أنهما على قواعد إبراهيم عليه السلام . وأما الركنان الآخران فاستقصرا عن قواعد إبراهيم . كذا ظن ابن عمر . وهو تعليل مناسب ^(٣) . وعن بعض الصحابة :

(١) قوله « على طهارة بول ما يؤكل لحمه » أقول : إلى نجاسته ذهب الشافعية والخنفية ، ولا يخفى أن الأصل هو الطهارة ، والدليل على من ادعى النجاسة ، فلا استدلال هنا بهذا الحديث تأييد للأصل ، والأدلة على الطهارة كثيرة ، ولكن نطالب القائل بالنجاسة بالدليل فلا حاجة بنا هنا إلى التطويل

(٢) قوله « وليس فيه تعرض لتقييله أو عدم تقييله » أقول : زاد مسلم في روايته « ويقبل المحجن » ، ولمسلم من حديث ابن عمر أنه استلم الحجر بيده ثم قبله ، ورفع ذلك . ولسعيد بن منصور من طريق عطاء قال : رأيت أبا سعيد وأبا هريرة وجابرا وابن عمر إذا استلموا الحجر قبلوا أيديهم ، قيل وابن عباس ؟ قال : وابن عباس أحسبه قال : كثيرا ، قال في فتح الباري : وبهذا قال الجمهور إن السنة أن يستلم الركن ويقبل يده . فإن لم يستطع أن يستلمه بيده استلمه بشيء . وقبل ذلك الشيء .

(٣) (الحديث الثامن) قوله « وهو تعليل مناسب » أقول : للبيت أربعة أركان ،

أنه كان يستلم الأركان كلها ^(١) ، ويقول : ليس شيء من البيت مهجوراً ، واتباع ما دل عليه الحديث أولى . فان الغالب على العبادات الاتباع ، لاسيما إذا وقع التخصيص مع توهم الاشتراك في العلة . وهنا أمر زائد . وهو إظهار معنى للتخصيص غير موجود فيما ترك فيه الاستلام

* * *

الأول له فضيلتان كون الحجر الأسود فيه وكونه على قواعد إبراهيم عليه السلام ، وللثاني الثانية فقط وهذا هو المعنى لتخصيصهما بذلك الذي أشار إليه الشارح ، وليس للآخرين شيء منهما فلذلك يقبل الأول ويستلم الثاني فقط ولا يقبل الآخران ولا يستلman ، وقد استحب بعضهم تقبيل الركن اليماني أيضا ، وأجاب الشافعي على قول من قال ليس شيء من البيت مهجوراً بأننا لم ندع استلامهما هجراً للبيت ، وكيف نهجره ونحن نظوف به ولسكننا تتبع السنة فعلاً وتركاً . ولو كان ترك استلامها هجراً لكان ترك استلام ما بين الأركان هجراً ولا قاتل به . قلت : وهذه اللفظة أعني ليس شيء من البيت مهجوراً رويت عن معاوية ، وعن ابن الزبير ، ورويت أيضاً عن ابن عباس ، فانه روى أنه هو الذي استلم الأربعة فقال له معاوية : إنما استلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هذين الركنين اليمانيين ، فقال ابن عباس : ليس شيء من البيت مهجوراً ، ذكر في المفتح أنه أخرجهما أحمد ، وقد وجه بعض شراح البخاري لابن الزبير أنه إنما استلم الأربعة بعد أن عمره في خلافته على قواعد إبراهيم ، وأرجع الركنين إلى قواعد

(١) قوله : وعن بعض الصحابة أنه كان يستلم الأركان كلها ، أقول : في البخاري إن معاوية كان يستلم الأركان ، وأنه قال له ابن عباس إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يستلم إلا الحجر اليماني فقال معاوية : ليس شيء من البيت مهجوراً ^(١)

(١) قلت : ورد أن ابن عباس رد عليه بقوله : نعم ولكن قال الله تعالى ﴿ لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة ﴾ والرسول لم يستلم إلا الركنين ، فقال معاوية : صدقت . ذكرها البخاري

باب التمتع^(١)

٢٢٥ - الحديث الأول : عن أبي جرة^(٢) نصير بن عمران الضُّبَعِيُّ قال :
« سَأَلْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ عَنِ الْمُتَمَتِّعِ ؟ فَأَمَرَنِي بِهَا . وَسَأَلْتُهُ عَنِ الْهَدْيِ ، فَقَالَ : فِيهِ
جَزُورٌ^(٣) ، أَوْ بَقَرَةٌ ، أَوْ شَاةٌ ، أَوْ شِرْكٌ فِي دَمٍ^(٤) ، قَالَ : وَكَانَ نَاسٌ
كَرِهُواهَا . فَنِمْتُ ، فَرَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ كَأَنِّ إِنْسَانًا يُنَادِي : حَجٌّ مَبْرُورٌ ، وَمُتَمَتِّعٌ
مُتَقَبِّلَةٌ . فَأَتَيْتُ ابْنَ عَبَّاسٍ فَخَدَّثْتُهُ . فَقَالَ : اللَّهُ أَكْبَرُ ، سَمِعْتُ أَبِي الْقَاسِمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ،

وأخرج أيضاً عن ابن الزبير أنه كان يستلمهن كلهن ، وروى ابن المنذر وغيره استلام
جميع الأركان عن جابر والحسن والحسين وأنس من الصحابة ، وعن سويد بن غفلة
من التابعين

(١) (باب التمتع) أقول : في فتح الباري : أما التمتع فالمعروف أنه الاعتبار في
أشهر الحج ثم الإحلال من تلك العمرة والإحلال بالحج في تلك السنة ، قال الله
تعالى ﴿ فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعِمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ﴾ ويطلق التمتع في عرف
السلف على القران أيضاً ، لأنه تمتع بسقوط سفر النفس الآخر من بلده ، ومن
التمتع أيضاً فسخ الحج إلى العمرة انتهى . قلت : وعلى هذا هو لفظ مشترك يقع على
كل واحد من الثلاثة ، لكن إذا أطلق لا يتبادر منه إلا الأول

(٢) (الحديث الأول) قال : عن أبي جرة ، أقول : هو بفتح الجيم وسكون
الميم فراء تابعي مشهور ثقة ، سمع جماعة من الصحابة ، كان مقياً بنيسابور ثم انتقل
إلى مرو ثم إلى خراسان وبها مات سنة ثمان وعشرين ومائة

(٣) قال : جزور ، أقول : بفتح الجيم وضم الزاي وبعد الواو راء ، أى بعير
ذكر أكان أو أثنى كالأشاة تطلق على الذكر والأنثى من الضأن والمعز

(٤) قال : أو شرك ، أقول : بكسر الشين المعجمة وسكون الراء أى مشاركة

في دم

« أبو جمره ، بالجيم والراء المهملة ، نصر ، بالصاد المهملة ، الضبعي : بضم الصاد المعجمة وفتح الباء ثانی الحروف ، وبالعین المهملة . متفق عليه

وقوله ، سألت ابن عباس عن المتعة ، الظاهر أنه يريد بها الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ، ثم الحج من عامه

وقوله ، أمرني بها ، يدل على جوازها عنده من غير كراهة . وسيأتي في الحديث قوله ، وكان ناس كرهوها ، وذلك منقول عن عمر رضى الله عنه ^(١) وعن غيره ، على أن الناس اختلفوا فيما كرهه عمر من ذلك : هل هي المتعة التي ذكرناها ، أو فسخ الحج إلى العمرة ^(٢) ؟ والأقرب أنها هذه ^(٣) . فقيل : إن هذه السكراهة والنهي من باب الحمل على الأولى ، والمشورة به على وجه المبالغة ^(٤)

(١) قوله ، عن عمر ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : إن عمر أول من نهى عن المتعة ، وكان من بعده تابعاً له في ذلك ، ففي مسلم أن ابن الزبير كان ينهى عنها وابن عباس يأمر بها ، فسألوا جابراً فأشار إلى أن أول من نهى عنها عمر . وفي البخاري ما حاصله : إن عثمان كان ينهى عنها وعلياً كان يأمر بها ، فقال عثمان : تراني أنهي الناس وأنت تفعله ؟ قال ما كنت أدع سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لرأي أحد

(٢) قوله ، أو فسخ الحج ، أقول : هو أحد ما تطلق عليه المتعة ، وهو أن يحرم من الميقات بالحج فاذا وصل مكة جعله عمرة كما أمر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه في حجة الوداع

(٣) قوله ، والأقرب أنها هذه ، أقول : ومثله جزم به القاضي عياض وغيره لكن قال الحافظ ابن حجر : إنه يعكر على ذلك أن في بعض طرقه عند مسلم التصريح بكونها متعة الحج ، وفي البخاري أن عثمان كان ينهى عن العمرة وأن يجمع بينهما ، قال ابن حجر : يحتمل أن تكون الواو عاطفة فيكون نهى عن التمتع والقران معاً ، ويحتمل أن تكون تفسيرية وهو على ما تقدم أن السلف كانوا يطلقون على القران تمتعاً ، ووجه أن القارن متمتع بترك النصب بالسفر مرتين

(٤) قوله ، من باب الأولى والمشورة ، أقول : الوجه في نهى عمر أنه أراد أن

وقوله : رأيت في المنام كأن إنساناً يتادى ، الخ ، فيه استثناس بالرؤيا فيما يقوم عليه الدليل الشرعى ، لما دل الشرع عليه من عظم قدرها ، وأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ^(١) . وهذا الاستثناس والترجيح لا ينافى الأصول

لا يهجر البيت في سائر العام ، بل ينشأ للعمرة سفر وللحج سفر وأنه ملاحظة الأولى والمصلحة للبيت .

(١) قوله ، وأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه البخارى وغيره من حديث أنس عنه صلى الله عليه وآله وسلم : الرؤيا الحسنة من الرجل الصالح جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، ولمسلم : جزء من خمسة وأربعين ، وله من حديث ابن عمر : جزء من سبعين جزءاً ، وفيه روايات أخر ساقها في فتح البارى ، وتحصل منها عشرة أوجه أقفاها جزء من ستة وعشرين وأكثرها من ستة وسبعين ، وبين ذلك أربعة وأربعين ، خمسة وأربعين ، ستة وأربعين ، سبعة وأربعين ، تسعة وأربعين ، خمسين ، سبعين ، أصحابها مطلقاً الأول . وقد استشكل كون الرؤيا من النبوة مع أن النبوة قد انقطعت بموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فقليل في الجواب : إن وقعت الرؤيا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهي جزء من أجزاء النبوة حقيقة ، وإن وقعت من غيره فهي جزء من أجزاء النبوة على سبيل المجاز . وقال قيل : معناه أن الرؤيا تنجى على موافقة النبوة لا أنها جزء باق من النبوة . وقيل : المعنى أنها جزء من علم النبوة لأن النبوة وإن انقطعت فعلها باق . وقال ابن بطال : كون الرؤيا جزءاً من أجزاء النبوة مما يستعظم ، ولو كانت جزءاً من ألف جزء . فيمكن أن يقال : إن لفظ النبوة نبأ صادق من الله لا يجوز عليه الكذب فشابهت الرؤيا النبوة في صدق الخبر ، هذا وأما خصوص العدد فهو مما أطلع الله عليه نبيه عليه السلام ، لأنه يعلم من حقائق النبوة ما لا يعلمه غيره . قال القاضى أبو بكر بن العربى : أجزاء النبوة لا يعلم حقيقتها إلا ملك أو نبي ، وإنما القدر الذى أراده النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يبين أن الرؤيا جزء من أجزاء النبوة في الجملة ، لأن فيها اطلاعاً على الغيب من وجه ما ، وأما تفصيل النسبة فتختص بمعرفة درجة

وقول ابن عباس ، والله أكبر ، سنة أبي القاسم ، يدل على أنه تأيد بالرؤيا المذكورة واستبشر بها . وذلك دليل على ما قلناه .

٢٢٦ — الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : تَمَتَّعَ رسولُ الله ﷺ في حَجَّةِ الْوُدَاعِ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ . وَأَهْدَى فَسَاقَ مَعَهُ الْهَدْيَ مِنْ ذِي الْحُلَيْفَةِ . وَبَدَأَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ . وَأَهْلُ بِالْعُمْرَةِ ، ثُمَّ أَهْلُ بِالْحَجِّ ، فَتَمَتَّعَ النَّاسُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَأَهْلُ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ ، فَكَانَ مِنْ

النبوة . قال المازرى : لا يلزم العالم أن يعلم كل شئ جملة وتفصيلا ، ومنه ما يعلمه جملة لا تفصيلا ، وقد نقل ابن بطال أن بعض أهل العلم ذكر أن الله أوحى إلى نبيه عليه وآله الصلاة والسلام في المنام ستة أشهر ، ثم أوحى إليه بعد ذلك في اليقظة بقية مدة حياته ، ونسبتها في الوحي من المنام جزء من ستة وأربعين جزءا لأنه عاش بعد النبوة ثلاثاً وعشرين سنة على الصحيح ، قال ابن بطال : هذا التاويل يفسد من وجهين : أحدهما أنه قد اختلف في قدر المدة التي بعد بعثة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى موته ، وأنه يبقى حديث السبعين جزءا بغير معنى . قال : ويضاف إليه بقية الأعداد الواقعة ، وقد أطال في فتح البارى بنقل ما قاله العلماء في ذلك فلم يأت بما ينشرح به الصدر ، بل أتى بأقوال كلها تخمين بلا دليل يكون عليه تعويل ، فهذا مما خفى علينا عليه كأعداد الركعات ورمى الجمار بسبع حصيات وغير ذلك مما لا يدخل تحت عدد ولا يحيط به أحد . والحاصل أن الرؤيا الصالحة مما يأنس به أهل الإيمان ، ولها عند الله شأن . ومن ذلك استئناس ابن عباس هنا وغير ذلك . واعلم أن في حديث أبي جمرة في البخارى في باب آخر أنه نهاه ناس عن المتعة ، وأنه أمره ابن عباس ، وأنه قال لما أخبره بالرؤيا : أفم عندي وأجمل لك سهما من مالى . قال سعد الراوى عن أبي جمرة قلت : ولم أستفهم عن سبب ذلك . قال للرؤيا أى لأجل الرؤيا المذكورة . ويؤخذ منه إكرام من أخبر العالم بما يسره وفرح العالم بموافقته الحق

النَّاسِ مَنْ أَهْدَى ، فَسَاقَ الْهَدَى مِنْ ذِي الْخُلَيْفَةِ ، وَمِنْهُمْ مَنْ لَمْ يُهْدِ . فَلَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ قَالَ لِلنَّاسِ : مَنْ كَانَ مِنْكُمْ أَهْدَى ، فَإِنَّهُ لَا يَحِلُّ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى يَقْضَى حَجُّهُ . وَمَنْ لَمْ يَكُنْ أَهْدَى فَلْيَطُفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصُرْ وَلْيَحْلِلْ ، ثُمَّ لِيَهْلِ بِالْحَجِّ وَلْيُهْدِ ، فَمَنْ لَمْ يَجِدْ هَذَا فَلْيَصُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةَ إِذَا رَجَعَ إِلَى أَهْلِهِ . فَطَافَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حِينَ قَدِمَ مَسَكَةً ، وَاسْتَلِمَ الرُّكْنَ أَوَّلَ شَيْءٍ ، ثُمَّ خَبَّ ثَلَاثَةَ أَطْوَافٍ مِنَ السَّبْعِ ، وَمَشَى أَرْبَعَةً ، وَرَكَعَ حِينَ قَضَى طَوَافَهُ بِالْبَيْتِ عِنْدَ الْمَقَامِ رَكَعَتَيْنِ ، ثُمَّ سَلَّمَ ثُمَّ انْصَرَفَ فَأَتَى الصَّفا ، وَطَافَ بِالصَّفا وَالْمَرْوَةِ سَبْعَةَ أَطْوَافٍ ، ثُمَّ لَمْ يَحِلَّ مِنْ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ حَتَّى قَضَى حَجَّهُ ، وَنَحَرَ هَدْيَهُ يَوْمَ النَّحْرِ ، وَأَفَاضَ فَطَافَ بِالْبَيْتِ ، ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَرُمَ مِنْهُ ، وَفَعَلَ مِثْلَ مَا فَعَلَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَنْ أَهْدَى وَسَاقَ الْهَدَى مِنَ النَّاسِ ،

قوله « تمتع رسول الله ﷺ » ، قيل : هو محمول على التمتع اللغوي وهو الارتفاع . ولما كان النبي ﷺ قارناً عند قوم ^(١) ، والقران فيه تمتع وزيادة - إذ فيه إسقاط أحد

(١) (الحديث الثاني) قوله « قارناً عند قوم » ، أقول : قد اختلف في حجه صلى الله عليه وآله وسلم على ثلاثة أقوال : أنه إفراد ، أو تمتع ، أو قران ؟ وجاء بكل واحد رواية ، فاختلف أئمة الحديث في ترجيح الروايات عند من رجح ، أو في الجمع بينها عند من رآها كلها راجحة ، فرجح البيهقي رواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم حج إفراداً نصرة لإمامه الشافعي ، وأطال في بيان ذلك وتعسف في الإجابة عما يخالف رواية الإفراد . وقال النووي : الصواب الذي نعتقه أنه صلى الله عليه وآله وسلم حج إفراداً . وقال ابن القيم في الهدى : إن أدلة كونه صلى الله عليه وسلم حج

سمى متمعاً على هذا ، باعتبار الوضع اللغوي ^(١) . وقد يحمل قوله ، تمتع ، على الأمر بذلك ^(٢) ، كما قيل بمثل هذا في حجة النبي ﷺ لما اختلفت الأحاديث ، وأريد الجمع بينهما . ويدل على هذا التأويل المحتمل ما ذكرناه ، وأن ابن عمر - راوى هذا الحديث - هو الذى روى ، أن النبي ﷺ أفرد ^(٣) ،

وقوله ، وساق الهدى ، فيه دليل على استحباب سوق الهدى من الأماكن البعيدة . وقوله ، فبدأ فأهل بالعمرة ثم بالحج ، نص فى الإهلال بهما

ولما ذهب بعض الناس إلى أن النبي ﷺ قارن^٤ - بمعنى أنه أحرم بهما معاً - احتج إلى تأويل قوله ، أهل بالعمرة ثم بالحج ، فانه على خلاف اختياره ^(٥) فيحمل الإهلال فى قوله ، أهل بالعمرة ثم بالحج ، على رفع الصوت بالتلبية . ويكون قد قدم فيها لفظ الإحرام بالعمرة على لفظة بالحج . ولا يراد به تقديم الإحرام بالعمرة على الإحرام بالحج . لأنه خلاف ما رواه . واعلم أنه لا يحتاج الجمع بين الأحاديث إلى ارتكاب كون ، القرآن ، بمعنى تقديم الإحرام بالحج على الإحرام

(١) قوله ، باعتبار الوضع اللغوى ، أقول : فان تمتع لغة الارتفاع ، وقد عرفت وجه ارتفاعه

(٢) قوله ، على الأمر بذلك ، أقول : قد تقدم قريباً بيانه ، فالإسناد إليه صلى الله عليه مجاز إسناد إلى الأمر

(٣) قوله ، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أفرد ، أقول : فدل على أنه أراد بقوله ، تمتع ، أمر ، إلا أن لمن رجع أنه حج صلى الله عليه وآله وسلم متمعاً أن يقلب التأويل . ويقال إن قول الراوى أفرد أمر بالإفراد ، بدليل روايته هو نفسه أنه تمتع ، فلا بد من دليل غير هذا ، وقد قدمنا تحقيق ذلك فى عبارات الثلاث

(٤) قوله ، على خلاف اختياره ، أقول : وأنه فسر القرآن بمعنى أهل بالحج أولاً ثم أدخل العمرة حمل رواية ، أهل بالعمرة ثم أهل بالحج ، على أنه فعل ذلك فى التلبية لا فى الإحرام ، فانه لا يكون عند ذلك البعض قارناً حتى يحرم بالحج أولاً ثم بالعمرة ثانياً

بالعمرة . فانه يمكن الجمع ، وإن كان قد وقع الإحرام بالعمرة أولاً . فالتأويل الذى ذكره على الوجه الذى ذكره غير محتاج إليه فى طريق الجمع ^(١)

وقوله ، فتمتع الناس إلى آخره ، محمل على التمتع اللغوى . فانهم لم يكونوا متمتعين بمعنى التمتع المشهور ، فانهم لم يحرموا بالعمرة ابتداء ، وإنما تمتعوا بفسخ الحج إلى العمرة على ما جاء فى الأحاديث ^(٢) . فقد استعمل ، التمتع ، فى معناه اللغوى ، أو يكونون تمتعوا بفسخ الحج إلى العمرة ، كن أحرم بالعمرة ابتداء . نظراً إلى المسأل . ثم إنهم أحرموا بالحج بعد ذلك ، فكانوا متمتعين

وقوله **يُحِلُّ** ، من كان منكم قد أهدى - إلخ ، موافق لقوله تعالى ﴿ البقرة ٢٩٦ : ولا تهللوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ فلا يجوز أن يحل المتمتع الذى ساق الهدى حتى يبلغ الهدى محله . وقوله ، فليطف بالبيت وبين الصفا والمروة ، دليل على طلب هذا الطواف فى الابتداء ^(٣)

(١) قوله ، غير محتاج إليه فى طريق الجمع ، أقول : فانه يحصل الجمع بين الحج والعمرة سواء قدم الإحرام بالعمرة وأدخل عليها الحج أو العكس

(٢) قوله ، على ما جاء فى الأحاديث ، أقول : الأحاديث دلت على أن الذين كانوا معه صلى الله عليه وآله وسلم فى حجة الوداع منهم من أحرم بالعمرة ، ومنهم من أحرم بالحج ، ومنهم من أهل بهما . فلما وصلوا مكة أمر صلى الله عليه وآله وسلم كل من لم يسبق أن يجعل حجه عمرة ، وهذا هو الفسخ ، ولكنه لا يصدق إلا على من أهل بالحج ، وأما من أهل بالعمرة فانه لا فسخ بل يتحلل بينهما حتماً ، فسميته هذا تمتعاً وإنما يحتاج إلى تأويله فى حق من أهل بالحج ، وأما من أهل بالعمرة فهو تمتع حقيقة لا مجازاً ، فيحمل فى حقه على أحد الوجهين اللذين تأوله بهما الشارح ، ويحتمل ثالثاً وهو أنه غلب المتمتعين - وهم المهلون بالعمرة - على غيرهم فسمى الكل تمتعاً

(٣) قوله ، طلب هذا الطواف بالابتداء ، أقول : لا خفاء فى أنهم قد صاروا جميعاً معتمرين ، والطواف بين الصفا والمروة من أجزاء العمرة

وقوله « فليقتصر » أى من شعره . وهو التقصير فى العمرة عند التحلل منها . قيل : وإنما لم يأمره بالخلق حتى يبقى على الرأس ما يخلق فى الحج . فإن الحلاق فى الحج أفضل من الحلاق فى العمرة كما ذكر بعضهم . واستدل بالأمر فى قوله « فليخلق » على أن الحلاق نسك ^(١) . وقيل فى قوله « فليحلل » : إن المراد به يصير حللاً ، إذ لا يحتاج - بعد فعل أفعال العمرة والحلاق فيها - إلى تجديد فعل آخر . ويحتمل عندى أن يكون المراد بالإحلال هو فعل ما كان حراماً عليه فى حال الإحرام من جهة الإحرام ، ويكون الأمر للإباحة

وقوله « فمن لم يجد الهدى » يقتضى تعليق الرجوع إلى الصوم عن الهدى بعدم وجدانه حينئذ ^(٢) ، وإن كان قادراً عليه فى بلده . لأن صيامه ثلاثة أيام فى الحج إذا عدم الهدى يقتضى الاكتفاء بهذا البدل فى الحال ، لقوله « ثلاثة أيام فى الحج » وأيام الحج محصورة ، فلا يمكن أن يصوم فى الحج إلا إذا كان قادراً على الصوم فى الحال ، عاجزاً عن الهدى فى الحال ، وذلك ما أردناه

وقوله ﷺ « فى الحج » هو نص كتاب الله تعالى ، فيستدل به على أنه لا يجوز للتمتع الصيام قبل دخوله فى الحج ، لا من حيث المفهوم فقط ، بل من حيث تعلق الأمر بالصوم الموصوف بكونه فى الحج ^(٣) . وأما الهدى قبل الدخول فى الحج فقبل

(١) قوله « على أن الحلاق نسك » أقول : اختلف فيه هل هو نسك أو تحليل محذور ، فأما فى العمرة فالقائلون بالأول هم الأكثر ، وإنما استدل بالأمر على ذلك لأن الأصل فيه الوجوب ، ولا يجب إلا إذا كان نسكاً ، إذ تحليل المحذور لا يؤمر به حتماً ، إلا أنه يأتى هنا التأويل الذى يأتى للشارح قريباً فى قوله « وليحلل » بأن الأمر للإباحة ، والمراد بفعل ما كان محرماً عليه من الحلق فلا يتم أنه نسك

(٢) قوله « بعدم وجدانه حينئذ » أقول : والآية كالحديث ، فانه تعالى قال « فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام » الآية ، وقد بين الشارح الوجه

(٣) قوله « بكونه فى الحج » أقول : فقيل يجب أن يصومها قبل يوم النحر لأنه تعالى أمر بصيامها فى الحج ، ويوم النحر لا يجوز صيامه ، فتعين أن تصام قبله ، لأن

لا يجوز ، وهو قول بعض أصحاب الشافعي ، والمشهور من مذهبه جواز الهدى بعد التحلل من العمرة ، وقبل الإحرام بالحج ، وأبعد من هذا من أجاز الهدى قبل التحلل من العمرة من العلماء . وقد يستدل به من يجيز للمتمتع صوم أيام التشريق ^(١) بعد إثبات مقدمة ، وهي أن تلك الأيام من الحج ، أو تلك الأفعال الباقية ينطبق عليها أنها من الحج ، أو وقتها من وقت الحج

وقوله : « إذا رجع إلى أهله » دليل لأحد القولين للعلماء في أن المراد بالرجوع من

ما بعده ليس بحج ، إلا أيام التشريق على ما سيأتي للشارح . قيل والأفضل أن يكون آخرها يوم عرفة لأنه إنما لا يستحب فيه صوم التطوع ، فأما الواجب فلا ، بل يوم عرفة أخص بالحج ، بل هو الحج . وقد قال تعالى ﴿ فصيام ثلاثة أيام في الحج ﴾ فالأفضل أن يكون يوم عرفة من الثلاثة ويكون آخرها . ثم قد فسر قوله ﴿ في الحج ﴾ بأحد أمرين : أى في أشهر الحج فإن صامها قبل إحرامه بالحج لجائز . والثاني أن المراد بقى الحج بعد التلبس بالإحرام له فلا يحزبه قبل ذلك فيصوم قبل يوم التروية ويومها ويوم عرفة ، ولا خفاء أن الصحابة الذين كانوا معه صلى الله عليه وآله وسلم بين معتمر ابتداء أو فاسخ ، فنهى من صام الثلاثة في الحج إذ ليس كلهم يجد الهدى . وقد علم أنهم إنما أحرموا يوم التروية نهائياً فيكونون قد صاموا قبله يوماً قبل أن يحرموا بالحج ، فهذا يرجع تفسير الحج بأشهره لا بعد التلبس بالإحرام ، والمعنى : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فليصم ثلاثة أيام في أشهر الحج لا يؤخرها عن وقت الحج ، ويحتمل على الأول أنه يجوز بعد إحرامه بالعمرة فإنه إذا أحرم بالعمرة إلى الحج فهو حاج ، فإذا صامها حينئذ فقد صامها في حجه لأن العمرة هي الحج الأصغر ، وعمرة المتمتع جزء من حجه وبعض له ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « إن الله قد أدخل عليكم في حجكم هذا عمرة » ، وقال « دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة » ،

(١) قوله « من يجيز للمتمتع صوم أيام التشريق » ، أقول : في البخارى عن ابن عمر وعائشة موقوفاً إن آخرها يوم عرفة ، فإن لم يفعل صام أيام منى ، أى الثلاثة

قوله تعالى ﴿ إذا رجعتن ﴾ هو الرجوع إلى الأهل ، لا الرجوع من منى إلى مكة ^(١) وقوله « واستلم الركن أول شيء » ، دليل على استحباب ابتداء الطواف بذلك ، ثم كعباً ثلاثة أطواف ، دليل على استحباب الحجب . وهو الرمل في طواف القدوم وقوله « ثلاثة أطواف » ، يدل على تعميم هذه الثلاثة بالحجب ، على خلاف ما تقدم من حديث ابن عباس ، وقد ذكرنا ما فيه

وقوله « عند المقام ركعتين » ، دليل على استحباب أن تكون ركعتا الطواف عند المقام . و « طوافه بين الصفا والمروة » ، عقيب طواف القدوم دليل على مشروعية ذلك على هذا الوجه ، واستحباب أن يكون السعي عقيب طواف القدوم . وقد قال بعض الفقهاء : إنه يشترط في السعي أن يكون عقيب طواف كيف كان . وقال بعضهم : لا بد أن يكون عقيب طواف واجب . وهذا القائل يرى أن طواف القدوم واجب وإن لم يكن ركناً

التي بعد يوم النحر ^(١) وهي أيام التشريق ، وبه قال الجوهري والأوزاعي ومالك والشافعي في القديم ثم رجع عنه وأخذ بعموم النهي عن صوم أيام التشريق (١) قوله « الرجوع من منى إلى مكة » ، أقول : لما أطلق تعالى الرجوع في الآية اختلف العلماء فيه على قولين : أحدهما أن المراد الرجوع إلى مكة بعد أيام منى ، وهو قول الشافعي ، واستدلوا به بأنه قال تعالى ﴿ فصيام ثلاثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتن ﴾ أي من الحج الذي تقدم ذكره ، فتقديره أولى من تقدير الرجوع من السفر ، لأنه لم يذكر ، ويصح تسميته راجعاً من الحج لأنه قد عاد إلى حاله قبل الإحرام من

(١) قلت : صيام أيام التشريق ممن لم يجد الهدى هو المذهب عند الحنابلة ووافقهم جمع من العلماء . غير أن تحديد أشهر الحج بشوال وذى القعدة وعشر من ذى الحجة يعكر عليهم جواز صيام أيام التشريق عن الهدى ، فقد قال الله تعالى ﴿ فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام في الحج ﴾ وتنقضى أيام الحج على ما حدوده بانقضاء يوم العيد ، فما الجواب ؟ الجواب حيث قد جاز الذبح فيها جاز بدله وهو الصوم . على أن التحديد بالشهر أو باليوم لا يمنع لغة من دخول يوم أو يومين فيه . ولم أر من تعرض له

وقوله « ثم لم يحلل الخ ، امثال لقوله تعالى (حتى يبلغ الهدى محله) ودليل على أن ذلك حكم القارن

وقوله « وفعل مثل ما فعل من ساق الهدى ، بين أمر النبي ﷺ لمن ساق الهدى في حديث آخر بأن « لا يحل منها حتى يحل منها جميعاً ،

٢٢٧ — الحديث الثالث : عن حفصة زوج النبي ﷺ أنها قالت « يا رسول الله ، ما شأن الناس حلوا من العمرة ^(١) ولم يحل أنت من عمرتك ؟ فقال : إني لبذت رأسي ^(٢) وقلدت هذبي ، فلا أحل حتى أنحر ،

فيه دليل على استحباب التلبيد لشعر الرأس عند الإجماع . و « التلبيد ، أن يجعل في الشعر ما يسكته ويمنعه من الانتفاش كالصبر أو الصمغ ، وما أشبه ذلك . وفيه دليل على أن للتلبيد أثراً في تأخير الإحلال إلى النحر . وفيه أن من ساق الهدى لم

الإحلال ، ولأنه يفعل مناسك حجه في أماكن مخصوصة من عرفات ومنى ، فإذا قضاهما وجاء من تلك الأماكن وانتقل عنها سمي راجعاً بهذا الاعتبار . وثانيهما - وهو قول الجمهور - أن المراد بعد ما يرجع إلى أهله ، واستدلوا بالنص في هذا الحديث وهو تفسير نبوي لا سبيل إلى خلافه . وفي البخاري من رواية ابن عباس مرفوعاً « وسبعة إذا رجعتم إلى أمصاركم ، وإن قيل بأنه يحتمل أن يكون موقوفاً على ابن عباس فتفسير الصحابي مقدم على غيره . قال الأولون : إن الحجيج إذا صدروا من منى فقد شرعوا في الرجوع إلى أهلهم ، فإن عرفات ومنى هي منتهى سفرهم فالصدور عنها شروع في الرجوع . قلت : ما بعد التفسير النبوي مجال

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب التمتع . قال « من العمرة ، أقول : في البخاري « بالعمرة ، وهذه اللفظة ليست في مسلم

(٢) قال « لبذت ، أقول : بتشديد الموحدة أي شعر رأسي ، ويأتي تفسيره

يحل حتى يكون يوم النحر . وهو مأخوذ من قوله تعالى ﴿ البقرة ١٩٦ ﴾ : ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴿

وقولها : ما شأن الناس حلوا ولم تحل ، ؟ هذا الإحلال هو الذى وقع للصحابة فى فسخهم الحج إلى العمرة ، وقد كان النبي ﷺ أمرهم بذلك ، ليحلوا بالتحلل من العمرة . ولم يحل هو ﷺ ، لأنه كان قد ساق الهدى

وقولها : من عمرتك ، يستدل به على أنه كان ﷺ قارناً . ويكون المراد من قولها : من عمرتك ، أى من عمرتك التى مع حجتك ^(١) . وقيل : من ، بمعنى الباء ^(٢)

(١) قوله : ويكون قولها : من عمرتك ، أى عمرتك التى مع حجتك ، أقول : اعلم أن هذا اللفظ يستدل به من قال إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان متمتعاً ، لأن المتمتع يحل من عمرته إذا وصل إلى مكة ، فلذا استفهمته صلى الله عليه وآله وسلم حفصة . ويستدل به من قاله كان مفرداً لأن المراد لم لم تفسخ وتحلل للعمرة ؟ ويستدل به من قال كان قارناً كما قاله الشارح وقد جنح الأصيلي وغيره إلى توهم مالك فى قوله : ولم تحل أنت من عمرتك ، وأنه لم يقله أحد فى حديث حفصة ، وتعقبه ابن عبد البر - على تقدير تسليم انفراده - بأنها زيادة حافظ فيجب قبولها ، على أنه لم ينفرد بها فقد تابعه أيوب وعبد الله بن عمر وهما مع مالك حفاظ أصحاب نافع انتهى . قال الحافظ ابن حجر : إن قول حفصة : ولم تحل من عمرتك ، وقوله هو : حتى أحل من الحج ، ظاهر فى أنه كان قارناً

(٢) قوله : وقيل من بمعنى الباء ، أقول : هذا قاله من قال إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان مفرداً فقال : معناه لم تحل أنت بعمرة كما أمرت أصحابك . قالوا : وقد تأتى من بمعنى الباء قال الله تعالى ﴿ يحفظونه من أمر الله ﴾ أى بأمر الله ، وقال الشافعى : معناه ولم تحل أنت من إحرامك الذى ابتدأت به ، بدليل قوله : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما سقت الهدى وجعلتها عمرة ، قال فى الفتح : ولا يخفى ما فى بعض هذه التأويلات من التعسف ، والذى تجتمع به الروايات أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان قارناً بمعنى أنه أدخل العمرة على الحج بعد أن أهل به مفرداً ، لا أنه أول

أى لم تحل بعمرتك ، أى العمرة التى تحلل بها الناس . وهو ضعيف لوجهين : أحدهما كون « من » بمعنى الباء . والثانى أن قولها « بعمرتك » تقتضى الإضافة فيه تقرر عمرة له تضاف إليه ^(١) . والعمرة التى يقع بها التحلل لم تكن متقررة ولا موجودة . وقيل : يراد بالعمرة الحج ^(٢) ، بناء على النظر إلى الوضع اللغوى ، وهو أن العمرة الزيارة ، والزيارة موجودة فى الحج ، أى موجودة المعنى فيه . وهو ضعيف أيضاً ، لأن الاسم إذا انتقل إلى حقيقة عرفية كانت اللغوية مهجورة فى الاستعمال

* * *

٢٢٨ — الحديث الرابع : عن عمران بن حصين قال « أنزلت آية المنعة

فى كتاب الله تعالى ، ففعلناها مع رسول الله ﷺ ، ولم ينزل قرآن يحرمها ،

ما أهل أحرم بالحج والعمرة ، وقد تقدم حديث ابن عمر مرفوعاً « قل عمرة فى حجة ، وحديث أنس « ثم أهل بحج وعمرة » ، ولمسلم من حديث عمران بن حصين « جمع بين حجة وعمرة » ، وساق أدلة كثيرة قد قدمنا بعضها

(١) قوله « تقتضى الإضافة فيه تقرر عمرة له مضافة إليه » ، أقول : هو إشارة إلى ما قرره أئمة النحو والمعانى والبيان من أن أصل وضع الإضافة على العهد الخارجى فيقال غلام زيد لمن هو معلوم متقرر أنه غلامه ، ولذا قال « لم تكن متقررة ولا موجودة » ، فلا عهد بها ، فانما هى عمرة أحدثت فى مكة لا عهد لهم بها ، أعنى الفاسخين

(٢) قوله « يراد بالعمرة الحج » ، أقول : فيكون مراد حفصة : ولم تحلل أنت من حجك ، وكأنه يقال : وما أريد بالحج ؟ هل هو المفرد فهو عود إلى قول من قال ولم تحلل بعمرة كما أمرت أصحابك ، فانه أمر الحاج بالفسخ بعمرة ، وقد رد الشارح لإرادة ذلك آنفاً ، ومرادها بالحج حج القران ، فهو الأقرب بدليل جوابه صلى الله عليه وآله وسلم لها ، ولكن هذا الحل ضعيف وإن صح لغة ، لما قاله من تقديم الحقيقة العرفية

وَلَمْ يَنْفَسْ عَنْهَا حَتَّى مَاتَ . قَالَ رَجُلٌ بَرَأَيْهِ مَا شَاءَ ، قَالَ الْبُخَارِيُّ « يُقَالُ :
لَهُ عُمَرُ » ،

ولمسلم « نَزَلَتْ آيَةُ الْمُنْعَةِ - يَعْنِي مُنْعَةَ الْحَجِّ - وَأَمَرْنَا بِهَا رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ ، ثُمَّ لَمْ تَنْزِلْ آيَةٌ تَنْسَخُ آيَةَ مُنْعَةِ الْحَجِّ ، وَلَمْ يَنْفَسْ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ
حَتَّى مَاتَ » . وَلَهَا بِمَعْنَاهُ

يراد بآية المنعة قوله تعالى ﴿ البقرة ١٩٧ ﴾ : فمن تمتع بالعمرة إلى الحج فما استيسر
من الهدى ﴿ وفي الحديث إشارة إلى جواز نسخ القرآن بالسنة ^(١) . لأن قوله « ولم
ينه عنها » نفي منه لما يقتضى رفع الحكم بالجواز الثابت بالقرآن ، فلم يكن هذا الرفع
ممكناً لما احتاج إلى قوله « ولم ينفه عنها » ومراده بنى نسخ القرآن الجواز ، وينفى ورود
السنة بالنهي تقرر الحكم ودوامه . إذ لا طريق لرفعه إلا أحدُ هذين الأمرين . وقد
يؤخذ منه أن الإجماع لا يُمسَخُ به . إذ لو نسخ به لقال : ولم يُتَّفَقْ على المنع ، لأن
الاتفاق حينئذ يكون سبباً لرفع الحكم . فكان يحتاج إلى نفيه ، كما نفي نزول القرآن
بالنسخ ، وورود السنة بالنهي

وقوله « قال رجل برأيه ما شاء » هو كما ذكر في الأصل عن البخاري أن المراد
بالرجل عمر رضي الله عنه ^(٢) . وفيه دليل على أن الذي نهى عنه عمر هو متعة الحج
المشہورة ، وهو الإحرام بالعمرة في أشهر الحج ، ثم الحج في عامه ، خلافاً لمن حمله
على أن المراد المتعة بنسخ الحج إلا العمرة ، أو لمن حمله على متعة النساء ،

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب التمتع . قوله « نسخ القرآن بالسنة » ،
أقول : قد قرره تقريراً حسناً ، والمسألة فيها خلاف شهير في الأصول

(٢) قوله « المراد بالرجل عمر » ، أقول : فانه أول من نهى عنها ، ثم نهى عنها
عثمان ، وله مع علي رضي الله عنهما قصة ، ثم تبع عثمان معاوية وابن الزبير

لأن شيئاً من هاتين المتعتين لم ينزل قرآن بجوازه^(١) . والنهي المذكور قد قيل فيه : إنه نهى تنزيه . وحمل على الأولى والأفضل . وحذاراً أن يترك الناس الأفضل ، ويتابعوا على غيره ، طلباً للتخفيف على أنفسهم

باب الهدى

٢٢٩ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها قالت « فَنُتِكَ قَلَائِدُ هَدَى رَسُولَ اللَّهِ ﷺ ثُمَّ أَشْعَرْتُهَا ، وَقَلَّدَهَا - أَوْ قَلَّنْتُهَا - ثُمَّ بَعَثَ بِهَا إِلَى الْبَيْتِ ، وَأَقَامَ بِالْمَدِينَةِ ، فَمَا حَرَّمَ عَلَيْهِ شَيْءٌ كَانَ لَهُ حِلًّا ،

فيه دليل على استحباب بعث الهدى من البلاد البعيدة لمن لا يسافر معه ، ودليل على استحباب تقليده للهدى ، وإشعاره من بلده ، بخلاف ما إذا سار مع الهدى ، فإنه يؤخر الإشعار إلى حين الإحرام

وفيه دليل على استحباب الإشعار في الجملة ، خلافاً لمن أنكره .^(٢)

(١) قوله « لأن شيئاً من هاتين المتعتين لم ينزل بجوازه قرآن ، أقول : قد أخرج سعيد بن منصور من حديث سعيد بن المسيب أن عمر نهى عن متعة الحج ، وعن متعة النساء . وعن أبي قلابة قال عمر « متعتان كاتتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنهى عنهما وأعاقب عليهما : متعة النساء ومتعة الحج ، رواهما سعيد بن منصور . ولا يخفى أن قوله « وأعاقب عليهما ، لا يناسب حمل كلامه على أنه أراد الحث على الأفضل والأولى

(٢) (باب الهدى - الحديث الأول) قوله « خلافاً لمن أنكره ، أقول : إشارة إلى ما رواه الطحاوى عن أبي حنيفة من أنه كره الإشعار ، وذهب غيره إلى استحبابه للاتباع ، حتى صاحبه أبو يوسف ومحمد فقالا : هو حسن . قال مالك : ويختص الإشعار بما له منام ، وقد كثر تشنيع المتقدمين على أبي حنيفة من إطلاقه

وهو شقُّ صفحة السنّام طولاً ^(١) وسكّنتُ الدم عنه . واختلف الفقهاء : هل يكون في الآيمن ، أو في الأيسر ؟ ومن أنكره قال : إنه مُثْلَةٌ ^(٢) . والعمل بالسنة أولى

وفيه دليل على أن من بعث بهديه لا تحرم عليه محظورات الإحرام ، ونقل فيه الخلاف عن بعض المتقدمين ، وهو مشهور عن ابن عباس ^(٣) . وفيه دليل على استحباب قتل القلاندة

كرأهة الإشعار ، وانتصر له الطحاوى في المعانى فقال : لم يكره أبو حنيفة أصل الإشعار ، وإنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن كسراية الجراح ، لا سيما مع الطعن بالشفرة ، فأراد سد الباب عن العامة لأنهم لا يراعون الحسد في ذلك ، وأما من كان عارفاً بالسنة في ذلك فلا ، انتهى . وقد بالغ ابن حزم في التهجين على أبي حنيفة بأنه ليس له سلف في ذلك ، ويتعين الرجوع إلى قول الطحاوى فإنه أعرف بمذهب أبي حنيفة . وروى عن إبراهيم النخعي أيضاً أنه كره الإشعار ، ذكر ذلك الترمذى ، قال : سمعت أبا السائب قال : كنا عند وكيع فمسأله رجل عن إبراهيم النخعي : إنه قال : الإشعار مثله ، فقال له وكيع : أقول لك أشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتقول قال إبراهيم ؟ ما أحقك بأن تحبس . انتهى

(١) قوله : وهو شقُّ صفحة السنّام طولاً ، أقول : وهو أن يكشط جلد البدنة حتى يسيل الدم ، ثم يسالته فيكون ذلك علامة على كونه هدياً . وفي قوله : السنّام ، ما يشعر بأنه لا إشعار لغير البدن من الهدى ، وخصه مالك بما لها سنّام ، وقد ألحق الجمهور البقر بالإبل في ذلك ، إلا سعيد بن جبير . واتفقوا على أن الغنم لا تشعر لضعضعتها ، ولأن شعرها أو صوفها يستر موضع الإشعار

(٢) قوله : إنه مثله ، أقول : وهو مردود لأنه خاص يجوز تخصيصه من ذلك ، ولأنه من باب آخر ، فهو مثل الكى وشق آذان الحيوان لتصير علامة وغير ذلك من الوسم والختان أو الحجامة . وحاصله أنه ثبت عن الشارع ، ولا ينافي النهى العام عن المثلة

(٣) قوله : وهو مشهور عن ابن عباس ، أقول : أخرج ابن أبي شيبة عن

٢٣٠ — الحديث الثاني ^(١) : عن عائشة رضى الله عنها قالت « أهدى

رسول الله ﷺ مرةً غنماً ،

الثقفي عن يحيى بن سعيد أخبرني محمد بن إبراهيم أن ربيعة أخبره أنه رأى ابن عباس وهو أمير على البصرة في زمان على متجرداً على منبر البصرة ، فسأل عنه فقالوا : إنه أمر بهديه أن يقلد . ولم ينفرد ابن عباس بذلك بل ثبت عن جماعة من الصحابة منهم ابن عمر ، روى ابن أبي شعبة عن ابن عليه عن أيوب وابن المنذر من طريق ابن جريج كلاهما عن نافع أن ابن عمر كان إذا بعث بهدي نسك عما نسك عنه المحرم إلا أنه لا يلبي ، وقال ابن المنذر قال عمر وعلى وقيس بن سعد وابن عمر وابن عباس رضى الله عنهم والنخعي وعطاء وابن سيرين وآخرون : من أرسل الهدى وأقام حرم عليه ما يحرم على المحرم . قلت : وإلى هذا ذهبت الهدوية ، وحجتهم ما رواه الطحاوي وغير من طريق عبد الملك بن جابر عن أبيه قال : كنت جالساً عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقد قبضه من جيبه حتى أخرجه من رجليه وقال « إني أمرت ببذني التي بعثت بها أن تقلد اليوم وتشعر على مكان كذا ، فلبست قبضي ونسيت ، ولم أكن أخرج قبضي من رأسي ، وهذا لا حجة فيه اضعف سنده . وقال ابن مسعود وعائشة وأنس وابن الزبير وآخرون : لا يصير بذلك محرماً ، وإلى ذلك صار فقهاء الأمصار . وأخرج البيهقي من طريق الزهري قال : أول من كشف العمی عن الناس وبين لهم السنة في ذلك عائشة ، فذكر الحديث عن عروة وعن عمر عنها قال : فلما بلغ الناس قول عائشة أخذوا به وتركوا فتوى ابن عباس . قلت يريد حديث العمدة هذا . قلت إلا أنه بعد ذلك قال : وذهب جماعة من فقهاء الفتوى إلى أن من أراد النسك صار بمجرد تقليده الهدى محرماً ، حكاه ابن المنذر عن الثوري وأحمد وإسحق ، قال : وقال الجمهور لا يصير بتقليد الهدى محرماً ، ولا يجب عليه شيء انتهى . وبه يعرف أن قول من قال : وإلى ذلك صار فقهاء الأمصار ، مراده أكثرهم

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب الهدى . أقول : هذا الحديث هو

لفظهما ، وزاد مسلم فيه « إلى البيت فقلدها ،

في هذا الحديث دليل على إهداء الغنم

٢٣١ — الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضي الله عنه « أن نبي الله ﷺ رأى رجلاً يسوق بدنة ، فقال : اركبها . قال : إنها بدنة ^(١) . قال : اركبها . فرأيت أنه راكبها ، يسائر النبي ﷺ »

وفي لفظ قال في الثانية أو الثالثة « اركبها وبلك - أو - وبحك ، اختلفوا في ركوب البدنة المهداة على مذاهب ^(٢) ، فنقل عن بعضهم أنه أوجب ذلك لأن صيغة الأمر وردت به ، مع ما ينضاف إلى ذلك من مخالفة سيرة الجاهلية ، من محاربة السائبة والوصيلة والحامي وتوقيفها . ورد على هذا بأن النبي ﷺ لم يركب هديه ، ولا أمر الناس بركوب الهدايا ^(٣) . ومنهم من قال :

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب الهدى . قال : إنها بدنة ، أقول : يريد الإخبار بأنها مهداة إلى البيت ، ولم يرد معنى البدنة اللغوي ، إذ لو أراد أنه لم يحصل الجواب بأنها بدنة ، وكأنه ظن أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما عرف أنها بدنة ، وقد عرف صلى الله عليه وآله وسلم أنها بدنة مهداة لأنها مقلدة ، ولذا قال له صلى الله عليه وآله وسلم : وبلك ،

(٢) قوله « على مذاهب » ، أقول : فيه ستة مذاهب ، الأول ما أشار إليه بقوله إنه أوجب ذلك ، وهذا يناسب مذهب الظاهرية لكن لم أجد نسبته إليهم صريحاً . ثم رأيت في الفتح أنه نقله ابن عبد البر عن بعض أهل الظاهر

(٣) قوله « ولا أمر بركوب الهدايا » ، أقول : قد يقال أمره لهذا كاف عن أمره لكل أحد ، فانه حصل التبليغ بهذا لكثير من الواجبات . وقد أخرج أحمد من حديث علي أنه سئل : هل يركب الرجل هديه ؟ قال : لا بأس . قد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يمر بالرجال يمشون فيأمرهم بركوب هديه صلى الله عليه وآله وسلم . إسناده صالح كما قاله الحافظ ابن حجر

يركبها مطلقاً^(١) من غير اضطرار ، تمسكاً بظاهر هذا الحديث . ومنهم من قال : لا يركبها إلا عند الحاجة ، فيركبها من غير إضرار . وهذا المنقول من مذهب الشافعي رحمه الله^(٢) . لأنه جاء في الحديث : اركبها إذا احتجت إليها ، فحمل ذلك المطلق على المقيد . ومنهم من منع ركوبها إلا للضرورة^(٣)

(١) قوله : ومنهم من قال يركبها مطلقاً ، أقول : قاله عروة بن الزبير ، ونسبه المنذر لأحمد وإسحق ، وبه قال أهل الظاهر ، وهو الذي جزم به النووي في الروض .
(٢) قوله : وهذا المنقول من مذهب الشافعي ، أقول : حكاه عنه الترمذي ، وقال الروياني : تجويزه لغير حاجة يخالف النص

(٣) قوله : ومنهم من منع ركوبها إلا للضرورة ، أقول : قاله صاحب الهداية من الحنفية بالاضطرار إلى ذلك ، وهو المنقول عن الشعبي ، ولفظ الشافعي الذي نقله عنه ابن المنذر وترجم له السهيلي : يركب إذا اضطر ركوباً غير قادح . وقال ابن العربي عن مالك : يركب للضرورة ، فإذا استراح نزل ومقتضى من قيده بالضرورة أن من انتهت ضرورته لا يعود إلى ركوبها إلا لضرورة أخرى . والدليل على اعتبار هذه القيود الثلاثة وهي الاضطرار ، والركوب بالمعروف ، وانتهاء الركوب بانتهاء الضرورة ما رواه مسلم من حديث جابر مرفوعاً : اركبها بالمعروف إذا لجئت إليها حتى تجد ظهراً ، فإن مفهومه إذا وجد غيرها تركها . وبقي مذهب آخر ، وهو أن لا يركبها مطلقاً ، حكاه ابن العربي عن أبي حنيفة ، وشنع عليه . ولكن الذي نقله عنه الطحاوي وغيره الجواز بقدر الحاجة ، إلا أنه قال مع ذلك : يضمن ما نقص منها بركوبه . وضمان النقص وافق عليه الشافعي في الهدى الواجب كالنذر . واعلم أن هذا كله في الركوب ، وأما حمل متاعه عليها فتمنع مالك وأجازة الجمهور ، وهل يحمل عليها غيره ؟ أجازة الجمهور أيضاً على التفصيل المتقدم . ونقل عياض الإجماع على أنه لا يؤجرها ، وأما حليها فقال الطحاوي إنه قال الحنفية والشافعي : إذا حلب منها شيئاً تصدق به فإن أكله تصدق بشمته . وقال مالك : لا يشرب من لبنه ، فإن شرب منه لم يغرم

وقوله «ويلك» كلمة تستعمل في التغليظ على المخاطب . وفيها ههنا وجهان : أحدهما أن تجرى على هذا المعنى . وإنما استحق صاحب البدنة ذلك لمراجعته وتأخر امتثاله لأمر رسول الله ﷺ . لقول الراوى « فى الثانية أو الثالثة »^(١) . والثانى : أن لا يراد بها موضوعها الأسمى . ويكون مما جرى على لسان العرب فى مخاطبة من غير قصد لموضوعه^(٢) ، كما قيل فى قوله عليه السلام « تربت يدك » ، « أفلح وأبيه إن صدق »^(٣) ، وكما فى قول العرب « ويله » ونحوه

ومن يمنع ركوب البدنة من غير حاجة يحمل هذه الصورة على ظهور الحاجة إلى ركوبها فى الواقعة المعينة

* * *

٢٣٢ — الحديث الرابع : عن على بن أبى طالب رضى الله عنه قال « أمرنى رسول الله ﷺ أن أقوم على بُدْنِهِ ، وَأَنْ أَتَصَدَّقَ بِلَحْمِهَا وَجَلْدُهَا

(١) قوله « لقول الراوى فى الثانية أو الثالثة » أقول : فى رواية البخارى أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال له « اركبها » ثلاثاً . وللترمذى عن قتادة « فقال له فى الثالثة أو الرابعة : اركبها ويحك - أو - ويلك » . وللنسائى « قال فى الرابعة : اركبها ويلك » ، قال القرطبى : قالها له تأديباً لمراجعته له مع عدم خفاء الحال عليه ، وبهذا جزم ابن عبد البر وابن العربى ، وبالعلى حتى قال « الويل لمن راجع فى ذلك بعد هذا ، ولو لا أنه صلى الله عليه وآله وسلم اشترط على ربه ما اشترط لهلك ذلك الرجل

(٢) قوله « من غير قصد لموضوعه » أقول : ويقويه ما تقدم أن فى رواية « ويحك » ، إن تم قول الأزهري إنه يقال « ويل » لمن وقع فى هلكة يستحقها ، ويح ، لمن وقع فى هلكة لا يستحقها

(٣) قوله « تربت يدك وأفلح وأبيه » أقول : الأولى هى فى أحاديث كثيرة فى الأمهات وغيرها ، ومنه « عليك بذات الدين تربت يدك » ، والثانية وقعت فى مسلم

وَأَجَلَّتْهَا^(١) ، وَأَنْ لَا أُعْطِيَ الْجَزَارَ مِنْهَا شَيْئاً . وَقَالَ : نَحْنُ نُعْطِيهِ مِنْ عِنْدِنَا ،

فيه دليل على جواز الاستنابة في القيام على الهدى ، وذبحه ، والتصدق به^(٢)

وقوله « وَأَنْ أُتَصَدَّقَ بِلَحْمِهَا » يدل على التصدق بالجميع ، ولا شك أنه أفضل مطلقاً ، وواجب في بعض الدماء . وفيه دليل على أن الجلود تجرى مجرى اللحم في التصدق ، لأنها من جملة ما ينتفع به ، فحكمها حكمه

وقوله « أَنْ لَا أُعْطِيَ الْجَزَارَ مِنْهَا شَيْئاً » ظاهره عدم الإعطاء مطلقاً بكل وجه . ولا شك في امتناعه إذا كان المعطى أجرة الذبح^(٣) ، لأنه معاوضة ببعض الهدى .

(١) (الحديث الرابع) قال « وَأَجَلَّتْهَا » أقول : جمع جل ، وهو ما يطرح على البعير من كساء ونحوه

(٢) قوله « وذبحه والتصدق به » أقول : ويحتمل ما هو أعم من ذلك أى على مصالحها في علفها ورعيها وسقيها وغير ذلك ، ولم يقع في هذه الرواية عدد البدن لكن وقع في غيرها أنها مائة بدنة ، ولأبي داود من طريق ابن إسحق عن ابن أبي نجيح عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى عن علي رضي الله عنه « نحر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثلاثين بدنة وأمرني فنحرت سائرهما ، وأوضح منه ما وقع في حديث جابر الطويل عند مسلم وفيه « ثم انصرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المنحر ، فنحر ثلاثاً وستين ، ثم أعطى علياً فنحر ما غير ، وأشركه في هديه ، ثم أمر من كل بدنة بيضعة فجعلت في قدر فطبخت فأكلا من لحمها وشربا من مرقها ،

(٣) قوله « إذا كان المعطى أجرة الذبح » أقول : قد بين النساء في روايته من طريق سعيد بن إسحق عن ابن جريج أن المراد منع عطية الجزار من الهدى عوضاً عن أجرته ، ولفظه « ولا يعطى في جزارتها منها شيئاً » . واختلف في الجزارة فقال ابن التين الجزارة بالكسر اسم للفعل ، وبالضم اسم للسواقط ، فعلى هذا ينبغي أن تقرأ بالكسر . وقد صحت الرواية ، فإن صحت بالضم جاز أن يراد لا يعطى من بعض الجزور أجرة الجزار ، قال ابن الجوزي وتبعه المحب الطبري : الجزارة بالضم اسم لما يعطى كالعمالة وزناً ومعنى ، وقيل بالكسر كالحجامة والخياطة وجوز غيره الفتح .

والمعاوضة في الأجرة كالبيع . وأما إذا أعطى الأجرة خارجاً عن اللحم المعطى ، وكان اللحم زائداً على الأجرة ، فالقياس أن يجوز . ولكن النبي ﷺ قال : نحن نعطيه من عندنا ، وأطلق المنع من إعطائه منها . ولم يقيد المنع بالأجرة . والذي يخشى منه ^(١) في هذا : أن تقع مساحاة في الأجرة لأجل ما يأخذه الجازر من اللحم . فيعود إلى المعاوضة في نفس الأمر . فنميل إلى المنع من الذرائع يخشى من مثل هذا

٢٣٣ - الحديث الخامس : عن زياد بن جبير ^(٢) قال : « رأيتُ ابنَ

عُمَرَ أتى عَلَى رَجُلٍ قَدْ أَنَاخَ بَدَنَتُهُ ، فَنَحَرَهَا . فَقَالَ : أَلَا : ابْعَثْهَا ^(٣)

وقال ابن الأثير : الجزارة بالضم كالعمالة ما يأخذه الجزار من الذبيحة عن أجرته ، وأصلها أطراف البعير كالرأس واليدين والرجلين ، سميت بذلك لأن الجزار كان يأخذها عن أجرته . انتهى

(١) قوله « والذي يخشى منه » أقول : من إعطائه غير الأجرة ، أن يقع منه مساحاة في الأجرة لأجل ما أعطى من اللحم فيعود المحذور منه من المعاوضة ، إلا أن هذا مبنى على عدم ثبوت رواية النسائي ، قال البغوي : أما إذا أعطى أجرته كاملة ثم تصدق عليه إذا كان فقيراً كما يتصدق على الفقراء فلا بأس بذلك ، قال القرطبي ولم يرخص في إعطاء الجزار منها في أجرته إلا الحسن البصري وعبد الله بن عبيد بن عمير انتهى . قلت : كأنهما حملتا النهي على التنزيه

(٢) (الحديث الخامس) قال : عن زياد بن جبير ، بجيم وموحدة مصغر ، بصرى تابعى ثقة ، ليس له في الصحيحين سوى هذا الحديث وحديث أخرجه البخاري في النذر

(٣) قال : ابْعَثْهَا ، أقول : أى أثرها ، يقال بعثت الناقة أى أثرتها ، وقوله « قياماً ، أى عن قيام ، وقياماً مصدر بمعنى قائمة ، وهى حال مقدر إذ قوله ابْعَثْهَا أى أقمها فيكون مصدراً من غير لفظه

قياماً مقيدة^(١) سنة محمد ﷺ ،

فيه دليل على استحباب نحر الإبل من قيام . ويشير إليه قوله تعالى ﴿الحج ٢٦﴾ :
فاذكروا اسم الله عليها صوافاً . فاذا وجبت جنوبها ﴿ أى سقطت ، وهو يشمر
بكونها كانت قائمة

وفيه دليل على استحباب أن تكون معقولة . وورد في حديث صحيح ما يدل على
أن تكون معقولة اليد اليسرى^(٢) ، وبعضهم سوى بين نحرها باركة وقائمة ، ونقل
عن بعضهم أنه قال : تنحر باركة^(٣) . والسنة أولى

* * *

(١) قال « مقيدة » أقول : أى معقولة الرجل^(١) قائمة على ما بقى من قوائمها

(٢) قال « سنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : بالنصب بعامل مضمر
كالاختصاص ، والتقدير : فتبقى سنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ويجوز الرفع
ويدل له رواية « فقال له انحرها قائمة فانها سنة محمد صلى الله عليه وآله وسلم »

(٣) قوله « وورد في حديث صحيح ما يدل على أنها كانت معقولة اليد اليسرى »
أقول : يشير إلى ما أخرجه أبو داود من حديث جابر « إن النبي صلى الله عليه وآله
وسلم وأصحابه كانوا ينحرون البدنة معقولة اليسرى قائمة على ما بقى من قوائمها »

(٤) قوله « ونقل عن بعضهم أنه سوى بين نحرها قائمة وباركة » أقول : نقله
الحافظ ابن حجر عن الحنفية أنه يستوى نحرها قائمة وباركة في الفضيلة ، وأخرج
البخارى عن ابن عباس رضی الله عنه ﴿ صوافاً ﴾ قياماً ، قال في الفتح : هكذا
فسره سفيان بن عيينة في تفسيره عن عبد الله بن أبي يزيد عنه في تفسير قوله تعالى
﴿ فاذكروا اسم الله عليها صواف ﴾ قال : قياماً ، والصواف بالتشديد جمع صافة أى
مصطفة في قيامها ، ووقع في مستدرك الحاكم من وجه آخر عن ابن عباس في قوله
﴿ صواف ﴾ أى قياماً على ثلاث قوائم معقولة ، وفي قراءة ابن مسعود « صوافن »
بكسر الفاء بعدها نون جمع صافنة وهى التى رفعت إحدى يديها بالعقل لثلاث تضطرب

(١) قلت : معقولة اليد اليسرى قائمة على اليد اليمنى ورجليها لثلاث ترفسه إذا نحرها

باب الغسل للمحرم^(١)

٢٣٤ - الحديث الأول : عن عبد الله بن حنين^(٢) « أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبَّاسٍ وَالْمِسْوَرُ بْنُ مَخْرَمَةَ اخْتَلَفَا بِالْأَبْوَاءِ . فَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ : يَغْسِلُ الْمُحْرِمُ رَأْسَهُ . وَقَالَ الْمِسْوَرُ : لَا يَغْسِلُ رَأْسَهُ . قَالَ : فَأَرْسَلَنِي ابْنُ عَبَّاسٍ إِلَى أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ . فَوَجَدْتُهُ يَغْتَسِلُ بَيْنَ الْقَرْنَيْنِ ، وَهُوَ يَسْتَتِرُ بِثَوْبٍ . فَسَلَّمْتُ عَلَيْهِ . فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ فَقُلْتُ : أَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ حُنَيْنٍ ، أَرْسَلَنِي إِلَيْكَ ابْنُ عَبَّاسٍ ، يَسْأَلُكَ : كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَغْسِلُ رَأْسَهُ وَهُوَ مُحْرِمٌ ؟ فَوَضَعَ أَبُو أَيُّوبَ يَدَهُ عَلَى الثَّوْبِ ، فَطَأَطَأَهُ^(٣) ، حَتَّى بَدَأَ بِرَأْسِهِ . ثُمَّ قَالَ لِإِنْسَانٍ يَصُبُّ عَلَيْهِ الْمَاءَ : اصْبُبْ ، فَصَبَّ عَلَى رَأْسِهِ . ثُمَّ حَرَّكَ رَأْسَهُ بِيَدَيْهِ ، فَأَقْبَلَ بِهِمَا وَأَذْبَرَ . ثُمَّ قَالَ : هَكَذَا رَأَيْتُهُ ﷺ يَغْتَسِلُ ،

وفي رواية « فَقَالَ الْمِسْوَرُ لابْنِ عَبَّاسٍ : لَا أُمَارِيكَ بَعْدَهَا أَبَدًا^(٤) ،

(١) (باب الغسل للمحرم) أقول : سواء كان ترفهاً أو تنظفاً أو تطهراً من الجنابة ، قال ابن المنذر : اتفقوا على أن للمحرم أن يغتسل من الجنابة ، واختلفوا فيما عدا ذلك

(٢) قال « ابن حنين ، أقول : بالحاء المهملة فتون مصغراً ، والمسور بكسر الميم وسكون السين المهملة وفتح الواو فراء ، ومخرمة بفتح الميم نغناء معجمة ساكنة وراء مفتوحة

(٣) قال « فطأطأه ، أقول : أى أزاله عن رأسه ، وفي رواية ابن عيينة « جمع ثيابه إلى صدره حتى نظرت إليه ، وفي رواية ابن جريج « حتى رأيت رأسه ووجهه ،

(٤) قال « لا أماريك أبداً ، أقول : أى لا أجادلُك ، وأصل المراء استخراج

الْقَرْزَانِ الْعَمُودَانِ اللَّذَانِ تُشَدُّ فِيهِمَا الْحَشَبَةُ الَّتِي تُعَلَّقُ عَلَيْهَا الْبَكْرَةُ

، الأبواء ، بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة والمد : موضع معين بين مكة والمدينة

وفي الحديث دليل على جواز المناظرة في مسائل الاجتهاد . والاختلاف فيها ^(١) إذا غلب على ظن المختلفين فيها حكم . وفيه دليل على الرجوع إلى من يظن به أن عنده علماً فيما اختلف فيه

وفيه دليل على قبول خبر الواحد ، وأن العمل به سائغ شائع بين الصحابة . لأن ابن عباس أرسل عبد الله بن حنين ليستعلم له علم المسألة ، ومن ضرورته قبول خبره

ما عند الإنسان ، يقال ماري فلان فلانا إذا استخرج ما عنده ، قاله ابن الأنباري . وأطلق ذلك في المجادلة لأن كلا من المتجادلين يستخرج ما عند الآخر من الحججة

(١) قوله ، والاختلاف فيها ، أقول : يدل على أن قول بعضهم أي الصحابة ليس بحجة ، قال ابن عبد البر : لو كان معنى الاقتداء في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم ^(٢) ، يراد به الفتوى لما احتاج ابن عباس إلى إقامة البينة على دعواه ، بل كان يقول لابن عباس أنت نجم وأنا نجم فبأينا اقتدى من بعدنا فقد كفاه ، ولكن معناه كما قال المزني وغيره من أهل النظر إنه في النقل ، لأن جميعهم عدول ، وفيه اعتراف للفاضل بفضله وإنصاف الصحابة بعضهم بعضاً . انتهى . قلت : وحديث أصحابي كالنجوم قد تكلم فيه العلماء ، فانه من رواية ابن عبد الواحد الهاشمي قال الدارقطني : يضع الحديث ، وقال أبو زرعة : روى أحاديث لا أصل لها ، وقال ابن عدى : يسرق الحديث ويأني بالمناكير عن الثقات ، قال الذهبي في الميزان : ومن بلائه عن وهب ابن جرير عن أبيه عن الأعمش عن أبي صالح عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أصحابي كالنجوم من اقتدى بشيء منها اهتدى ، انتهى وكلامهم في تضعيفه واسع

(١) قلت : هو موضوع كما تقدم

عن أبي أيوب فيما أرسل فيه . و د القرنان ، فسرهما المصنف
وفيه دليل على التستر عند الغسل . وفيه دليل على جواز الاستعانة في الطهارة ،
لقول أبي أيوب : أصيب ^(١) ، وقد ورد في الاستعانة أحاديث صحيحة ، وورد في تركها
شيء لا يقابلها في الصحة

وفيه دليل على جواز السلام ^(٢) على المتطهر في حال طهارته ، بخلاف من هو على
الحدث . وفيه دليل على جواز الكلام في أثناء الطهارة . وفيه دليل على تحريك اليد
على الرأس في غسل المحرم إذا لم يؤد إلى تنف الشعر

وقوله : أرسلني إليك ابن عباس يسألك كيف كان رسول الله ﷺ يغسل

(١) قوله : لقول أبي أيوب : أصيب على ، أقول : وإن كان قول صحابي
ليس بحجة ، ولكن الحجة قوله : وقد ورد في الاستعانة ، أى بالغير في الوضوء
ونحوه : أحاديث صحيحة ، وهو يشير إلى حديث المغيرة عند الشيخين الذى فيه أنه
صب عليه صلى الله عليه وآله وسلم وضوءه في بعض أسفاره صلى الله عليه وآله وسلم ،
وكذلك صب أسامة عليه صلى الله عليه وآله وسلم وضوءه ، وعند غيرهما الربيع
وأمية مولاته صلى الله عليه وآله وسلم وضوءه ، وأما قوله :
وورد في تركها شيء لا يقابلها في الصحة ، فهو إشارة إلى ما أخرجه البزار من حديث
عمر مرفوعاً : أنا لا أستعين على وضوئى بأحد ، فهو من رواية النضر بن منصور عن
أبي الجنوب ، قال النووي : حديث باطل ، وقال الدارمي : قلت لابن معين : النضر
ابن منصور عن أبي الجنوب وعنه ابن أبي معشر ؟ قال : هؤلاء حمالة الخطب .
وحديث : إنه صلى الله عليه وآله وسلم كان لا يكل طهوره إلى أحد ، أخرجه ابن
ماجه والدارقطنى وفيه مطهر بن الهيثم ضعيف

(٢) قوله : على جواز السلام ، أقول : المسلم عبد الله بن حنين ، وهو تابعي
لا حجة في فعله اتفاقاً ، وكأنه يقول الشارح : إنه أقره الصحابي وهو أيوب ، وأن
أبا أيوب أجاب وإن لم يذكر في الرواية ، فإن سلم جميع ذلك فلا حجة فيه إلا عند
من يقول قول الصحابي حجة في قوله وفعله وتقريره ، وما أبعد من قول

رأسه ؟ ، يشعر بأن ابن عباس كان عنده علم بأصل الغسل . فان السؤال عن كيفية الشيء ^(١) إنما يكون بعد العلم بأصله . وفيه دليل على أن غسل البدن كان عنده متقرر الجواز ، إذ لم يسأل عنه ، وإنما سأل عن كيفية غسل الرأس ، ويحتمل أن يكون ذلك لأنه موضع الإشكال في المسألة . إذ الشعر عليه ، وتحريك اليد فيه يخاف منه تنف الشعر

وفيه دليل على جواز غسل المحرم ، وقد أجمع عليه إذا كان جنباً ^(٢) ، أو كانت المرأة حائضاً ، فطهرت . وبالجمله الأغسال الواجبة . وأما إذا كان تبرداً من غير وجوب ، فقد اختلفوا فيه : فالشافعي يجزئه . وزاد أصحابه ، فقالوا : له أن يغسل رأسه بالسدر والخطمي ، ولا فدية عليه . وقال مالك وأبو حنيفة : عليه الفدية . أعني غسل رأسه بالخطمي وما في معناه . فان استدل بالحديث على هذا المذهب فيه فلا يقوى . لأن المذكور حكاية حال ، لا عموم لفظ . وحكاية الحال تحتمل أن تكون هي المختلف فيها ، وتحتمل أن لا . ومع الاحتمال لا تقوم حجة

* * *

باب فسخ الحج إلى العمرة

٢٣٥ — الحديث الأول : عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال

« أَهْلُ النَّبِيِّ ﷺ وَأَصْحَابُهُ بِالْحَجِّ ^(٣) وَلَيْسَ مَعَ أَحَدٍ مِنْهُمْ هَدْيٌ غَيْرَ النَّبِيِّ ﷺ »

(١) قوله « عن كيفية الشيء » ، أقول : ولو كان لا يعلم أن عند أبي أيوب علماً بذلك لقال : هل كان يغسل رأسه أولاً ؟ على حسب ما وقع فيه خلاف ابن عباس والمسور ، قال ابن حجر بعد نقله : ويحتمل أن يكون عبد الله تصرف في كلامه ، لأنه لما قال له سله هل يغتسل المحرم أولاً ؟ جاء فوجده يغتسل ، فهم من ذلك أنه يغتسل فأحب أن لا يرجع إلا بفائدة فسأله عن كيفية الغسل

(٢) قوله « وقد أجمع عليه إذا كان جنباً » ، أقول : تقدم أنه نقل الإجماع

ابن المنذر

(٣) (باب فسخ الحج بالعمرة) الحديث الأول قال « بالحج » ، أقول : هذا

وطلحة ، وقدم علي رضي الله عنه من اليمن . فقال : أهلت بما أهل به النبي ﷺ ، فأمر النبي ﷺ أصحابه ^(١) أن يجعلوها عمرة ، فيطوفوا ثم يقصروا ويحلقوا ، إلا من كان معه الهدى . فقالوا : نطلق إلى منى وذكرنا أحدينا يقطر ^(٢) ؟ فبلغ ذلك النبي ﷺ . فقال : لو استقبلت من أمري ما استدبرت ما أهديت ، ولو لا أن معي الهدى لأحلت . وحاضت عائشة فسدت المناسك كلها ، غير أنها لم تطف بالبيت . فلما طهرت وطافت بالبيت قالت : يا رسول الله ، ينطلقون بحج وعمرة ، وأنطلق بحج ؟ فأمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يخرج معها إلى النعيم . فاعتمرت بعد الحج .

قوله : أهل النبي ﷺ ، الإهلال : أصله رفع الصوت . ثم استعمل في التلبية استعمالاً شائعاً . ويعبر به عن الإحرام

وقوله : بالحج ، ظاهره يدل على الإفراد . وهي رواية جابر ^(٣)

إهلاله صلى الله عليه وآله وسلم أول الأمر ، ثم أتاه آت بالعقيق وقال : صل في هذا الوادي المبارك وقل عمرة في حجة ، كما أخرجه البخاري

(١) قال : فأمر أصحابه ، أقول : أي بعد قدومهم مكة

(٢) قال : وذكر أحدينا يقطر ، أقول : مبالغة منهم ، لأنهم كرهوا أن يفسخوا الحج إلى عمرة ، وتسكلموا فيه وقالوا ذلك ، أي إنا نجتمع النساء حتى نطلع للحج يوم التروية وذكر من جامع يقطر أي ماء من ماء غسله أو منيا مبالغة

(٣) قوله : يدل على الإفراد ، وهي رواية جابر ، أقول : حديث عائشة فيه تفصيل أحوال المهلين معه صلى الله عليه وآله وسلم : أن منهم من أهل بحج ومنهم من أهل بعمرة ومنهم من جمع بينهما ، وكان كلام الرواة روى ما سمعه

وقوله « وليس مع أحد منهم هدى غير النبي ﷺ وطلحة ، كالمقدمة لما أمروا به من فسخ الحج إلى العمرة ، إذا لم يكن هدى

وقوله « أهملت بما أهل به النبي ﷺ ، قيل فيه دليل على جواز تعليق الإحرام بإحرام الغير ، وانعقاد إحرام المعلق بما أحرم به الغير ^(١) . ومن الناس من عدى هذا إلى صورة أخرى ^(٢) أجاز فيها التعليق ، ومنعه غيره . ومن أبى ذلك يقول : الحج مخصوص بأحكام ليست في غيره . ويجعل محل النص منها ^(٣)

وقوله « فأمر النبي ﷺ أصحابه أن يجعلوها عمرة ، فيه عموم وهو مخصوص بأصحابه الذين لم يكن معهم هدى ^(٤) ، وقد بين ذلك في حديث آخر . وفسخ الحج إلى العمرة كان

(١) قوله « بما أحرم به الغير ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : لا يلزم منه جواز تعليقه إلا على فعل من يتحقق أنه يعرفه كما في حديثي الباب

(٢) قوله « ومنهم من عدى هذا إلى صورة أخرى ، أقول : وهي صورة مطلق الإحرام على الإبهام فهو جائز ثم يصرفه المحرم لما يشاء لكونه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينه عن ذلك ، وهو قول الجمهور ، وعن المالكية لا يصح الإحرام على الإبهام وهو قول الكوفيين ، قال ابن المنير : وكان ذلك مذهب البخاري لأنه أشار بالترجمة إلى أن ذلك خاص بذلك الزمن لأن عليا رضي الله عنه وأبا موسى رضي الله عنه لم يكن عندهما أصل يرجعان إليه في كيفية الإحرام فأحالا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما الآن فقد استقرت الأحكام وعرفت مراتب الإحرام فلا يصح ذلك ^(١) . انتهى

(٣) قوله « محل النص ، أقول : أى نص المحرم على ما يريده من أنواع الحج بأحرامه

(٤) قوله « بأصحابه الذين لم يكن معهم هدى ، أقول : كمن عدا طلحة بن عبيد الله

(١) قلت : قد انفق العلماء في كل عصر على أن أصول التشريع ثلاثة : قول النبي ﷺ أو فعله أو إقراره لفعل الغير ، وهو ﷺ أقر عليا على القرآن وأمر أبا موسى بالتمتع ، وهذا هو صريح التشريع

جائزاً بهذا الحديث . وقيل : إن علته حسم مادة الجاهلية في اعتقادها أن العمرة في أشهر الحج من أجبر الفجور^(١)

واختلف الناس فيما بعد هذه الواقعة : هل يجوز فسخ الحج إلى العمرة ، كما في هذه الواقعة أم لا ؟ فذهب الظاهرية إلى جوازه^(٢) . وذهب أكثر الفقهاء المشهورين

ولم يذكر في الحديث هذا غيره ، ثم هو أيضاً مخصوص بمن لم يكن مهلاً بالعمرة لأنه فسخ عنده

(١) قوله « من أجبر الفجور » ، أقول : هو إشارة إلى ما في البخارى من حديث ابن عباس أن أهل الجاهلية كانوا يرون - أى يعتقدون - أن العمرة في أشهر الحج من أفجر الفجور ، وهذا من تحكمتهم الباطلة المأخوذة من غير اصل ، فأراد القائل بهذا أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر أصحابه بجعل حجتهم عمرة ردأ على ما كان يراه أهل الجاهلية لإبطالاً لقولهم بفعلها في أشهر الحج ، ورد هذا بأنه قد علم أهل الجاهلية بأنه صلى الله عليه وآله وسلم اعتمر ثلاث عمر كلها في أشهر الحج : الحديبية والقضية فأنهما في القعدة والجمرة فأنها في شوال

(٢) قوله « فذهب الظاهرية إلى جوازه » ، أقول : من الناس من قال إنه خاص بذلك الركب لما يأتى من دليله الذى أشار إليه الشارح ، وهذا قول الجمهور ، وذهب ابن عباس وغيره إلى جوازه ، وإليه ذهب أحمد بن حنبل وشيد أركانه من أتباعه ابن تيمية وزاده تليذه ابن القيم تشييداً ، بل زعم أنه من ورد مكة محرماً بالحج انقلب حجه عمرة شاء أو أبى ، والمسألة مبسوطة في كتابه الهدى النبوى ، وتعقبه العلامة المقبل فى هامشه بالرد على ما قاله وتقوية كلام الجمهور ، وقد ألف بعض تلاميذنا^(١) رسالة فى ذلك فى حكم السؤال ، ولبعض شيوخنا أبحاث فى ذلك ، وهو الذى إليه وجه ذلك التليذ السؤال . ولنا بحث فى ذلك استحسنة شيخنا وهو لدينا ، وكلام المقبل رحمه الله تعالى فى هوامش نسختنا من الهدى ، وقد تناوله جماعة من تلاميذنا فى كتبهم ،

إلى منعه . وقيل إن هذا كان مخصوصاً بالصحابة . وفي هذا حديث عن أبي ذر رضى الله عنه ^(١) ، وعن الحارث بن بلال عن أبيه أيضاً ^(٢) . أعني في كونه مخصوصاً

وقوله « فيطوفوا ثم يقصروا » ، يحتمل قوله « فيطوفوا » ، وجهين : أحدهما أن يراد به الطواف بالبيت على ما هو المشهور ، ويكون في الكلام حذف ، أى يطوفوا ويسعوا ، فإن العمرة لا بد فيها من السعى . ويحتمل أن يكون استعمل الطواف في الطواف بالبيت ، وفي السعى أيضاً . فإنه قد يسمى طوافاً ^(٣) ، قال الله تعالى ﴿ البقرة

والعجيب إعراض الشارح عن خلاف الحنابلة واقتصاره على الظاهرية ، مع أن الحنابلة أشهر بذلك منهم

(١) قوله « حديث عن أبي ذر » أقول : يريد ما رواه إبراهيم التيمي عن أبيه عن أبي ذر قال « كانت متعة الحج لأصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم خاصة » ، رواه مسلم والنسائي وابن ماجه ، ولكن قال أحمد : إنه عارضه أبو موسى وابن عباس وأبو هاشم وهم أهل بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأعلم الناس بسنته ، وقول المسكين من الفقهاء وهم أعلم أهل الأمصار بالمناسك ، وأطال في ترجيح غير رواية أبي ذر عليها

(٢) قوله « وعن الحارث بن بلال عن أبيه » ، أقول : إشارة إلى ما رواه عبد العزيز الدراوردي عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن الحارث بن بلال بن الحارث المزني عن أبيه قال « قلت : يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لنا خاصة أم للناس عامة ؟ قال : بل لنا خاصة » ، رواه الخمسة إلا الترمذي ، إلا أنه قال عبد الله بن أحمد : قلت لأبي حديث بلال بن الحارث ؟ قال : لا أقول به ولا يعرف هذا الرجل ولم يروه إلا الدراوردي . وقال أيضاً : حديث بلال ليس عندي يثبت ، وقال أيضاً : هذا حديث ليس إسناده بالمعروف ، وأطال في رده وأطال المخالفون في رد كلامه ، وأن بلال بن الحارث معروف مشهور

(٣) قوله « فإنه قد يسمى طوافاً » ، أقول : فكأنه مشترك ، لأنه قال تعالى ﴿ وليطوفوا بالبيت العتيق ﴾

١٨٥ إن الصفا والمروة من شعائر الله ، فمن حج البيت أو اعتمر فلا جناح عليه أن يطوف بهما ﴿

وقوله « فماتوا » : تنطلق إلى متى وذكر أحدنا يقطر ، فيه دليل على استعمال المبالغة في الكلام . فانهم إذا حطوا من العمرة وواقفوا النساء ، كان إحرامهم للحج قريباً من زمن الواقعة والإنزال . فحصلت المبالغة في قرب الزمان بأن قيل « وذكر أحدنا يقطر » ، وكأنه إشارة إلى اعتبار المعنى في الحج . وهو الشعث وعدم الترفه . فإذا طال الزمن في الإحرام حصل هذا المقصود . وإذا قرب زمن الإحرام من زمن النحل ضعف هذا المقصود ، أو عدم . وكأنهم استنكروا زوال هذا المقصود أو ضعفه ، لقرب إحرامهم من تحللهم

وقوله ﷺ « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت » ، فيه أمران : أحدهما جواز استعمال لغة « لو » ، في بعض المواضع ، وإن كان قد ورد فيها ما يقتضي خلاف ذلك . وهو قوله ﷺ « فان « لو » ، تفتح عمل الشيطان ^(١) » ، وقد قيل في الجمع بينهما ^(٢) : إن كراهتهما في استعمالهما في التلف على أمور الدنيا ، إما طلباً كما يقال : لو

(١) قوله « فان لو يفتح عمل الشيطان » ، أقول : الحديث أخرجه ابن ماجه بلفظ « المؤمن القوى خير وأحب إلى الله من المؤمن الضعيف » ، وفي كل خير . احرص على ما ينفعك ولا تعجز ، فان غلبك أمر فقل قدر الله وما شاء فعل ، وإياك واللو فان اللو يفتح عمل الشيطان » ، وفي رواية لمسلم « ولو فان لو من الشيطان ، وله ألفاظ كثيرة . وقد عقد البخاري في صحيحه باباً ترجمه بقوله « باب ما يجوز من اللو » ، وذكر سبعة أحاديث في جواز ذلك ، قالوا وفي قول البخاري ما يجوز من اللو إشارة إلى أن الأصل عدم الجواز

(٢) قوله « وقد قيل في الجمع بينهما » ، أقول : هو وجه من وجوه الجمع ، وقد جمع آخرون بغيره ، قال الطبري : الأحاديث الواردة بالجواز دلت على أن النهي مخصوص بالجزم بالفعل الذي لم يقع ، فالمعنى لا تقل لشيء لم يقع لو أني فعلت كذا وقع ، قاضياً بتحتم ذلك غير مضمّر في نفسك بالشرط المذكور ، وهو أنه لا يقع

فعلت كذا حصل لي كذا . وإما هرباً كقوله : لو كان كذا لما وقع لي كذا وكذا . لما في ذلك من صورة عدم التوكل في نسبة الأفعال إلى القضاء والقدر . وأما إذا استعملت في تمنى القربات - كما جاء في هذا الحديث - فلا كراهة ، هذا أو ما يقرب منه

إلا بمشيئته تعالى وإرادته ، وهو كقول أبي بكر في الغار : لو أن أحدهم رفع رجله لأبصرنا ، فجزم بذلك مع يقينه أن الله تعالى قادر على أن يصرف أبصارهم عنهما بمعنى أو غيره ، لكنه جرى على حكم العادة الظاهرة ، بأنهم لو رفعوا أبصارهم لم يبصروها إلا بمشيئة الله تعالى انتهى ^(١) . وقال عياض : الذي يفهم من ترجمة البخاري وما ذكره من الأحاديث في الباب أنه يجوز استعمال لو ولولا فيما يكون للاستقبال مما فعله لوجود غيره وهو من باب لو لكونه لم يدخل في الباب إلا ما هو للاستقبال أو ما هو من صحيح متيقن ، بخلاف الماضي والمنقضى أو ما فيه اعتراض على الغيب والقدر السابق ، قال : والنهي إنما هو من حيث قاله معتقداً ذلك حتماً وأنه لو فعل ذلك لم يصبه ما أصابه قطعاً ، فأما من رد ذلك إلى مشيئة الله ، وأنه لو لا أن الله أراد ذلك ما وقع فليس من هذا ، قال : والذي عندى في ظاهر الحديث أن النهي على ظاهره وعمومه ، ولكنه نهى تنزيه ، ويدل له قوله : فإن لو تفتح عمل الشيطان ، أى تلقى في القلب معارضة القدر فيوسوس به الشيطان . وتعقبه النووي بأنه جاء استعمال لو في الماضي مثل قوله : لو استقبلت من أمرى ما استدبرت ما أهديت ، فالظاهر أن النهي عن إطلاق ذلك فيما لا فائدة فيه ، وأما من قاله تأسفاً على ما فات من طاعة الله تعالى أو ما هو مقتدر عليه ونحو هذا فلا بأس به ، وعليه يحمل أكثر الاستعمال الموجود في الأحاديث . وقال القرطبي في المفهم : الذي يتعين بعد وقوع المقدور التسليم لأمر الله والرضا بما قدر والإعراض عن الالتفات لما فات ، فإنه إذا فكر فيما فات من ذلك ، وقال : لو أنى فعلت كذا لكان كذا جاءته وساوس الشيطان ، فلا

(١) قلت : قد جمع بعض علماؤنا بين « لو » التي وقعت للنهي وبين قوله ﷺ « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت الخ » بأن لو التي للنهي هي التي يعارض بها القدر ، والتي للإباحة التأسف على خير فات

الثاني : استدل به على أن التمتع أفضل . ووجه الدليل أن النبي ﷺ تمنى ما يكون به متمتعاً لو وقع . وإنما يتمنى الأفضل مما حصل . ويجاب عنه بأن الشيء قد يكون أفضل بالنظر إلى ذاته ، وبالنسبة إلى شيء آخر بالنظر إلى ذات ذلك الشيء الآخر .

يزال به حتى يفضى إلى الخسران ، فيعارض بتوهم التدبير سابق المقادير ، وهذا هو عمل الشيطان المنهى عن تعاطي أسبابه بقوله « فلا تقل لو فإن لو تفتح عمل الشيطان » ، وليس المراد النطق بلو مطلقاً إذ قد نطق بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم في عدة أحاديث ، ولكن محل النهي عن إطلاقها إنما هو إذا أطلقت معارضة للقدر مع اعتقاد أن ذلك المانع لو ارتفع لوقع خلاف المقدر ، لا إذا ما أخبر بالمانع على جهة أنه يتعلق به فائدة في المستقبل فإن مثل هذا لا يختلف في جواز إطلاقه ، وليس فيه فتح لعمل الشيطان ولا ما يفضى إلى تحریم . انتهى . وقال الطحاوى بعد حديث « إياك واللو » : دل قول الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وآله وسلم أن يقول ﴿ ولو كنت أعلم الغيب ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لو استقبلت من أمرى ما استدبرت » ، وقوله في الحديث الآخر « ورجل يقول لو أن الله آتاني ما آتى فلاناً لعملت مثل عمله » ، على أن لو ليست مكروهة في كل الأشياء ، ودل قوله عن المنافقين ﴿ لو كان لنا من الأمر شيء ﴾ ورده ﴿ لو كنتم في بيوتكم ﴾ على ما يباح من ذلك . قال : ووجدنا العرب تدم اللو وتحذر منه . انتهى . قال السبكي : قد تأملت اقتراح قوله « احرص على ما ينفعك » بقوله « إياك واللو » ، فوجدته الإشارة إلى محل اللو المذمومة وهي نوعان : أحدهما في الحال ما دام فعل الخير ممكناً فلا يترك لأجل شيء آخر فلا تقول : لو أن كذا كان موجوداً لفعلت كذا مع قدرته على فعله ولو لم يوجد ذلك ، بل يفعل الخير ويحرص على عدم فواته . والثاني من فاته أمر من أمور الدنيا فلا يشغل نفسه بالتلهف عليه لما في ذلك من الاعتراض على المقادير ، وتعجيل تحسر لا يغنى شيئاً ويشغل به عن استدراك ما لعله يجدى ، فالندم راجع فيما يتوول في الحال وهو أقبح من الأول ، فإذا انضم إلى ذلك الكذب فهو أقبح مثل قول المنافقين ﴿ لو استطعنا لخرجنا معكم ﴾ وقولهم ﴿ لو نعلم قتالاً لاتبعناكم ﴾ وكذا قوله ﴿ لو أطاعونا ما قتلوا ﴾ ثم قال : وكل ما في القرآن من لو التي في كلام الله تعالى كقوله تعالى ﴿ لو كنتم في بيوتكم ﴾ و ﴿ لو كنتم في

ثم يقرن بالمفضول في صورة خاصة ما يقتضى ترجيحه . ولا يدل ذلك على أفضليته من حيث هو هو ^(١) . وههنا كذلك ^(٢) . فان هذا التلief اقترن به قصد موافقة الصحابة في فسخ الحج إلى العمرة ، لما شق عليهم ذلك . وهذا ^(٣) أمر زائد على مجرد التمتع ، وقد يكون التمتع مع هذه الزيادة أفضل ^(٤) . ولا يلزم من ذلك أن يكون التمتع بمجرده أفضل

وقوله ﷺ « ولولا أن معى الهدى لأحللت ، معلل بقوله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ وفسخ الحج إلى العمرة يقتضى التحلل بالخلق عند الفراغ من العمرة ^(٥) . ولو تحلل بالخلق عند الفراغ من العمرة لحصل الخلق قبل بلوغ الهدى محله

-
- بروج مشيدة ﴿ ونحوها فهو صحيح ، لأنه تعالى عالم به . انتهى
- (١) قوله « من حيث هو هو ، أقول : أى من حيث ذاته ، فالضمير الأول للشيء دالا باعتبار أمر ، والثانى لذلك الشيء أيضاً لكن باعتبار شيء آخر وهو ملاحظة ذاته ، فكأنه قال : من حيث ذلك الشيء باعتبار ذاته لا بأمر خارج عنه
- (٢) قوله « وههنا كذلك ، أقول : ليس أرجحية التمتع من حيث ذاته بل من حيث اقترن به أمر خارجى هو قصده صلى الله عليه وآله وسلم لموافقة أصحابه المتمتعين فانهم لما فسحوا حجهم كان تمتعاً
- (٣) قوله « وهذا ، أقول : أى قصد موافقته صلى الله عليه وآله وسلم أصحابه « أمر زائد على مجرد التمتع ، فهو أمر خارج عن ذاته
- (٤) قوله « وقد يكون التمتع مع هذه الزيادة أفضل ، أقول : وبصير على هذا القرآن مفضولاً وهو الذى فعله صلى الله عليه وآله وسلم ، ويبعد أن يفعل المفضول فالأظهر أنه قال ذلك تطيباً لقلوبهم وإخباراً لهم بأنه لو علم أنه يشق عليهم مخالفة نسكهم لنسكه لما ساق الهدى ولو افقههم على نسكهم ، وربما كان فى أجر الموافقة وتطيب قلوبهم واتحاد نسكه ونسكهم ما يقاوم زيادة أجر القرآن على أجر التمتع ، وإن كان القرآن أفضل
- (٥) قوله « بالخلق عند الفراغ من العمرة ، أقول : قد يقال ليس الخلق بلازم

وقد يؤخذ من هذا - والله أعلم - التمسك بالقياس ، فإنه يقتضى تسوية التقصير بالخلق فى منعه قبل بلوغ الهدى محله ، مع أن النص لم يرد إلا بالخلق . فلو وجب الاقتصار على النص لم يمتنع فسح الحج إلى العمرة لأجل هذه العلة ، فإنه حينئذ كان يمكن التحلل من العمرة بالتقصير . ويبقى النص معمولاً به فى منع الخلق ، حتى يبلغ الهدى محله . فحيث حكم بامتناع التحلل من العمرة وعلل بهذه العلة دل ذلك على أنه أجرى التقصير مجرى الخلق فى امتناعه قبل بلوغ الهدى محله ، مع أن النص لم يدل عليه بلفظه ، وإنما الحق به بالمعنى

وقوله « وحاضت عائشة الخ » يدل على امتناع الطواف على الحائض إما لنفسه ، وإما لملازمته لدخول المسجد . ويدل على فعلها جميع أفعال الحج إلا ذلك . وعلى أنه لا تشترط الطهارة فى بقية الأعمال

وقوله « غير أنها لم تطف بالبيت » فيه حذف ، تقديره : ولم تسنع . وبين ذلك برواية أخرى صحيحة ^(١) ذكر فيها « أنها بعد أن طهرت طافت وسعت » . ويؤخذ من هذا أن السعى لا يصح إلا بعد طواف صحيح . فإنه لو صح لما لزم من تأخير الطواف بالبيت تأخير السعى ، إذ هى قد فعلت المناسك كلها غير الطواف بالبيت ، فلو لا اشتراط تقدم الطواف على السعى لفعلت فى السعى ما فعلت فى غيره . وهذا الحكم متفق عليه بين أصحاب الشافعى ومالك . وزاد المالكية قولاً آخر أن السعى لا بد أن يكون بعد طواف واجب . وإنما صح بعد طواف القدوم - على هذا القول - لاعتقاد هذا القائل وجوب طواف القدوم

للتحلل من العمرة ، بل هو أو التقصير ، بل فى هذه القصة قد أمر صلى الله عليه وآله وسلم الفاسخين إلى العمرة بالتقصير ، وعلله الشارح بأنه ينبغى تأخير الخلق للحج ، وقد بينه الشارح بهذا فقال : إن النص ورد فى الخلق ، والحديث ألحق به التقصير قياساً ، والآية أيضاً إنما نزلت فى هدى الإحصار فأقيس هدى القرآن عليه

(١) قوله « برواية أخرى صحيحة » أقول : وهى ما أخرجه البخارى ونقلها عن عائشة « فقدمت مكة وأنا حائض فلم أطف بالبيت ولا بين الصفا والمروة » ،

وقولها « ينطلقون بحج وعمرة » تريد العمرة التي فسخوا الحج إليها ، والحج الذي أنشئوه من مكة . وقولها « وأنطلق بحج ؟ » يشعر بأنها لم تحصل لها العمرة ، وأنها لم تحل بفسخ الحج الأول إلى العمرة . وهذا ظاهر ، إلا أنهم لما نظروا إلى روايات أخرى اقتضت أن عائشة اعتمرت . لأنه عليه السلام أمرها بترك عمرتها ^(١) ، ونقض رأسها ، وامتشاطها ، والإهلال بالحج لما حاضت لامتناع التحلل من العمرة بوجود الحيض ، ومزاحمتها وقت الحج وحملوا أمره عليه السلام بترك العمرة على ترك الماضي في أعمالها . لا على رفضها بالخروج منها . وأهملت بالحج مع بقاء العمرة . فكانت قارئة - اقتضى ذلك أن تكون قد حصل لها عمرة ^(٢) . فأشكل حينئذ قولها « ينطلقون بحج وعمرة » ، وأنطلق بحج ، إذ هي أيضاً قد حصل لها حج وعمرة ، لما تقرر من كونها صارت قارئة ^(٣) . فاحتاجوا إلى تأويل هذا اللفظ . فأولوا قولها

(١) قوله « لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أمرها بترك عمرتها » أقول : هو في ذلك الحد الذي ذكرنا طرفة أنفاً ، فإن فيه أنها قالت « فشكوت ذلك - أي الحيض - إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : انقض رأسك وامتشطى وأهلى بالحج » ودعى العمرة . قالت : ففعلت ، الحديث

(٢) قوله « فاقضى ذلك أن يكون قد حصل لها عمرة » أقول : ويؤيد ذلك ما أخرجه أبو داود عن جابر عن عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لها « طوافك بالبيت وبين الصفا والمروة بكفيك لحجك وعمرتك » وأخرج البخاري عن جابر أنه صلى الله عليه وآله وسلم « دخل على عائشة ثم وجدها تبكي وقالت له حضت وقد حل الناس ولم أحل ولم أطف بالبيت » فقال : اغتسلي ثم أهلى بالحج ، ففعلت ووقفت المواقف كلها حتى إذا طهرت طافت بالبيت وبالصفا والمروة . ثم قال صلى الله عليه وآله وسلم : قد حملت من حجك ومن عمرتك جميعاً ،

(٣) قوله « لما تقرر من كونها صارت قارئة » أقول : وغاية الفرق بينهما وبين الذين فسخوا أو كانوا معتمرين أنهم كرروا الأعمال لكل نسك طواف وسعى ، بخلاف القارين فإنه كفاهم طواف واحد وسعى واحد

ينطلقون بحج وعمره ، وأنطلق بحج ، على أن المراد ينطلقون بحج مفرد عن عمره ، وعمره منفردة عن حج . وأنطلق بحج غير مفرد عن عمره . فأمرها النبي ﷺ بالعمره ، ليحصل لها قصدها في عمره منفردة عن حج ، وحج مفرد عن عمره . هذا حاصل ما قيل في هذا ^(١) . مع أن الظاهر خلافه ، بالنسبة إلى هذا الحديث ^(٢) ، لكن الجمع بين الروايات ألجأهم إلى مثل هذا

وقوله « فأمر عبد الرحمن ، يدل على جواز الخلوة بالمحارم ، ولا خلاف فيه . وقوله « أن يخرج معها إلى التنعيم ، يدل على أن من أراد أن يحرم بالعمره من مكة لا يحرم بها من جوفها . بل عليه الخروج إلى الحل ، فإن « التنعيم ، أدنى الحل ^(٣) . وهذا معلل بقصد الجمع بين الحل والحرم في العمره ، كما وقع ذلك في الحج ^(٤) فانه جمع فيه بين الحل والحرم . فإن « عرفة ، من أركان الحج وهي من الحل

(١) قوله « هذا حاصل ما قيل في هذا ، أقول : فصح أنه اجتمع لعائشة عمرتان وحجة في هذه السفرة

(٢) قوله « بالنسبة إلى هذا الحديث ، أقول : فإن لفظها في قولها « وأنطلق بحج ، يقضى بأنه لم يحصل لها إلا حج مفرد

(٣) قوله « فإن التنعيم أدنى الحل ، أقول : قال المحب الطبري : التنعيم أبعد من أدنى الحل إلى مكة بتعطيل ، وليس بطرف الحل ، بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجوز ، وروى الفاكهي من طريق عبد بن عمير قال : إنما سمي التنعيم لأن الجبل الذي على يمين الداخل يقال له ناعم ، والذي على اليسار يقال له تنعم ، والوادي نعمان

(٤) قوله « كما وقع ذلك في الحج ، أقول : يقع ذلك في الحج لغير المسكي ، فإن ميقاته مكة . وأما قوله « فإن عرفة من أركان الحج وهي من الحل ، كلام يفتر إلى تأمل ، لأنه إن أراد أنه يحصل الجمع بين الحل والحرم حال الإحرام فلم يتم للمسكي ، وإن أراد بعد الإحرام فلم يتم للمعتمر إلا حال إحرامه ، وهذا الجمع بين الحل والحرم للحاج والمعتمر غير معتبر ، فانه جعل الشارع ميقات المسكي مكة لحجه ولعمرته ، فانه

واختلفوا في أنه لو أحرم بالعمرة من مكة ، ولم يخرج إلى الحل هل يكون الطواف والسعي صحيحاً ويلزمه دم ، أو يكون باطلاً ؟ وفي مذهب الشافعي خلاف . ومذهب مالك أنه لا يصح . وجمد بعض الناس فشرط الخروج إلى التعميم بعينه ^(١) . ولم يكتف بالخروج إلى مطلق الحل . ومن علل بما ذكرناه ، وفهم المعنى - وهو الجمع بين الحل والحرم - اكتفى بالخروج إلى مطلق الحل

* * *

٢٣٦ - الحديث الثاني ^(٢) : عن جابر رضى الله عنه قال : « قَدِمْنَا مَعَ

تقدم في حديث المواقيت التصريح بذلك في قوله « من أراد الحج أو العمرة - إلى أن قال - حتى أهل مكة من مكة ، فانه قول صريح بأن عمرة أهل مكة من مكة ، وعارضه إخراج عائشة - وقد صارت مكية - إلى التعميم للعمرة ، واحتمل أنه لأجل جبر خاطرها وأنها تأتي بعمرة مستقلة تدخل بها من الحل وتطوف منها وتسعى كما فعل نساؤه صلى الله عليه وآله وسلم لما دخلوا مكة فاتوا بعمرة كذلك ، واحتمل أنه لأجل أن الحل ميقات عمرة أهل مكة ، وإذا دخل الاحتمال بطل الاستدلال ، سيما وهو احتمال قوى فكيف يعارض أن ميقات المسكى مكة لحج وعمرة ؟ والعجب من الشارح المحقق حيث لم يتكلم على تعارض هذا الحديث وحديث المواقيت أقوى ^(٣) والعمل به أولى ، وقد قررناه في سبل السلام

(١) قوله « وجمد بعض الناس فشرط الخروج إلى التعميم » أقول : قال الطحاوى : ذهب قوم أنه لا ميقات للعمرة لمن كان بمكة إلا التعميم ، ولا ينبغي مجاوزته كما لا ينبغي مجاوزة المواقيت التي للحج ، وخالفهم آخرون فقالوا : ميقات العمرة الحل

(٢) (الحديث الثاني) من أحاديث ياب فسخ الحج ، وتقدم الكلام على

ما تضمنه وعلى ما تضمنه شرحه هنا

(١) قلت : الحديثان قريان صحيحان ، والجمع بينهما أن حديث المواقيت عام خصمه حديث عائشة في ميقات العمرة ، وهذا هو ما فهمه جمهور العلماء .

رسول الله ﷺ، وَنَحْنُ نَقُولُ: كَبَيْكَ بِالْحَجِّ، فَأَمَرَ نَارِسُولُ اللَّهِ ﷺ
بِجَعْلِنَاهَا عُمْرَةً،

حديث جابر يدل على أنهم أحرموا بالحج، وردوه إلى العمرة. وقد ذكرنا أن
مذهب الظاهرية جوازه مطلقاً، وهو المحكي أيضاً عن أحمد
وقوله فيه ونحن نقول ليك بالحج، يدل على أنهم أحرموا بالحج مفرداً.
لكنه محمول على بعضهم، لما ورد في حديث آخر عن جابر: فمنا من أهل بجم، ومنا
من أهل بعمره،

٢٣٧ — الحديث الثالث: عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال:
«قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَأَصْحَابُهُ صَبِيحَةَ رَابِعَةٍ^(١)، فَأَمَرَهُمْ أَنْ يَجْعَلُوهَا
عُمْرَةً^(٢). فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَىُّ الْحِلِّ^(٣)؟ قَالَ: الْحِلُّ كُلُّهُ،

وحديث ابن عباس يدل أيضاً على فسخ الحج إلى العمرة. وفيه زيادة أن التخلل
بالعمرة تحلل كامل بالنسبة إلى جميع محظورات الإحرام. لقوله ﷺ للصحابه لما
قالوا: أَىُّ الْحِلِّ؟، قال: الْحِلُّ كُلُّهُ، وقول الصحابة كآنه لاستبعادهم بعض أنواع

(١) (الحديث الثالث) من أحاديث باب فسخ الحج. قال: «صبيحة رابعة،
أقول: أى صبح رابعة ليالى شهر ذى الحجة وهو يوم الأحد

(٢) قال: «أن يجعلوها عمرة، أقول: فى البخارى بعد هذه اللفظة «فتعاضلوا
ذلك عندهم، قال فى الفتح: لما كانوا يعتقدونه أولاً

(٣) قال: «أىُّ الحِلِّ، أقول: كأنهم كانوا يعرفون أن للحج محللين، فسألوا
عن المراد، فبين لهم أنه الحِلُّ كُلُّهُ، لأن العمرة ليس لها إلا تحلل واحد، وقد رجح
الشارح المحقق هذا

الحل - وهو الجماع المنفسد للإحرام ، فأجيبوا بما يقتضى التحلل المطلق . والذي يدل على هذا قولهم في الحديث الآخر « ينطلق أحدنا إلى منى وذكره يقطر » ، وهذا يشعر بما ذكرناه من استبعاد التحلل المبيح للجماع

٢٣٨ - الحديث الرابع^(١) : عن عروة بن الزبير قال « سُئِلَ أَسَامَةُ بْنُ زَيْدٍ - وَأَنَا جَالِسٌ - كَيْفَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَسِيرُ حِينَ دَفَعَ ؟ قَالَ : كَانَ يَسِيرُ الْعَنْقَ ، فَإِذَا وَجَدَ جَنُوءَ نَصْرٍ ،

« الْعَنْقَ ، انْبِسَاطُ السَّيْرِ . وَ « النَّصْرُ » ، فَوْقَ ذَلِكَ

حديث عروة بن الزبير عن أسامة لا يتعلق بفسخ الحج إلى العمرة . وقد أدخله المصنف في بابيه . و « العنق » ، بفتح الميملة والنون . و « النص » ، بفتح النون وتشديد الصاد الميملة : ضربان من السير . والنص : أرفعهما

وفيه دليل على أنه عند الازدحام كان يستعمل السير الأخف . وعند وجود الفجوة - وهو المكان المنفسح - يستعمل السير الأشد . وذلك باقتصاد ، لما جاء في الحديث الآخر « عليكم السكينة » ،

٢٣٩ - الحديث الخامس^(٢) : عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنهما

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب فسخ الحج ، وإن كان إدخاله فيه كما قال الشارح لا يناسب الترجمة ، لأن السير سيره صلى الله عليه وآله وسلم وليس من فسخ الحج ، أو لأن هذا السير مشروع في حق كل من يحج

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب فسخ الحج ، هو كالأول في عدم

مناسبته الترجمة

(٢) قال « عن عبد الله بن عمرو ، أقول : وقع في نسخ العمدة » ابن عمر ،

« إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَقَفَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ ، جَعَلُوا يَسْأَلُونَهُ . فَقَالَ رَجُلٌ : لَمْ أَشْعُرْ » (١) ، خَلَقْتُ قَبْلُ أَنْ أُذْبَحَ . قَالَ : اذْبَحْ وَلَا حَرَجَ . وَجَاءَ آخَرُ فَقَالَ : لَمْ أَشْعُرْ ، فَنَحَرْتُ قَبْلُ أَنْ أَرْمِيَ ؟ قَالَ : ارْمِ وَلَا حَرَجَ . فَمَا سُئِلَ يَوْمَئِذٍ عَنْ شَيْءٍ قُدِّمَ وَلَا أُخِّرَ إِلَّا قَالَ : أَفْعَلْ وَلَا حَرَجَ ،

« الشعور ، العلم . وأصله : من المشاعر ، وهي الحواس . فكأنه يستند إلى الحواس . و « النحر ، ما يكون في اللبة . و « الذبح ، ما يكون في الحلق . والوظائف يوم النحر أربعة : الرمي . ثم نحر الهدى أو ذبحه . ثم الحلق أو التقصير . ثم طواف الإفاضة . هذا هو الترتيب المشروع فيها . ولم يختلفوا في طلبة هذا الترتيب ، وجوازه على هذا الوجه ، إلا أن ابن الجهم - من المالكية - يرى أن القارن لا يجوز له الحلق قبل الطواف . وكأنه رأى أن القارن عمرته وحجته قد تداخلتا . فالعمره قائمة في حقه (٢) . والعمره لا يجوز فيها الحلق قبل الطواف . وقد يشهد لهذا قوله عليه السلام في القارن « حتى يحل منهما جميعاً ، فانه يقتضى أن الإحلال منهما يكون في وقت واحد . فاذا حلق قبل الطواف فالعمره قائمة بهذا الحديث ، فيقع الحلق فيهما قبل

بضم العين أى ابن الخطاب الصحابى ، وهو فى الصحيحين ابن عمرو بن العاص ، وقد نبه الحافظ فى الفتح أنه وقع فى العمدة وبشرحها ابن عمر بن الخطاب والصواب الثانى (١) قال « لم أشعر ، أقول : أى لم أفطن ، يقال شعرت بالشئ شعوراً إذا فطنت به ، وقيل الشعور العلم . ولم يفصح فى هذه الرواية بمنطق الشعور ، وقد بينه فى رواية مسلم ولفظه « لم أشعر أن الرمي قبل النحر فنحرت قبل أن أرمي . وقال : آخر لم أشعر أن النحر قبل الحلق خلقت قبل أن أنحر ،

(٢) قوله « فالعمره قائمة فى حقه ، أقول : أى باقية لم يحل منها ، وقد يقال : إن القارن يطوف ويسعى عند قدومه للعمرة ثم يطوف للحج ، فاذا حلق قبل طواف الإفاضة كان تحللاً من العمرة وبعض تحلل من محظورات الحج ، فان طاف للإفاضة كان الحل كله ، وكأنه النظر الذى أراده الشارح

الطواف ، وفي هذا الاستشهاد نظر . ورد عليه بعض المتأخرين ^(١) بنصوص الأحاديث والإجماع المتقدم عليه . وكأنه يريد بنصوص الأحاديث ما ثبت عنده « أن النبي ﷺ كان قارناً في آخر الأمر ، وأنه خلق قبل الطواف ، وهذا إنما ثبت بأمر استدلالى ، لا نصى عند الجمهور ، أو كثير ، أعنى كونه عليه السلام قارناً ، وابن الجهم بنى على مذهب مالك والشافعى ومن قال بأن النبي ﷺ كان مفرداً ^(٢) ، وأما الإجماع فبعيد الثبوت ، إن أراد به الإجماع النقلى القولى ^(٣) . وإن أراد السكوتى : ففيه نظر ^(٤) . وقد ينازع فيه أيضاً

وإذا ثبت أن الوظائف أربع في هذا اليوم ، فقد اختلفوا فيما لو تقدم بعضها على بعض . فاختر الشافعى جواز التقديم ^(٥) وجعل الترتيب مستحباً ، ومالك وأبو حنيفة يمنعان تقديم الحلق على الرمى . لأنه يومئذ يكون حلقاً قبل وجود التحليلين . وللشافعى قول مثله . وقد بنى القولان له على أن الحلق نسك ، أو استحابة محذور ^(٦) . فإن قلنا

(١) قوله « بعض المتأخرين ، أقول : أفاد ابن حجر أنه النوى

(٢) قوله « كان مفرداً ، أقول : وإذا كان ابن الجهم يرى أنه صلى الله عليه وآله وسلم حج مفرداً فلا يتم الاستدلال عليه بكونه حج قارناً لأنه غير مسلم له

(٣) قوله « إن أراد به الإجماع النقلى القولى ، أقول : قد أحاله أحمد بن حنبل وقال : من ادعاه فهو كاذب

(٤) قوله « ففيه نظر ، أقول : من حيث إنه ليس بحجة ، لما علم أن أدلة الإجماع إنما دلت على حجية القولى ، على أنه قد ينازع في وقوعه هنا لو فرض أنه حجة ، لأنه لا يكون إلا إذا قاله قائل وسكت غيره راضياً بذلك القول ، ومن أين يعلم رضاه به ؟

(٥) قوله « فاختر الشافعى جواز التقديم ، أقول : وجمهور السلف والعلماء وفقهاء أصحاب الحديث

(٦) قوله « وقد بنى القولان له على أن الحلق نسك أو استحابة محذور ، أقول : قد استدل على أنه نسك بأنه صلى الله عليه وآله وسلم دعا لفاعله كما يأتي قريباً ، والدعاء يشعر بالثواب ، والثواب لا يكون إلا على العبادة لا على المباحات . وكذلك

إنه نسك ، جاز تقديمه على الرمي . لأنه يكون من أسباب التحلل . وإن قلنا : إنه استباحة محظور لم يجز ، لما ذكرناه من وقوع الحلق قبل التحللين . وفي هذا البناء نظر ، لأنه لا يلزم من كون الشيء نسكاً أن يكون من أسباب التحلل . ومالك يرى أن الحلق نسك ، ويرى - مع ذلك - أنه لا يقدم على الرمي ، إذ معنى كون الشيء نسكاً أنه مطلوب ، مثاب عليه . ولا يلزم من ذلك أن يكون سبباً للتحلل . ونقل عن أحمد أنه إن قدم بعض هذه الأشياء على بعض فلا شيء عليه ، إن كان جاهلاً . وإن كان عالماً ففي وجوب الدم روايتان^(١) . وهذا القول في سقوط الدم عن الجاهل والناسي دون العائد قوى ، من جهة أن الدليل دل على وجوب اتباع أفعال الرسول ﷺ في الحج

تفضيله الحلق على التقصير يشعر بذلك ، لأن المباحات لا تفاضل ، والقول بأن الحلق نسك قول الجمهور إلا رواية ضعيفة عن الشافعي تفرد بها ، وحكى عن عطاء وأبي يوسف وأحمد . قلت : صحح ابن تيمية أنه نسك عند أحمد ، فإن الله تعالى قال ﴿ لتدخلن المسجد الحرام من أي باب تشاءن متبرجات بالحلق والتقصير ﴾ . فجعل الحلق والتقصير شعار النسك وعلامته ، وعبر عن النسك بالحلق والتقصير ، وذلك يقتضى كونه جزءاً منه أو بعضاً له لوجوه : أحدها أن العبادة إذا سميت بما يفعل فيها دل على أنه واجب كقوله تعالى ﴿ وقرآن الفجر ﴾ ويشبهه والله أعلم أنه إنما ذكر الحلق والتقصير دون الطواف والسعي لأنهما من صفات بدن الإنسان ينتقلان بانتقاله ، والمراد بالدخول السكون ، فكانه قال : لتكونن في المسجد الحرام ولتمكثن به حالتيه ومقصرين

(١) قوله . ففي وجوب الدم روايتان ، أقول : أعلم أن إيجاب الدم في هذه الأفعال والتروك في الحج لم يأت به نص نبوي ، إنما روى عن ابن عباس ولم يثبت عنه أن من قدم شيئاً على شيء فعليه دم ، وبه قال سعيد بن جبير والحسن والنخعي وأصحاب الرأي قاله القرطبي ، قال ابن حجر : وفي سند ذلك إلى النخعي وأصحاب الرأي نظر ، فانهم لا يقولون به إلا في بعض المواضع . انتهى . فالعجب إطباق المفرعين على إيجاب الدم في محلات كثيرة والدليل كلام ابن عباس ، وعلى أنه لم يثبت عنه فإنه أخرج حديثه ابن أبي شبة وفيه إبراهيم بن المهاجر وفيه مقال

بقوله ، خذوا عني مناسككم ، وهذه الأحاديث المرخصة في التقديم لما وقع السؤال عنه إنما قرئت بقول السائل ، لم أشعر ، فيخصص الحكم بهذه الحالة . وتبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول ﷺ في أعمال الحج ^(١) . ومن قال بوجوب الدم في العمد والنسيان عند تقدم الخلق على الرمي فإنه يحمل قوله عليه السلام ، لا حرج ، على نفي الإثم في التقديم مع النسيان ، ولا يلزم من نفي الإثم نفي وجوب الدم . وادعى بعض الشارحين أن قوله عليه السلام ، لا حرج ، ظاهر في أنه لا شيء عليه . وعنى بذلك نفي الإثم والدم معاً ^(٢) . وفيما ادعاه من الظهور نظر . وقد ينازعه خصومه فيه بالنسبة إلى الاستعمال العرفي ، فإنه قد استعمل ، لا حرج ، كثيراً في نفي الإثم ، وإن كان من حيث الوضع اللغوي يقتضي نفي الضيق . قال الله تعالى (الحج ٧٨ : ما جعل عليكم في الدين من حرج)

وهذا البحث كله إنما يحتاج إليه بالنسبة إلى الرواية التي جاء فيها السؤال عن تقديم الخلق على الرمي ^(٣) . وأما على الرواية التي ذكرها المصنف فلا تعم من أوجب الدم .

(١) قوله ، وتبقى حالة العمد على أصل وجوب اتباع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : هذا حسن ، إلا أن إيجاب الدم ما نهض دليله كما عرفت ، ولك أن تقول : قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، خذوا عني مناسككم ، عام خصه جوابه عن السائلين عن هذه الأعمال بأنه لا حرج

(٢) قوله ، نفي الإثم والدم معاً ، أقول : قال ابن حجر إنه ظاهر في نفي الإثم والدم معاً ، لأن اسم الضيق يشملهما ، قال الطحاوي : ظاهر الحديث التوسع في تقديم بعض هذه الأشياء على بعض

(٣) قوله ، بالنسبة إلى الرواية التي فيها السؤال عن تقديم الخلق على الرمي ، أقول : هي رواية أخرجهما مسلم بلفظ ، حلقت قبل أن أرمي ، وأخرجها أحمد ، وحاصل ما في حديث ابن عمر السؤال عن أربعة أشياء : الخلق قبل الذبح ، والخلق قبل الرمي ، والنحر قبل الرمي ، والإفاضة قبل الرمي . والأوليان في حديث ابن عباس أيضاً ، وعند الدارقطني من حديث ابن عباس أيضاً السؤال عن الخلق قبل الرمي وكذا في حديث جابر

وحمل نفي الحرج على نفي الإثم ، فيشكل عليه تأخير بيان وجوب الدم ، فإن الحاجة تدعو إلى تبيان هذا الحكم ، فلا يؤخر عنها بيانه ^(١)

ويمكن أن يقال : إن ترك ذكره في الرواية لا يلزم منه ترك ذكره في نفس الأمر وأما من أسقط الدم ، وجعل ذلك مخصوصاً بحالة عدم الشعور ^(٢) فإنه يحمل . لا حرج ، على نفي الإثم والدم معاً . فلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة . ومشى ^(٣) أيضاً على القاعدة في أن الحكم إذا رتب على وصف يمكن أن يكون معتبراً لم يجوز اطراحه وإلحاق غيره مما لا يساويه به . ولا شك أن عدم الشعور وصف مناسب لعدم التكليف والمواخذة . والحكم علق به ، فلا يمكن اطراحه بإلحاق العمد

(١) قوله « فلا يؤخر عنها بيانه » أقول : قال الطبري لم يسقط النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحرج إلا وقد أجزأ الفعل ، إذ لو لم يجزى لأمره بالإعادة ، لأن الجهل والنسيان لا يضعان عن المراء الحكم الذي يلزمه في الحج ، كما لو ترك الرمي ونحوه فإنه لا يأنم بتركه ناسياً أو جاهلاً لكن يجب عليه الإعادة . والعجب ممن يحمل قوله . لا حرج ، على نفي الإثم فقط ثم يخص ذلك ببعض الأمور دون بعض ، فإن كان الترتيب واجبا يجب بتركه دم فليكن في الجميع ، وإلا فواجه تخصيص بعض دون بعض مع تعميم الشارع الجميع بنفي الحرج ؟ وأما احتجاج النخعي وغيره بقوله تعالى ﴿ ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله ﴾ إن حلق قبل الذبح أهرق دما رواه ابن أبي شبة عنه بسند صحيح ، فقد أجيب بأن المراد من بلوغه محله وصوله إلى الموضع الذي يحل ذبحه فيه ، وقد حصل ، وإنما يتم أن لو قال : لا تحلقوا حتى تنحروا

(٢) قوله « وأما من أسقط الدم وجعل ذلك ، أقول : أى سقوط الدم مخصوصاً بعدم الشعور ، أى بالجاهل ، ومثله الناسي »

(٣) قوله « ومشى » أقول : أى من أسقط الدم ، فإن هذا فرد من الأفراد الداخلة تحت القاعدة ، فإنه علق الحكم ورتب بعدم الشعور ، فلا يجوز اطراحه ويجعل وجوده كعدمه بإلحاق العائد به إذ لا يساويه

به ، إذ لا يساويه . فان تمسك بقول الراوى ^(١) ، فما سئل عن شيء 'مقدم ولا آخر إلا قال : افعل ، ولا حرج ، فانه قد يشعر بأن الترتيب مطلقاً غير مراعى فى الوجوب . فجوابه ^(٢) : أن الراوى لم يحك لفظاً عاماً عن الرسول ﷺ يقتضى جواز التقديم والتأخير مطلقاً . وإنما أخبر عن قوله عليه الصلاة والسلام ، لا حرج ، بالنسبة إلى كل ما سئل عنه من التقديم والتأخير حينئذ . وهذا الإخبار من الراوى إنما تعلق بما وقع السؤال عنه . وذلك مطلق بالنسبة إلى حال السؤال ، وكونه وقع عن العمد أو عدمه . والمطلق لا يدل على أحد الخاصين بعينه . فلا يبق حجة فى حال العمد . والله أعلم

٢٤٠ — الحديث السادس : عن عبد الرحمن بن يزيد النخعى ، أنه حجَّ

مَعَ ابْنِ مَسْعُودٍ . فَرَأَاهُ رَمَى الْجَمْرَةَ الْكُبْرَى بِسَبْعِ حَصِيَّاتٍ ، فَجَعَلَ الْبَيْتَ عَنْ يَسَارِهِ ، وَمِنَى عَنْ يَمِينِهِ . ثُمَّ قَالَ : هَذَا مَقَامُ الَّذِي أُنْزِلَتْ عَلَيْهِ سُورَةُ الْبَقَرَةِ ﷻ .

(١) قوله : فان تمسك ، أقول : لى من الحق العامد فى نفي الإثم والدم بالذى لم يشعر . بقول الراوى ، أى ابن عمر فى حديث الباب فانه دل على أن الترتيب غير ملاحظ مطلقاً فى حق الذى لم يشعر وحق العامد

(٢) قوله ، فجوابه ، أقول : حاصله أنه لم يأت برواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ عام يشمل جواز التقديم والتأخير مطلقاً لعامد وغيره ، إنما أخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم ما سئل عن شيء قدم ولا آخر إلا قال : لا حرج ، وهو إخبار بما تعلق من الجواب بالأسئلة ، وهو جواب مطلق عن العمدية وغيرها ، والمطلق لا دلالة له على الخاص بعينه فلا حجة فيه على العمدية ، على أن قرينة السياق تنادى بأن الراوى لم يرد إلا ما سئل عنه عما لا شعور للسائل به ، وبعد هذا يعلم أن الشارح قرر مذهب أحمد

فيه دليل على رمي الجمرة الكبرى بسبع كغيرها ، ودليل على استحباب هذه الكيفية ^(١) في الوقوف لرميها ، ودليل على أن هذه الجمرة ترمى من بطن الوادي ، ودليل على مراعاة كل شيء من هيئات الحج التي وقعت من الرسول ﷺ ، حيث قال ابن مسعود : هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة ^(٢) ، قاصداً بذلك الإعلام به ليُفْعَلَ وفيه دليل على جواز قولنا : سورة البقرة ، وقد نقل عن الحجاج بن يوسف أنه نهي عن ذلك ^(٣) وأمر أن يقال : السورة التي تذكر فيها البقرة ، فرد عليه بهذا الحديث

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب الفسخ . قوله : على استحباب الكيفية ، أقول : لم لا يقال بوجوبها وأنها دخلت تحت قوله صلى الله عليه وآله وسلم : خذوا عني مناسككم ، وقد قال الشارح إن معنى النسك كونه مطلوباً مثاباً عليه ، وكأنه يحجب عن هذا أنه صلى الله عليه وآله وسلم رأى من يرمى من غير مكانه الذي قام فيه على غير الكيفية المذكورة ، فقررهم ، فدل عن عدم الوجوب

(٢) قال : هذا مقام الذي أنزلت عليه سورة البقرة ، أقول : قال ابن المنير : خص عبد الله سورة البقرة بالذكر لأنها التي فيها الرمي ، فأشار إلى أن فعله صلى الله عليه وآله وسلم مبين لمراد كتاب الله . قال الحافظ ابن حجر عقبه : ولم أعرف موضع ذكر الرمي من سورة البقرة ^(١) والظاهر أنه أراد أن يقول : إن كثيراً من أفعال الحج مذكور فيها فكأنه قال : هذا مقام الذي أنزلت عليه أحكام المناسك ، منها بذلك على أن أفعال الحج توقيفية . وقيل خص البقرة لطولها وعظم قدرها وكثرة ما فيها من الأحكام ، وأشار إلى أنه يشرع الوقوف عندها بقدر سورة البقرة

(٣) قوله : وقد نقل عن الحجاج بن يوسف ، أقول : هو الثقي الأمير المعروف بالظم فإنه روى البخاري عن الأعمش أنه قال : سمعت الحجاج يقول على المنبر هذا : السورة التي يذكر فيها البقرة والسورة التي يذكر فيها آل عمران والسورة التي يذكر فيها النساء . قال : وذكرت لإبراهيم - يريد النخعي - فذكر إبراهيم حديث ابن مسعود

(١) قلت : ولعله يفهم من قول الله تعالى ﴿ فَمَنْ تَجَلَّ فِي يَوْمَيْنِ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ . وَمَنْ تَأَخَّرَ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ وإقامة اليومين أو الثلاثة في منى مشتركة بين الرمي والمبيت

٢٤١ - الحديث السابع^(١) . عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال : «اللَّهُمَّ ارْحَمْ الْمُحَلِّقِينَ . قالوا : وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قال : اللَّهُمَّ ارْحَمْ الْمُحَلِّقِينَ . قالوا : وَالْمُقَصِّرِينَ يَا رَسُولَ اللَّهِ . قال : وَالْمُقَصِّرِينَ^(٢) » .

الحديث دليل على جواز الحلق والتقصير معاً . وعلى أن الحلق أفضل . لأن النبي ﷺ ظاهر^(٣) في الدعاء للمحلقين ، واقتصر في الدعاء بالمقصرين على مرة . وقد تكلموا في أن هذا كان في الحديثية ، أو في حجة الوداع . وقد ورد في بعض الروايات ما يدل على أنه في الحـ_____دينية^(٤)

اتهى . ولم أجد فيها أنه نهى الحجاج عن تسميتها سورة ، ولا أنه رد عليه قوله أحد . فالمراد أنه رد قوله إبراهيم حين بلغه

تنبيه : لم يذكر الشارح ما يؤخذ من الحديث من أنه يشترط رمي الجمرات واحدة واحدة لقوله «يكبر مع كل حصاة» ، وقد خالف في ذلك عطاء وأبو حنيفة وقالوا : لو رمى دفعة واحدة أجزأه ، وأجمعوا على أنه إذا لم يكبر فلا شيء عليه

(١) (الحديث السابع) من أحاديث باب الفسخ . أقول : وقع الدعاء للمحلقين في هذه الرواية مرتين ، ووقع في الموطأ ثلاثاً ، وعند أحمد ثلاثاً وأربعاً بالشك

(٢) قال : والمقصرين ، أقول : أبدى الكرماني هنا سؤالاً فقال : علام عطف والمقصرين ومن شرط العطف أن يكون المتعاطفان من كلام متكلم واحد ؟ وأجاب بأن تقديره قل والمقصرين . ومثله يسمى العطف التلقيني مثل قوله تعالى ﴿إني جاعلك للناس إماماً﴾ ، قال ومن ذريتي ﴿ قال الحافظ ابن حجر : لم أقف في شيء من الطرق على الذي تولى السؤال عن ذلك بعد البحث الشديد

(٣) قوله : ظاهر ، أقول : في القاموس : ظاهر بينهما طابق . والمراد كرر ذلك . ولفظ : ظاهر ، وقع في الرواية كما يأتي لنا قريباً ، فلذا عبر به المحقق

(٤) قوله : «ورد في بعض الروايات ما يدل على أنه كان في الحديثية» ، أقول : قال ابن عبد البر إنه إنما جرى ذلك عام الحديثية حين صد عن البيت . وهو محفوظ مشهور

ولعله وقع فيها ، وهو الأقرب ^(١) . وقد كان في كلا الوقتين توقف من الصحابة في الحلق . أما في الحديبية فلأنهم عظم عليهم الرجوع قبل تمام مقصودهم من الدخول إلى مكة وكال نسكهم ^(٢) . وأما في الحج ^(٣) فلأنهم شق عليهم فسخ الحج إلى العمرة .

من حديث أبي سعيد وابن عباس . وأخرج من حديث أبي سعيد ، سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يستنفر لأهل الحديبية : للمحلقين ثلاثاً ، وللمقصرين مرة ، وحديث ابن عباس رضى الله عنه بلفظ : حلق رجال يوم الحديبية وقصر آخرون ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : رحم الله المحلقين ، الحديث ، وجزم بأن ذلك كان في الحديبية إمام الحرمين في النهاية

(١) قوله : ولعله وقع فيها وهو الأقرب ، أقول : قال النووي : ولا يبعد أن يكون وقع في الموضعين . قال الحافظ ابن حجر بعد نقله كلام النووي والشارح : قلت بل هو المتعين ليطابق الروايات بذلك في الموضعين . وذكر روايات صحيحة دالة على وقوعه في الموضعين

(٢) قوله : أما في الحديبية فلأنه عظم عليهم الخ ، أقول : هذا بيان السبب للدعاء في الموضعين ، فالذى كان في الحديبية كان سببه توقف من توقف من الصحابة عن الإحلال لما دخل عليهم من الحزن كونهم منعوا من الوصول إلى البيت مع اقتدارهم في أنفسهم على ذلك ، فخالفهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وصالح قريشاً على أن يرجع من العام المقبل ، والقصة مشهورة . فلما أمرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالإحلال توقفوا فأشارت أم سلمة أن يحل هو صلى الله عليه وآله وسلم قبلهم ففعل فتبعوه ، فحلق بعض وقصر بعض ، فكان من بادر إلى الحلق أسرع إلى امتثال الأمر من اقتصر على التقصير . وقد وقع التصريح في حديث ابن عباس بهذا السبب ، فإن في آخره عند ابن ماجه وغيره أنهم قالوا : يا رسول الله صلى الله عليه وآله ما بال المحلقين ظهرت لهم بالترحم ؟ قال : لأنهم لم يشكوا

(٣) قوله : وأما في الحج ، أقول : عطف على قوله : وأما في الحديبية ، أى وأما السبب في الدعاء للمحلقين في حجة الوداع . قال ابن الأثير في النهاية : كان أكثر

وكان من كَصَّرَ منهم شعره اعتقد أنه أخف من الحلق ، إذ هو يدل على الكراهة للشيء . فكرر - النبي ﷺ الدعاء للمحلقين . لأنهم بادروا إلى امتثال الأمر ، وآتموا فعل ما أمروا به من الحلق . وقد ورد التصريح بهذه العلة في بعض الروايات ^(١) .
فقيل : لأنهم لم يشكوا ،

* * *

٢٤٢ - الحديث الثامن ^(٢) : عن عائشة رضى الله عنها قالت : حَجَّجْنَا مَعَ النَّبِيِّ ﷺ فَأَفَضْنَا يَوْمَ النَّحْرِ . فَخَاضَتْ صَفِيَّةٌ . فَأَرَادَ النَّبِيُّ ﷺ مِنْهَا مَا يُرِيدُ الرَّجُلُ مِنْ أَهْلِهِ . فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّهَا حَائِضٌ . قَالَ : أَحَابِسْتُنَا هِيَ ؟ قَالُوا : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّهَا قَدْ أَفَاضَتْ يَوْمَ النَّحْرِ . قَالَ : اخْرُجُوا ،

من حج مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يسق الهدى ، فلما أمرهم أن يفسخوا الحج إلى العمرة ثم يتحللوا منها ويحلّقوا رءوسهم شق عليهم ، ثم لما لم يكن لهم بد من الطاعة كان التقصير في أنفسهم أخف من الحلق ففعله أكثرهم ، فرجع صلى الله عليه وآله وسلم فعل من حلق لكونه أبين في امتثال الأمر . انتهى . قال الحافظ ابن حجر بعد نقله له : وفيه قاله نظر ، وإن تابعه عليه غير واحد ، لأن المتمتع يستحب في حقّه أن يقصر في العمرة ويحلّق في الحج إذا كان ما بين المنسكين متقارباً ، وقد كان ذلك في حقهم كذلك ، فالأولى ما قاله الخطابي وغيره : إن عادة العرب إنما كانت توفير الشعور والنزّين بها ، وكان الحلق فيهم قليلاً ، وربما كانوا يرونه من الشهرة ومن زى الأءاجم ، فلذلك كرهوا الحلق واقتصروا على التقصير . انتهى

(١) قوله : بهذه العلة في بعض الروايات ، أقول : قد قدمناها قريباً ، وهي رواية ابن عباس ، إلا أنها ظاهرة في تعليل الدعاء لأهل الحديبية ، فانه وقع السؤال عنهم . وهو يناسب أيضاً الفاسخين للحج لو وقع فيه

(٢) (الحديث الثامن) من أحاديث باب الفسخ

وفي لفظ : قال النبي ﷺ : عَقْرِي ، حَاتِي . أَطَافَتْ يَوْمَ النَّحْرِ ؟ قِيلَ :

نَعَمْ . قال : فَانْقَرِي .

فيه دليل على أمور . أحدها : أن طواف الإفاضة لا بد منه ، وأن المرأة إذا حاضت لا تنفّر حتى تطوف لقوله ﷺ : أحابستنا هي ؟ ، فقيل : إنها قد أفاضت الخ ، فان سياقه يدل على أن عدم طواف الإفاضة موجب للحبس وثانها : أن الحائض يسقط عنها طواف الوداع ، ولا تقعد لأجله ، لقوله : فَانْقَرِي .

وثالثها : قوله : عَقْرِي ، مفتوح العين ، ساكن القاف . ود حلق ، مفتوح الحاء ، ساكن اللام . والكلام في هاتين اللفظتين من وجوه . منها : ضبطهما ، فالمشهور عن المحدثين - حتى لا يكاد يعرف غيره - أن آخر اللفظتين ألف التانيث المقصورة من غير تنوين . وقال بعضهم ^(١) : عَقْرًا حلقاً ، بالتنوين . لأنه يشعر أن الموضع موضع دعاء . فأجراه مجرى كلام العرب في الدعاء بألفاظ المصادر . فإنها منونة . كقولهم : سَقِيًا ، وَرَعِيًا ، وَجَدَعًا ، وَكَبِيًّا ، ورأى أن : عَقْرِي ، بألف التانيث نعت لا دعاء ، والذي ذكره المحدثون صحيح أيضاً

ومنها : ما تقتضيه هاتان اللفظتان . فقيل : عَقْرِي ، بمعنى : عَقْرها الله . وقيل : عَقْر قومها . وقيل : جعلها عاقراً ، لا تلد . وأما : حَلَقِي ، فإما بمعنى : حَلَق شعورها ، أو بمعنى أصابها وجع في حلقها ، أو بمعنى تحلق قومها بشؤمها . ومنها : أن غذا من الكلام الذي كثر في لسان العرب ، حتى لا يراد به أصل موضوعه ^(٢) . كقولهم تَرَبَّتْ يَدَاكَ . وما أشعره قاتله الله . وأفلح وأبيه ، إلى غير ذلك من الألفاظ التي لا يقصد أصل موضوعها لكثرة استعمالها

(١) قوله : وقال بعضهم ، أقول : هو أبو عبيد قال : معناه الدعاء بالعقر والحلق كما يقال : سَقِيًا ورَعِيًا ، وعلى الأول هو نعت لا دعاء . وذكر الشارح المحقق في معنى اللفظتين ستة معان كلها محتملة

(٢) قوله : حتى لا يراد بها أصل موضوعها ، أقول : ويان الشارح لها فيها باعتبار أصل الوضع لا لإبانه للمراد هنا

٢٤٣ — الحديث التاسع : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال : « أَمَرَ النَّاسُ ^(١) أَنْ يَكُونَ آخِرُ عَهْدِهِمْ بِالْبَيْتِ ، إِلَّا أَنَّهُ خُفِّفَ عَنِ الْمَرْأَةِ الْحَائِضِ ،

فيه دليل على أن طواف الوداع واجب لظاهر الأمر وهو مذهب الشافعى ^(٢) . ويجب الدم بتركه . وهذا بعد تقرير أن إخبار الصحابي عن صيغة الأمر كحكايته لها ^(٣) . ولا دم فيه عند مالك . ولا وجوب له عنده ^(٤) .

وفيه دليل على سقوطه عن الحائض . وفيه خلاف عن بعض السلف ^(٥) ،

(١) (الحديث التاسع) من أحاديث باب الفسخ قال : « أَمَرَ النَّاسُ » أقول : كذا في رواية البخارى بالبناء لما لم يسم فاعله ، والمراد به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وكذا قوله « خفف » وقد أخرج مسلم بلفظ « كان الناس ينصرفون في كل وجه فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا ينفرون أحد حتى يكون آخر عهده بالبيت » أخرجه من حديث ابن عباس ^(١)

(٢) قوله « وهو مذهب الشافعى » أقول : قال النووى وهو قول أكثر العلماء

(٣) قوله « كحكايته لها » أقول : قد ثبت النهى في رواية مسلم ، وهو أكد من الأمر . وقوله « إلا أنه خفف عن المرأة الحائض » والتخفيف لا يكون إلا على أمر مؤكد

(٤) قوله « ولا وجوب له عنده » أقول : وكذا عند داود وابن المنذر أنه سنة لا شيء في تركه ، إلا أنه قال الحافظ ابن حجر : إن الذى رآه فى الأوسط لابن المنذر أنه واجب للأمر به

(٥) قوله « وفيه خلاف عن بعض السلف » أقول : قال ابن المنذر : قال عامة

(١) قلت : وأخرجه البخارى أيضا عن ابن عباس ، وأخرجه أبو داود وزاد « طوافا »

أعنى ابن عمر ^(١) ، أو ما يقرب - أى من الخلاف - منه

* * *

٢٤٤ - الحديث العاشر ^(٢) : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال

« اسْتَأْذَنَ الْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَنْ يَلِيَتْ بِمَكَّةَ لِيَالِيَّ
مَنَى ، مِنْ أَجْلِ سِقَايَتِهِ . فَأْذَنَ لَهُ ،

أخذ منه أمران . أحدهما : حكم المبيت بمنى ، وأنه من مناسك الحج وواجباته ،
وهذا من حيث قوله « أذن للعباس » ^(٣) من أجل سقايته ، فانه يقتضى أن الإذن لهذه
العلة المخصوصة ، وأن غيرها لم يحصل فيه الإذن

الثانى : أنه يجوز المبيت لأجل السقاية . ومدلول الحديث تعليق هذا الحكم
بوصف السقاية ، وباسم العباس ، فتكلم الفقهاء فى أن هذا من الأوصاف المتغيرة فى

الفقهاء بالأمصار : ليس على الحائض التى قد أفاضت طواف وداع . وروينا عن عمر بن
الخطاب وابن عمر وزيد بن ثابت أنهم أمروها بالمقام إذا كانت حائضا لطواف
الوداع ، فكأنهم أوجبوه عليها كما أوجبوا عليها طواف الإفاضة ، إذ لو حاضت قبله
لم يسقط عنها . ثم أسند عن عمر باسناد صحيح إلى نافع عن ابن عمر أنه قال : طافت
امرأة بالبيت يوم النحر ثم حاضت ، فأمر عمر بحبسها بعد أن ينفر الناس حتى تطهر
وتطوف . قال : وقد ثبت رجوع ابن عمر وزيد بن ثابت عن ذلك ، وبقي عمر ،
بخالفناه لثبوت الحديث أى بالتخفيف عنها

(١) قوله « اعنى ابن عمر » أقول قد تقدم عن ابن المنذر أنه رجع عن ذلك
وبقى عليه أبوه ، وكأنه مراد الشارح بقوله « أو ما يقرب منه » ،

(٢) (الحديث العاشر) أى من أحاديث باب الفسخ

(٣) قوله « من حيث قوله أذن للعباس » أقول : وفى ترجمة البخارى « رخص »
وفى بعض ألفاظ الحديث ، والرخصة تقتضى أن مقابلها عزيمة ، وبوجوب المبيت

هذا الحكم . فأما غير العباس : فلا يختص به الحكم اتفاقاً^(١) ، لكن اختلفوا فيما زاد على ذلك ، فمنهم من قال : يختص هذا الحكم بآل العباس . ومنهم من عمه في بني هاشم . ومنهم من عمه^(٢) ، وقال : كل من احتاج إلى المبيت للسقاية فله ذلك . وأما تعليقه بسقاية العباس فمنهم من خصه بها ، حتى لو عملت سقاية أخرى لم يرخص في المبيت لأجلها . والأقرب اجتماع المعنى ، وأن العلة الحاجة إلى إعداد الماء للشاربين^(٣)

قال الجمهور وفي قول للشافعي ورواية عن أحمد وهو مذهب الحنفية أنه سنة ، والخلاف في وجوب الدم بتركه مبني على هذا الخلاف ، ولا يحصل المبيت إلا بمعظم الليل

(١) قوله : فلا يختص به الحكم اتفاقاً ، أقول : يأتي قريباً عن أحمد أنه يخص الحكم بالعباس^(١)

(٢) قوله : ومنهم من عمه ، أقول : أى كل من احتاج إلى السقاية فله ذلك ، قال ابن حجر : وهو الصحيح ، وإليه جنح الشارح المحقق

(٣) قوله : إلى إعداد الماء للشاربين ، أقول : قال في الفتح : وهل يختص ذلك بالماء أو يلحق به ما في معناه من الأكل وغيره ؟ محل احتمال . وجزم الشافعية بالحق من له مال يخاف ضياعه ، أو أمر يخاف فوته أو مريض يتعاهده بأهل السقاية ، وجزم الجمهور بعدم الإلحاق إلا للرعاء خاصة ، وهو قول أحمد وابن المنذر أعنى الاختصاص بأهل السقاية والرعاء للإيل ، والمعروف عن أحمد اختصاص العباس بذلك ، وعليه اقتصر صاحب المغنى . قلت : لكن في العدة في فقه الحنابلة وشرحها لابن تيمية أن ذلك ثابت سواء كانوا من ولد العباس أو من غيرهم ، وقالت المالكية يجب الدم في المذكور سوى الرعاء ، قالوا : ومن ترك المبيت لغير عذر لزمه دم لكل ليلة . وقال الشافعي عن كل ليلة إطعام مسكين . وقيل عنه التصديق بدرهم وعن الثلاث دم ، وهي رواية عن أحمد ، والمشهور عنه وعن الحنفية أنه لا شيء عليه انتهى . واعلم أن إعداد الماء للوافدين من الحجاج أمر قديم ، قال الأزرقي كان عبد مناف يحمل الماء

(١) قلت : الصحيح من مذهب الحنابلة عدم الاختصاص ، بل أجازوا عدم المبيت لكل معذور ، ذكر ذلك في الانصاف والكشاف والمنتهى وغيرها

٢٤٥ - الحديث الحادى عشر : وعنه - أى عن ابن عمر - قال

«جَمَعَ النَّبِيُّ ﷺ»^(١)

فى الرواى^(١) والقرب إلى مكة ويسكبه فى حياض من آدم بفناء الكعبة للحجاج ، ثم فعله ابنه هاشم بعده ثم عبد المطلب ، فلما حفر زمزم كان يشتري الزبيب فينبذه فى ماء زمزم ويسقى الناس . قال ابن اسحق : ثم ولى السقاية من بعده ولده العباس وهو يومئذ من أحدث إخوته سنأ فلم تزل بيده حتى قام الإسلام وهى بيده فأقرها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معه^(٢) اليوم إلى بنى العباس . وقد شرب صلى الله عليه وآله وسلم من سقاية العباس فى حجة الوداع ، فأخرج مسلم من طريق بكر بن عبد الله المزنى قال : كنت جالسا مع ابن عباس فقال : قدم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخلفه أسامة ، فاستسقى ، فأثناه باناء نبيذ ، فشرب وسقى فضله أسامة وقال : أحسنت . كذا فاصنعوا ، وفى البخارى : أنه صلى الله عليه وآله وسلم شرب من الدلو من زمزم ، وقال جابر : ثم ركب صلى الله عليه وآله وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر ، فأتى بنى عبد المطلب يسقون على زمزم فقال : انزعوا بنى عبد المطلب ، فلو لا أن يغلبكم الناس على سقايتكم لنزعت معكم ، فناولوه دلوأ فشرب صلى الله عليه وآله وسلم ، وفى لفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : اعملوا فانكم على عمل صالح ، ولو لا أن تغلبوا لنزلت حتى أضع الحبل على هذه ، يعنى عاتقه ، وأشار إلى عنقه . أخرجه البخارى

(١) (الحديث الحادى عشر) قال : جمع النبي صلى الله عليه وآله وسلم . . أقول : هذا لفظ البخارى بزيادة وإسقاط ، فأما الزيادة فهى لفظ دكل ، بعد قوله : إثر ، ، وأما الإسقاط فهو اللام من قوله : لكل واحدة منهما ، ، وسلم ذكره بالفاظ

(١) قلت : الرواى جمع راوية

(٢) بياض بالأصل ولعله دوى ،

بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ يَجْمَعُ^(١) ، لِكُلِّ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا إِقَامَةٌ^(٢) . وَلَمْ يُسَبِّحْ بَيْنَهُمَا ، وَلَا عَلَى إِثْرِ وَاحِدَةٍ مِنْهُمَا ،

فيه دليل على جمع التأخير بمزدلفة وهي جمع . لأن النبي ﷺ كان وقت الغروب بعرفة فلم يجمع بينهما بالمزدلفة إلا وقد أجزأ المغرب . وهذا الجمع لا خلاف فيه^(٣) . وإنما اختلفوا : هل هو بعذر النسك ، أو بعذر السفر ؟ وفائدة الخلاف أن من ليس بمسافر سقراً يُجمع فيه ، هل يجمع بين هاتين الصلاتين أم لا ؟ والمنقول عن مذهب أبي حنيفة أن الجمع بعذر النسك ، وظاهر مذهب الشافعي أنه بعذر السفر ، ولبعض أصحابه أنه بعذر النسك ، ولم ينقل أن النبي ﷺ كان يجمع بين الصلاتين في طول سفره ذلك . فإن كان لم يجمع في نفس الأمر فيقوى أن يكون للنسك . لأن الحكم المتجدد^(٤) عن تجديد أمر يقتضى إضافة ذلك الحكم إلى ذلك

(١) قال : يجمع ، وهي المزدلفة . أقول : بفتح الجيم وسكون الميم فعين مهملة ، اختلف في وجه تسميتها جمعاً ، فقيل : لاجتماع الناس فيها وبه جزم البرماوى ، وقال المحب الطبري : لاجتماع آدم وحواء بها وبه جزم الحافظ ابن حجر ، وقال الواقدى : للجمع فيها بين المغرب والعشاء وحكى عن عكرمة وبه جزم صاحب المطالع ، وقيل وصفت بفعل أهلها لأنهم يجتمعون بها - ويزدلفون إلى الله - أى يتقربون إليه - بالوقوف فيها . وقيل سميت المزدلفة لاحتياج الناس إليها ، أو لاقترابهم إلى منى ، أو لازدلاف الناس فيها ، أو لازدلاف آدم إلى حواء بها

(٢) قال : إقامة ، أقول : لم يذكر الأذان ، ويأتى البحث فيه

(٣) قوله : لا خلاف فيه ، أقول : أى أنه يقول به كل الطوائف ، بخلاف

جمع السفر ففيه الخلاف للحنفية

(٤) قوله : لأن الحكم المتجدد ، أقول : وهو الجمع هنا ، والأمر الذى تجديد

عنه هو النسك ، فإضافته إليه أقرب من إضافته إلى السفر ، إذ الجمع في السفر إنما كان إذا جد به السير فعله ، ولم يكن صلى الله عليه وآله وسلم هنا مجدداً في ابتداء هذه الحركة ، فإنه كان نازلاً عند دخول وقت الصلاة وإنشاء الحركة بعدها ، والجد إنما

الأمر ، وإن كان قد جمع : إما بأن يرد في ذلك نقل خاص ، أو يؤخذ من قول ابن عمر ، إن النبي ﷺ كان إذا جَدَّ به السير جمع بين المغرب والعشاء ، فقد تعارض في هذا الجمع سببان : السفر ، والنسك . فيبقى النظر في ترجيح الإضافة إلى أحدهما ، على أن في الاستدلال بحديث ابن عمر على هذا الجمع نظراً ، من حيث إن السير لم يكن مجداً في ابتداء هذه الحركة . لأن النبي ﷺ كان نازلاً عند دخول وقت صلاة المغرب ، وأنشأ الحركة بعد ذلك . فالجد إنما يكون بعد الحركة . أما في الابتداء فلا ، وقد كان يمكن أن تقام المغرب بعرفة ، ولا يحصل جد السير بالنسبة إليها . وإنما يتناول الحديث ما إذا كان الجد والسير موجوداً عند دخول وقتها ، فهذا أمر محتمل

واختلف الفقهاء أيضاً فيما لو أراد الجمع بغير جمع ، كما لو جمع في الطريق أو بعرفة على التقديم ، هل يجمع أم لا ؟ والذين عللوا الجمع بالسفر يجيزون الجمع مطلقاً ، والذين يعللونه بالنسك نقل عن بعضهم أنه لا يجمع إلا بالمسكان الذي جمع فيه رسول الله ﷺ - وهو المزدلفة - إقامة لوظيفة النسك على الوجه الذي فعله الرسول ﷺ

ومما يتعلق بالحديث الكلام في الأذان والإقامة لصلاحي الجمع . وقد ذكر فيه أنه جمع بإقامة لكل واحدة ، ولم يذكر الأذان (١)

وحاصل مذهب الشافعي رحمه الله أن الجمع إما أن يكون على وجه التقديم ، أو على وجه التأخير . فإن كان على وجه التقديم أذن للأولى - لأن الوقت لها - وأقام لكل واحدة ، ولم يؤذن للثانية ، إلا على وجه غريب لبعض أصحابه . وإن كان على

يكون بعد الحركة أما في الابتداء فلا إذ كان يمكن فعل صلاة المغرب قبل جد السير فلم يؤخرها إلا وهو لعذر النسك ، وإن كان نسكاً تعين أن لا يفعل إلا في المسكان الذي فعله صلى الله عليه وآله وسلم فيه ، ولا يجزى الجمع في غيره ، كيف وقد قيل له : الصلاة ، وهو في الطريق فقال : الصلاة أمامك ،

(١) قوله . ولم يذكر الأذان ، أقول : أخرج البخاري رواية الأذان لكل صلاة ، من حديث ابن مسعود

وجه التأخير - كما في هذا الجمع - صلاهما بإقامتين ، كما في ظاهر هذا الحديث ^(١) .
وأجروا في الأذان للأولى الخلاف الذي في الأذان للقاتنة . ودلالة الحديث على
عدم الأذان دلالة سكوت ، أعنى الحديث الذي ذكره المصنف

ويتعلق بالحديث أيضاً عدم التنفل بين صلاتي الجمع لقوله ، ولم يسح بينهما ،
و « السبحة » ، صلاة النافلة على المشهور ، والمسألة معبر عنها بوجوب الموالاة بين صلاتي
الجمع . والمنقول عن ابن حبيب من أصحاب مالك أن له أن يتنفل ، أعنى للجامع بين
الصلاتين . ومذهب الشافعي : أن الموالاة بين الصلاتين شرط في جمع التقديم ^(٢) .
وفيها في جمع التأخير خلاف ، لأن الوقت للصلاة الثانية ، فجاز تأخيرها . وإذا قلنا
بوجوب الموالاة فلا يقطعها قدر الإقامة ، ولا قدر التيمم لمن يتيمم ، ولا قدر الأذان
لمن يقول بالأذان لكل واحدة من صلاتي الجمع . وقد حكيناه وجهاً لبعض الشافعية .
وهو قول في مذهب مالك أيضاً . فمن أراد أن يستدل بالحديث على عدم جواز التنفل
بين صلاتي الجمع ^(٣) فلمخالفه أن يقول : هو فعل ، والفعل بمجرد لا يدل على
الوجوب ، ويحتاج إلى ضمنية أمر آخر إليه . وما يؤكد - أعنى كلام المخالف - أن

(١) قوله ، صلاهما بإقامتين كما هو ظاهر الحديث ، أقول : كأن وجه ترك
الأذان أن الأولى قد فات وقت أدائها ، وأما الثانية فالوقت وإن كان باقياً لكن
الأذان مشروع للناس إلى حضور الصلاة ، وهنا قد صاروا حاضرين ، ويجزى هذا أيضاً
في تركهم أذان المغرب

(٢) قوله ، إن الموالاة بين الصلاتين شرط في جمع التقديم ، أقول : الواقع
في صلاة جمع هو جمع التأخير ، فمن أين شرطية ذلك في جمع التقديم ؟

(٣) قوله ، على عدم جواز فعل التنفل بين صلاتي الجمع ، أقول : أى من قال
بالحكم بالتحريم مستنده أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفعل ذلك لما جمع بجمع ،
ولكنه لا يحنى أنه ترك والترك لا يدل على تحريم قطعاً ، وقول الشارح إنه فعل كأنه
يريد أن الموالاة بينهما فعل ، وأما عدم التنفل فهو ترك . والحاصل أن الفعل والترك
لا يستدل بهما على تحريم

النبي ﷺ لم يتنفل بعدهما ، كما في الحديث ، مع أنه لا خلاف في جواز ذلك . فيشعر ذلك بأن ترك التنفل لم يكن لما ذكر من وجوب الموالاة . وقد ورد في بعض الروايات ، أنه فصل بين هاتين الصلاتين بحط الرحال وهو يحتاج إلى مسافة في الوقت ، ويدل على جواز التأخير . وقد تكرّر من المصنف إيراد أحاديث في هذا الباب لا تناسب ترجمته

باب المحرم يأكل من صيد الحلال (١)

٢٤٦ - الحديث الأول (١) : عن أبي قتادة الأنصاري ، أن رسول الله

ﷺ خرج حاجاً (٢) . فخرجوا معه .

(١) (باب المحرم يأكل من صيد الحلال) أقول : لما قال الله تعالى في خطاب المحرمين ﴿ وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً ﴾ كان ظاهراً في تحريمه مطلقاً من حلال وغيره ، ولكن يفتى السنة أنه إنما يحرم من محرم ، فعقد المصنف هذا الباب لبيان ذلك

(٢) (الحديث الأول) من أحاديث باب المحرم يأكل من صيد الحلال

(٣) قال ، خرج حاجاً ، أقول : قال الإسماعيلي هذا غلط ، فإن القصة كانت في العمرة ، وأما الخروج إلى الحج فكان في خلق كثير وكانوا كلهم على الجادة لا على ساحل البحر . ولعل الراوى أراد خروج محرماً فغير عن الإحرام بالحج ، قال الحافظ ابن حجر قلت : لا غلط في ذلك بل هو من المجاز الشائع . وأيضاً فالحج في الأصل قصد البيت ، فكانه قال خرج قاصداً للبيت ، ولهذا يقال للعمرة الحج الأصغر . ثم وجدت الحديث من رواية محمد بن أبي بكر المقتدى عن أبي عوانة بلفظ ، خرج حاجاً أو معتمراً ، خرجه البيهقي ، فيبين أن الشك فيه من أبي عوانة ، وقد جزم يحيى بن أبي كثير بأن ذلك كان في عمرة الحديبية وهو المعتمد . انتهى . قلت : في البخاري الروايتان معاً ، فذكر في إحداها عن عبد الله بن أبي قتادة بلفظ ، انطلق أبي عام الحديبية ، قال في الفتوح : هكذا ساقه مرسلًا ثم ذكر أنه أخرجه مسلم ، إلى أن قال :

فَصَرَفَ طَائِفَةً مِنْهُمْ^(١) - فِيهِمْ أَبُو قَتَادَةَ - وَقَالَ : خُذُوا سَاحِلَ الْبَحْرِ ، حَتَّى تَلْتَقُوا . فَأَخَذُوا سَاحِلَ الْبَحْرِ . فَلَمَّا انْصَرَفُوا أَحْرَمُوا كُلَّهُمْ ، إِلَّا أَبَا قَتَادَةَ^(٢) ، فَلَمْ يُحْرَم . فَبَيْنَمَا هُمْ يَسِيرُونَ إِذْ رَأَوْا حُمْرَ وَحْشٍ^(٣) ، فَحَمَلَ أَبُو قَتَادَةَ عَلَى

وقوله بالحديبية أصح من رواية الواقدي من وجه آخر عن عبد الله بن أبي قتادة أن ذلك كان في عمرة القضية

(١) قال : فصرف طائفة منهم ، أقول : حاصل القصة أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما خرج في عمرة الحديبية فبلغ الروحاء وهي من ذى الحليفة على أربعة وثلاثين ميلاً أخبروه أن عدواً من المشركين بوادى غيقة بالغين المعجمة مفتوحة بعدها ياء ساكنة ثم قاف ثم هاء ، قال البكري : هو ماء لبني غفار بين مكة والمدينة ، فجهر صلى الله عليه وآله وسلم طائفة من أصحابه فيهم أبو قتادة إلى جهنم ليأمن شرهم ، فلما أمن ذلك لحق النبي صلى الله عليه وآله وسلم أبو قتادة وأصحابه فأحرموا ، إلا هو فاستمر حللاً

(٢) قال : إلا أبا قتادة ، كذا للكشميني في روايته عن البخاري ، ولغيره من رواة البخاري إلا أبو قتادة ، ووقع النص عند مسلم وغيره من هذا الوجه ، قال ابن مالك في التوضيح : حق ما يستثنى يالا من كلام موجب أن ينصب مفرداً كان أو مكلاً معناه بما بعده ، وذكر أمثلة ذلك ثم قال : ود ، إلا ، ههنا بمعنى لكن ، ود أبو قتادة ، مبتدأ ود لم يحرم ، خبره . قال : ومنه قوله تعالى ﴿ فسرّبوا منه إلا قليل منهم ﴾ أي لكن قليل منهم لم يشرّبوا ، وقال : وللكوفيين في هذا مذهب آخر وهو أنهم يجعلون د ، إلا ، حرف عطف وما بعدها معطوف على ما قبلها . انتهى

(٣) قال : إذ رأوا حمر ووحش الخ ، أقول : قال الخافظ : في هذا السياق زيادة على جميع الروايات لأنها متفقة على أفراد الحمار بالروية ، وأفادت هذه الرواية أنه من جملة حمر ، وأن المقتول كان أثنى ، فعلى هذا في إطلاق حمار الوحش عليها تجوز

الْحَرِّ . فَقَرَرْنَا مِنْهَا أَتَانَا . فَتَزَلْنَا فَأَكَلْنَا مِنْ لَحْمِهَا . ثُمَّ قُلْنَا : إِنَّا كُلُّ لَحْمٍ صَيْدٍ ، وَنَحْنُ مُحْرِمُونَ ؟ فَحَمَلْنَا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا . فَأَذَرَكْنَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ . فَسَأَلْنَاهُ عَنْ ذَلِكَ ؟ فَقَالَ : مِنْكُمْ أَحَدٌ أَمَرَهُ أَنْ يَحْمِلَ عَلَيْهَا ، أَوْ أَشَارَ إِلَيْهَا ؟ قَالُوا : لَا . قَالَ : فَكُلُّوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا ^(١) ، وَفِي رَوَايَةٍ قَالَ : هَلْ مَعَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ ؟ فَقُلْتُ : نَعَمْ . فَنَاقَلْتُهُ الْعُضْدَ ، فَأَكَلَ مِنْهَا ،

تَكَلَّمُوا فِي كَوْنِ أَبِي قَتَادَةَ لَمْ يَكُنْ مُحَرَّمًا ^(٢) ، مَعَ كَوْنِهِمْ خَرَجُوا لِلْحَجِّ ، وَرَوَى بِالْمِيقَاتِ . وَمَنْ كَانَ كَذَلِكَ وَجَبَ عَلَيْهِ الْإِحْرَامُ مِنَ الْمِيقَاتِ . وَأَجِيبَ بِوَجْهِهِ : مِنْهَا : مَا دَلَّ عَلَيْهِ أَوَّلُ هَذَا الْحَدِيثِ ، مِنْ أَنَّهُ أُرْسِلَ إِلَى جِهَةٍ أُخْرَى لِكَشْفِهَا . وَكَانَ الْإِلْتِقَاءُ مَعَهُ بَعْدَ مَضَى مَكَانِ الْمِيقَاتِ ^(٣) . وَمِنْهَا - وَهُوَ ضَعِيفٌ - أَنَّهُ لَمْ يَكُنْ مَرِيدًا لِلْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ . وَمِنْهَا : أَنَّهُ قَبْلَ تَوْقِيتِ الْمَوَاقِيتِ

(١) قَالَ : فَكُلُّوا مَا بَقِيَ مِنْ لَحْمِهَا ، أَقُولُ : صِغَةُ الْأَمْرِ الْإِبَاحَةُ لِأَلَوْجُوبِ ، لِأَنَّهُا وَقَعَتْ جَرَابًا عَنْ سُؤَالِهِمْ عَنِ الْجَوَازِ فَوَقَعَتْ الصِّغَةُ عَلَى مُقْتَضَى السُّؤَالِ . وَقَوْلُهُ : هَلْ مَعَكُمْ مِنْهُ شَيْءٌ ، وَقَعَ فِي رَوَايَةٍ عِنْدَ أَحْمَدَ وَأَبِي دَاوُدَ الطَّيَالِسِيُّ وَأَبِي عَوَانَةَ أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ : كُلُوا وَأَطْعَمُونِي ،

(٢) قَوْلُهُ : تَكَلَّمُوا فِي كَوْنِ أَبِي قَتَادَةَ لَمْ يَكُنْ مُحَرَّمًا ، أَقُولُ : كَأَنَّهُ يَشِيرُ إِلَى مَا قَالَهُ أَبُو بَكْرٍ الْأَثَرَمُ قَالَ : كُنْتُ أَسْمَعُ أَصْحَابَنَا يَتَعَجَّبُونَ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ وَيَقُولُونَ : كَيْفَ يَجَاوِزُ الْمِيقَاتَ وَهُوَ غَيْرُ مُحَرَّمٍ ؟ وَلَا يَدْرُونَ مَا وَجْهُهُ . قَالَ : حَتَّى وَجَدْتُهُ فِي رَوَايَةٍ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ . ثُمَّ ذَكَرَ حَدِيثَ أَبِي سَعِيدٍ وَتَعَقَّبَهُ ابْنُ حَجْرٍ وَقَالَ : وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ أَبَا قَتَادَةَ إِنَّمَا أَخَّرَ الْإِحْرَامَ لِأَنَّهُ لَمْ يَتَحَقَّقْ دُخُولُ مَكَّةَ فَسَاغَ لَهُ التَّأْخِيرُ

(٣) قَوْلُهُ : وَكَانَ الْإِلْتِقَاءُ مَعَهُ بَعْدَ مَضَى الْمِيقَاتِ ، أَقُولُ : هَذَا هُوَ الْعُذْرُ الَّذِي قَالَ الْأَثَرَمُ إِنَّهُ وَجَدَهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي سَعِيدٍ ، وَلَفْظُهُ : خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَأَحْرَمْنَا ، فَلَمَّا كَانَ بِمَكَانٍ كَذَا إِذْ نَحْنُ بِأَبِي قَتَادَةَ ، وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

و «الأتان، الأثني من الحرم. وقولهم « نأكل من لحم صيد ونحن محرمون، ورجوعهم إلى النبي ﷺ في ذلك دليل على أمرين. أحدهما: جواز الاجتهاد في زمن النبي ﷺ، فإنهم أكلوه باجتهاد^(١). والثاني: وجوب الرجوع إلى النصوص عند تعارض الأشباه^(٢) والاحتالات

وقوله ﷺ «منكم أحد أمره أن يحمل عليها، أو أشار إليها، فيه دليل على أنهم لو فعلوا ذلك لكان سبياً للنع^(٣)

وقوله عليه السلام «فكلوا ما بقي من لحما، دليل على جواز أكل المحرم لحم الصيد، إذا لم يكن منه دلالة ولا إشارة. وقد اختلف الناس في أكل المحرم لحم الصيد

عليه وآله وسلم بعثه في وجهه، الحديث. قال: فأبو قتادة إنما جاز له ذلك لأنه لم يخرج يريد مكة. قال ابن حجر: هذه الرواية تقتضي أنه يريد ما نقلناه عنه قريباً قال: وقد وجدت في صحيح ابن حبان والبخاري من حديث أبي سعيد قال «بعث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أبا قتادة على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا بعسفان، فهذا سبب آخر. انتهى

(١) قوله «باجتهاد، أقول: كأنهم خصصوا عموم قوله تعالى ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ بما صاده المحرم، وحملوا صيد البر على الإضافة إلى المفعول وإن الفاعل محذوف أي صيدكم، ملاحظة لأصله فإنه مصدر

(٢) قوله «عند تعارض الأشباه، أقول: فإنهم اجتهدوا أولاً ثم نظروا إلى ظاهر نص قوله ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ فرفضوا الاجتهاد ورجعوا إلى ظاهر النص

(٣) قوله «لكان سبياً للنع، أقول: الآية دلت على تحريم أكلهم الصيد واصطيادهم له فقال تعالى ﴿لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم﴾ وقال ﴿وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرماً﴾ وقال ﴿غير على الصيد وأنتم حرم﴾ فحرم قتل الصيد على المحرم وهو ازهاق روحه، وجاء من السنة إلحاق الدلالة والإعانة عليه بقتله في التحريم

على مذاهب. أحدها: أنه ممنوع مطلقاً، صيد لأجله أو لا. وهذا مذكور عن بعض السلف ^(١) ودليله: حديث الصعب، على ما سنذكره. والثاني: أنه ممنوع إن صاده أو صيد لأجله، سواء كان بإذنه أو بغير إذنه، وهو مذهب مالك والشافعي ^(٢). والثالث: أنه إن كان باصطياده، أو بإذنه، أو بدلالته حرم، وإن كان على غير ذلك لم يحرم.

وحديث أبي قتادة هذا يدل على جواز أكله في الجملة. وهو على خلاف مذهب الأول. ويدل ظاهره على أنه إذا لم يشر المحرم إليه، ولا دل عليه يجوز أكله. فانه ذكر الموانع المانعة من أكله.

(١) قوله «عن بعض السلف» أقول: كأنه يشير إلى ما روى أن علياً كان عند عثمان فأتى عثمان بلحم صيد صاده حلال، فأكل عثمان وأبى علي أن يأكل، فقال عثمان: والله ما صيدنا ولا أمرنا ولا أشرنا. فقال علي: «وحرّم عليكم صيد البئر ما دمتم حرماً» ورواه أحمد من حديث علي بن زيد عن عبد الله بن الحارث قال: كان أبي الحارث على أمر من أمر مكة في زمن عثمان، فأقبل عثمان إلى مكة، قال عبد الله بن الحارث. فاستقبلت عثمان بالنزل بقديد. فاصطاد أهل الماء حبلاً، فطبخناه بماء وملح، وفعلنا عراً للثريد وقدمناه إلى عثمان وأصحابه فأمسكوا. فقال عثمان: صيد لم نصده ولم نأمر بصيده، اصطاد قوم حل فاطعمونا، فما بأس؟ ^(١) فقال عثمان: من يقول هذا؟ فقالوا: علي. فبعث إلى علي فجاء، قال عبد الله بن الحارث فكأنني أنظر إلى علي حين جاء وهو يحث الخطب عن كفيه، فقال له عثمان: صيد لم نصده ولم نأمر بصيده، اصطاده قوم حل فاطعمونا فما بأس؟ فغضب علي وقال: أنشد رجلاً شهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين أتى بقائمة حمار وحش فقال: إنا قوم حرم فاطعموه أهل الحل. قال: فشهد اثنا عشر رجلاً من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم. الحديث. إلى أن قال: فتنى عثمان وركه عن الطعام ودخل رحله، وأكل ذلك الطعام أهل الماء. وروى عن جماعة من الصحابة الاختلاف.

(٢) قوله «وهو مذهب مالك والشافعي» أقول: وأحمد وإسحق ويأتي دليله

والظاهر أنه لو كان غيرها مانعاً لذكر^(١) . وإنما احتج الشافعي على تحريم ما صيد لأجله مطلقاً ، وإن لم يكن بدلالته وإذنه ، بأمور أخرى . منها : حديث جابر^(٢) عن النبي ﷺ : «لحم الصيد لكم حلال ، ما لم تصيدوه ، أو يصد لكم ، والذي في الرواية الأخرى : من قوله عليه السلام : «هل معكم منه شيء ؟» ، فيه أمران . أحدهما : تَبَسَّطُ الإنسان إلى صاحبه في طلب مثل هذا . والثاني : زيادة تطيب قلوبهم في موافقتهم في الأكل . وقد تقدم لنا قوله عليه السلام : «لو استقبلت من أمري ما استدبرت ، لما سقت الهدى ، والإشارة إلى أن ذلك لطلب موافقتهم في الحلق . فإنه كان أطيب لقلوبهم

٢٤٧ - الحديث الثاني^(٣) : عن الصَّغْبِ بْنِ جَثَامَةَ اللَّيْثِيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ

« أَنَّهُ أَهْدَى إِلَى النَّبِيِّ ﷺ حِمَارًا وَحَشِيًّا^(٤) ، وَهُوَ بِالْأَبْوَاءِ - أَوْ بَوْدَانَ -

(١) قوله : لو كان غيرها مانعاً لذكر ، أقول : ولم يبق من الموانع إلا كونه

صيد لأجلهم

(٢) قوله : حديث جابر ، أقول : أخرجه الخمسة إلا ابن ماجه . وقال

الترمذي : هو أحسن حديث روى في هذا الباب . وقال الشافعي : هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقيس انتهى . وأيد ذلك ما في صحيح مسلم من حديث طلحة أنه أهدى له لحم طير وهو محرم فوافق من أكله وقال : أكلناه مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . وما أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه ابن خزيمة ، من حديث عمار بن سلة أن الهزلي أهدى لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ظيياً وهو محرم ، فأمر أبا بكر أن يقسمه بين الرفاق ، فدل كل ذلك أنه لا يحرم إلا ما صاده المحرم أو صيد لأجله ، ورواية : هل معكم منه شيء ، محمولة على أنه لم يصد لأجله ، بخلاف الرواية الآتية

(٣) (الحديث الثاني) من أحاديث باب المحرم يأكل من صيد الحلال

(٤) قال : حماراً وحشياً ، أقول : هذه رواية البخاري عن مالك عن الزهري ،

وتابعه عامة الرواة عن الزهري

فَرَدَّهُ عَلَيْهِ . فلما رأى ما في وَجْهِهِ ، قال : إِنَّا لَمْ نَرُدَّهُ عَلَيْكَ إِلَّا أَنَا حُرْمٌ ،
وفي لفظ لمسلم ^(١) « رَجُلٌ حِمَارٍ » ، وفي لفظ « شِقُّ حِمَارٍ » ، وفي لفظ « عَجَزَ
حِمَارٍ » ،

وجه هذا الحديث أنه ظن أنه صيد لأجله ^(٢) والمحرم لا يأكل ما صيد لأجله
« الصعب » ، بالصاد المهملة والعين المهملة أيضاً ، و « جثامة » ، بفتح الجيم وتشديد
الثاء المثلثة وفتح الميم
وقوله « أهدي لرسول الله ﷺ » ، الأصل : أن يتعدى « أهدي » ، بإلى ، وقد
يتعدى باللام ، ويكون بمعناه . وقد يحتمل أن تكون اللام بمعنى « أجل » ، وهو
ضعيف

وقوله « حماراً وحشياً » ، ظاهره : أنه أهده بجملته وحمل على أنه كان حياً .
وعليه يدل تبويب البخاري رحمه الله . وقيل إنه تأويل مالك رحمه الله . وعلى
مقتضاه : يستدل بالحديث على منع وضع المحرم يده على الصيد بطريق التملك بالهدية ،
ويقاس عليها ما في معناها من البيع والهبة ، إلا أنه رد هذا التأويل بالروايات التي
ذكرها المصنف عن مسلم ، من قوله « عجز حمار » ، أو شق حمار ، أو رجل حمار ، فإنها
قوية الدلالة على كون المهدى بعضاً وغير ^(٣) . فيحتمل قوله « حماراً وحشياً » ،

(١) قال « وفي لفظ لمسلم الخ » ، أقول : قال الشافعي : حديث مالك « إن
الصعب أهدي حماراً » ، أثبت من حديث من روى أنه أهدي لحم حمار . قلت : هي
رواية ابن عينة عن الزهري ، وقال الترمذي : رواية لحم حمار غير محفوظة

(٢) قوله « أنه ظن أنه صيد لأجله » ، أقول : نقل الترمذي عن الشافعي أنه صلى
الله عليه وآله وسلم رده لظنه أنه صيد من أجله فتركه على وجه التنزه

(٣) قوله « فإنها قوية الدلالة على كون المهدى بعضاً وغير حتى » ، أقول : قال
القرطبي : يحتمل أن يكون الصعب أحضر الحمار مذبحاً ثم قطع منه عضواً بحضرة
النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقدمه له ، فمن قال أهدي حماراً أراد بتمامه مذبحاً

على المجاز . وتسمية البعض باسم الكل ، أو فيه حذف مضاف ، ولا تبقى فيه دلالة على ما ذكر من تملك الصيد بالهبة على هذا التقدير

وقوله **عَلَيْهِ** : إنما لم نرده عليك إلا أنا حرم ، . . . إنا ، الأولى مكسورة الهمزة ، لأنها ابتدائية . والثانية مفتوحة ، لأنها حذف منها اللام التي للتعليل . وأصله :
إلا لانا

وقوله : لم نرده ، المشهور عند المحدثين فيه فتح الدال ^(١) ، وهو خلاف مذهب المحققين من النحاة ، ومقتضى مذهب سيبويه وهو ضم الدال ، وذلك في كل مضاعف مجزوم ، أو موقوف ، اتصل به هاء ضمير المذكر . وذلك معلى عندهم بأن الهاء حرف خفي ، فكان الواو تالية للدال ^(٢) ، لعدم الاعتداد بالهاء ، وما قبل الواو يضم . وعبروا عن ضمها بالاتباع لما بعدها . وهذا بخلاف ضمير المؤنث إذا اتصل بالمضاعف المشدد ، فإنه يفتح باتفاق . وحكى في مثل هذا الأول الموقوف لغتان أخريان : إحداهما الفتح ، كما يقول المحدثون ^(٣)

لا حياً ، ومن قال لحم حمار أراد ما قدمه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم . قال : ويحتمل أن يكون من قال حماراً أطلق وأراد بعضه مجازاً . قال : ويحتمل أنه أهدها حياً فلما رده عليه ذكاه وأناه بعضو منه ظاناً أنه إنما رده عليه لمعنى يخص بجملته فأعله بامتناعه ، وأن حكم الجزء من الصيد تحكم الكل ، قال : والجمع مهما أمكن أولى من توهم بعض الروايات

(١) قوله : المشهور عند المحدثين فتح الدال ، أقول : قال القاضي عياض : ضبطناه في الروايات لم نرده بفتح الدال ، وأبى ذلك المحققون من أهل العربية وقالوا : الصواب أن يضم الدال . وذكر علته بمعنى ما ذكر الشارح

(٢) قوله : فكان الواو تالية للدال ، أقول : أى الواو المتولدة من إشباع الهاء ، تخفاء الهاء أنزلها منزلة العدم ، فكان أنه قال ردوا

(٣) قوله : كما يقوله المحدثون ، أقول : هذا قاله ثعلب وغلظه النحاة ، قال

والثانية الكسر ^(١) وأنشد فيه :

قال أبو ليلى الحُبَلَى : مُدَّةٌ حَقٌّ إِذَا مَدَدْتِهِ فَشُدَّةٌ

إِنْ أَبَا لَيْلَى نَسِيجٌ وَحِدِهِ

وقوله عليه السلام ، إلا أنا حرم ، يتمسك به في منع أكل المحرم لحوم الصيد مطلقاً . فإنه علل ذلك بمجرد الإحرام . والذين أباحوا أكله لا يكون مجرد الإحرام عديم علة . وقد قيل : إن النبي ﷺ إنما رده لأنه صيد لاجله ، جمعاً بينه وبين حديث أبي قتادة . ود الحرم ، جمع حرام

ود الأبواء ^(٢) ، بفتح الهمزة وسكون الباء الموحدة والمد . ود ودان ، بفتح الواو وتشديد الدال آخره نون : موضعان معروفان بين مكة والمدينة ^(٣)

ولمسألة أكل المحرم الصيد تعلق بقوله تعالى ﴿ المائدة ٩٦ : وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرَمًا ﴾ وهل المراد بالصيد نفس الاصطياد ، أو المصيد ؟ وللاستقصاء فيه موضع غير هـ _____ ذا ^(٤) .

ابن الحاجب في الشافية : وغلط ثعلب في جواز الفتح ، قال الرضى : والقياس لا يمنع لأن مجيء الواو الساكنة بعد الفتحة غير قليل ، كقول وطول

(١) قوله « الثانية الكسر » ، أقول : قال ابن الحاجب في الشافية : إنه لغية ، أى قليلة

(٢) قوله « والأبواء » ، أقول : وهو جبل من عمل الفرع بضم الفاء والراء بعدها مهملة قيل سمي الأبواء لبوائه على القلب ، وقيل لأن السيول تبتوؤه ، أى تحله

(٣) قوله « موضعان بين مكة والمدينة » ، أقول : ودان موضع بالجحفة ، وهو أقرب اليها من الأبواء

(٤) قوله « وللاستقصاء فيه موضع غير هذا » ، أقول : قال في تيسير البيان في أحكام القرآن : فإن قلت فهل جاءت الآية بيانا لتحريم لحوم الصيد ، أو لتحريم الاصطياد كما قاله بعض العلماء أو كثير منهم ؟ قلت لا ينبغي أن يكون لبيان الاصطياد

لكن تعليل النبي ﷺ بأنهم مُحرم قد يكون إشارة إليه (١)

لأن الخطاب مسوق لبيان الأكل لا الاصطياد . فان قلت : فما ذلك ؟ قلت وصف الله صيد البحر وطعامه بأنه متاع لنا وللسيارة ، ثم عطف عليه صيد البر فله حكمه ، والاصطياد ليس بمتاع ، وبيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم لعموم هذه الآية حيث قال : صيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه أو يصد لكم ، ولأن كافة العلماء من الصحابة والتابعين منهم من تمسك به في تحريم الأكل مطلقاً كما سلف عن علي وغيره ، ومنهم من استدل بالسنة على تخصيصه ولم يقولوا المراد به الاصطياد دون الأكل ، وهذا تفسير ابن عباس ترجمان القرآن . انتهى . وأما ما قاله كثير من العلماء إن المراد من الآية الاصطياد كما أشير إليه فإنه يردّه وجوه : أحدها أن الله تعالى حيث ذكر الصيد قائماً يريد به ما يصاد كقوله تعالى ﴿ لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ﴾ وقوله ﴿ أحل لكم صيد البحر وطعامه متاعاً لكم ﴾ وقوله تعالى ﴿ غير محلى الصيد وأنتم حرم ﴾ بعد قوله تعالى ﴿ أحلت لكم بهيمة الأنعام ﴾ . الثاني أن التحليل والتحريم في مثل هذا إنما يضاف إلى الأعيان نحو قوله تعالى ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ ، ﴿ أحلت لكم الطيبات ﴾ ، ﴿ يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ . الثالث أن قوله تعالى ﴿ صيد البحر ﴾ المراد به ما يصاد كما عرفت ، لأنه عطف عليه ، وطعامه ما يجدونه طافياً ، فلا بد أن يكون المقرون بالطعام هو النوع الآخر وهو الرطب المصيد . الرابع أن الفعل لا يضاف إلى البحر إلا بتكلف بأن يقال : الصيد في البر والبحر ، وأيضاً فليس بمستقيم لأن الصائد في البحر وصيده في البر يحرم عليه الصيد ولو كان بالعكس حل له ، فلعلم أن العبرة بمكان الصيد الذي هو الحيوان لا بمكان الاصطياد الذي هو الفعل . الخامس أنه إذا أطلق صيد البر وصيد البحر فهم منه الصيد البري والصيد البحري ، فيجب حمل الكلام على ما يفهم منه بالتحريم ، وإذا أضيف إلى العين كان المراد الفعل فيها ، فهذه مرجحات تبين المراد من الآية

(١) قوله : قد تكون إشارة إليه ، أقول : أى إلى أن المراد بتحريم الأكل

لا الاصطياد

وفي اعتذار النبي ﷺ للصعب تطيب لقلبه ، لما عرّض له من الكراهة في رد هديته . ويؤخذ منه استحباب مثل ذلك من الاعتذار ^(١) وقوله ، فلما رأى ما في وجهي ^(٢) ، يريد من الكراهة بسبب الرد

(١) قوله « استحباب مثل ذلك من الاعتذار » أقول : وفي رواية سعيد عن ابن عباس زيادة « لولا أننا حرم لقلبناه » .

(٢) قوله « في بعض الروايات » أقول : هي هذا اللفظ في رواية شعيب ، وفي رواية الليث عن الزهري عند الترمذي « فلما رأى ما في وجهه من الكراهة » وكذا لابن خزيمة

تم طبع الجزء الثالث
ويليه إن شاء الله الجزء الرابع
وأوله كتاب البيوع

الحلة

جاشية العلامة السيد محمد بن اسماعيل الأُمير الصنعاني

على

أحكام الأحكام

للامامة ابن دقيق العيد

الجزء الرابع

الطبعة الأولى : ١٣٧٩ هـ
(بنفقة جلالة الملك سعود بن عبد العزيز آل سعود)

الطبعة الثانية : ١٤٠٩ هـ

(جميع حقوق النقل والتصوير محفوظة للناشر)

الناشر

المكتبة السلفية

٢١ شارع الفتح بالروضة — القاهرة • تليفون ٨٤٠٣٦٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

كتاب البيوع^(١)

٢٤٨ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما^(٢) عن رسول

الله ﷺ أنه قال : « إذا تبايع الرجلان ، فكل واحد منهما بالخيار^(٣) ما لم يتفرقا ، وكانا جميعاً . أو يُخير أحدهما الآخر^(٤) » ، فتبايعا على ذلك ، فقد وجب البيع ،

(١) (كتاب البيوع) قال الأزهري : تقول العرب بعت ، يعنى بعت ما كنت ملكته ، وبعت يعنى اشتريت . قال : وكذا اشتريت بالمعنيين ، قال : وكل بيع وبائع ، لأن الثمن والمثمن كل واحد منهما بيع . ومثله قال غيره من أهل اللغة . ويقال بعته وابتعته فهو مبيع ومبيوع كما يقال يخيط ويخيط . قال الخليل : المحذوف من مبيع وأو مفعول لأنها زائدة وهى أولى بالحذف . وقال الأخفش : المحذوف عين الكلمة ، قال المازري : كلاهما صحيح ، ابتعته إذا طلبته البيع وبعت الشئ عرضته للبيع

(٢) (الحديث الأول) قال ابن عمر رضى الله عنه ، أقول : قال ابن عبد البر فى التمهيد بعد سياقه من طرق ما لفظه : أجمع العلماء على أن هذا الحديث ثابت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأنه من أثبت ما نقل الآحاد . انتهى

(٣) قال بالخيار ، أقول : الخيار بكسر الخاء المعجمة اسم من الاختيار أو التخير ، وهو طاب خير الأمرين من إمضاء البيع أو فسخه ، وهو خياران : خيار المجلس ، وخيار الشرط . وزاد بعضهم خيار النقيصة ، وهو مدرج فى الشرط فلا يزداد

(٤) قال : أو يُخير أحدهما الآخر ، أقول : معناه أن يقول أحدهما للآخر : اختر إمضاء البيع ، فإذا اختار وجب البيع أى لزم والتزم ، فإن خير أحدهما الآخر فسكت لم ينقطع خيار الساكت ، وفى انقطاع خيار القابل وجهان

٢٤٩ - وفي معناه من حديث حكيم بن حزام ، وهو الحديث الثاني ، قال : قال رسول الله ﷺ « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا - أو قال : حتى يتفرقا - فإن صدقا وبينا بورك لهما في بيعهما ^(١) . وإن كتما وكذبا محقت بركة بيعهما ^(٢) » ،

الحديث : يتعلق بمسألة إثبات خيار المجلس في البيع ^(٣) . وهو يدل عليه ، وبه قال الشافعي ^(٤) وفقهاء أصحاب الحديث . ونفاه مالك وأبو حنيفة ^(٥) . ووافق

(١) قال « فإن صدقا وبينا بورك لهما » ، أقول : أى بين كل واحد لصاحبه ما يحتاج إلى بيانه في سعة أو ثمن فصدقا في ذلك

(٢) قال « محقت بركة بيعهما » ، أقول : يحتمل أنه على ظاهره ، وأن شؤم التدليس والكذب الذى وقع في ذلك العقد محق بركته ، وإن كان الصادق مأجورا والكاذب مأزورا . ويحتمل أن ذلك يختص بمن وقع منه التدليس دون الآخر ، ورجحه ابن أبي جمرة . وفيه الحث على الصدق ، وأنه سبب البركة ، والتحذير من الكذب ، وأنه سبب لذهاب البركة

(٣) قوله « يتعلق بمسألة خيار المجلس » ، أقول : إضافة الخيار إلى المجلس من باب مكر الليل ، والمراد خيار البيعين في المجلس

(٤) قوله « وبه قال الشافعي ^(١) » ، أقول : أى بآثار خيار المجلس . أى مجلس المتعاقدين البيعين ، قال ابن عبد البر : إن طائفة قبلته وجعلته أصلا من أصول الدين في البيوع . انتهى

(٥) قوله « ونفاه مالك وأبو حنيفة » ، أقول : زاد ابن عبد البر في التمهيد « وأصحابهما ، وأثبت ابن حبيب كما قاله الشارح ، وكذلك أثبتته الحافظ ابن عبد البر ، وخالف أصحابه المالكية ورد عليهم فيما اعتدوا به ، وسيمر بك في أبحاثنا هذه كثير

ابن حبيب - من أصحاب مالك - من أثبتته . والذين نقوه اختلفوا في وجه العذر عنه ^(١) ، والذي يحضرنا الآن من ذلك وجوه :

أحدهما : أنه حديث خالفه راويه . وكل ما كان كذلك لم يعمل به

أما الأول : فلأن مالكا رواه ، ولم يقل به . وأما الثاني ^(٢) : فلأن الراوى إذا خالف ، فإما أن يكون مع علمه بالصحة ، فيكون فاسقا ، فلا تقبل روايته . وإما أن يكون لا مع علمه بالصحة ، فهو أعلم بعمل ما روى ، فيتبع في ذلك

وأجيب عن ذلك بوجهين : أحدهما منع المقدمة الثانية ^(٣) . وهو أن الراوى إذا

من رده عليهم . قال : ولا أعلم أحدا رده غير هؤلاء ، إلا شيئا روى عن إبراهيم النخعي انتهى . قلت : على أن في الجزم بأن مالكا رده نظر ، وتأتى عبارته التى أخذوا منها رده للحديث وأنها عبارة محتملة ليست نصا في الرد

(١) قوله ، اختلفوا في وجه العذر عنه ، أقول : لأنك عرفت أنه ثابت لامطعن فيه ، فلا بد لمن لم يعمل به أن يبين وجهها يعتذر به عنه . وذكر الشارح عشرة أعذار ، وقال أبو عمر بن عبد البر : قد أكثر المتأخرون من المالكين والحنفيين من الاحتجاج لمذهبهم في رد هذا الحديث بما يطول ذكره ، وأكثره تشغيب لا يحصل به شئ لازم لا مدفع له

(٢) قوله ، وأما الثاني ، أقول : وهو أن كل حديث خالفه راويه لم يعمل به ، لأنها لا تخلو بخالفته لما رواه عن أحد أمرين : إما مع علمه بصحة الحديث فخالفته الحديث الصحيح بعدم العمل به دال على عدم عدالة مخالفه . إذ عدم العمل بما صح عنه صلى الله عليه وآله وسلم قاذح في العدالة ، وقد يبلغ الفسق بناء على عدم اشتراط دليل قطعى على التفسيق . أو مع عدم علمه بها ، فما يترك العمل به إلا لعلمه بعملة تمنع العمل به فيتم أن كل حديث خالفه راويه لا يصح العمل به وهو المطلوب

(٣) قوله ، منع المقدمة الثانية ، أقول : وأما المقدمة الأولى فهي مسلمة فلا حاجة إلى الكلام عليها ، ولا يضرننا تسليمها إنما يضر لو كان المدعى الإجماع فيقال :

خالف لم يعمل بروايته . وقوله : إذا كان مع علمه بالصحة كان فاسقاً ، ممنوع لجواز أن يعلم بالصحة ، ويخالف لمعارض راجح عنده . ولا يلزم تقليده فيه . وقوله : إن كان لا مع علمه بالصحة ، وهو أعلم بروايته ، فينبع في ذلك ، ممنوع أيضاً . لأنه إذا ثبت الحديث بعدالة النقلة ^(١) وجب العمل به ظاهراً . فلا يترك بمجرد الوم والاحتمال

قد خالف مالك وأبو حنيفة فلا إجماع ، وهذا منع مجرد ، وأما المنع الثاني والثالث فهما مقرونان بالكلام على دليل المقدمة الثانية بقوله : لجواز أن يعلم بالصحة ويخالف لمعارض راجح عنده ، وهو كلام على الطرف الأول من التريدين ، وحاصله أن مخالفته لما رواه مع صحته عنده لا يلزم منها قدح في عدالته ترد به روايته . وقوله : ولا يلزم تقليده فيه ، دفع لما يقال إذا قدم المعارض الراجح عند الراوى فكيف يعمل بما رواه وهو عنده مرجوح ؟ فأجاب بأن الرجحان عنده رأى له لا يلزمنا تقليده فيه ، بخلاف روايته فانها إخبار عن الشارع يمين قبولها

(١) قوله : لأنه إذا ثبت الحديث بعدالة النقلة ، أقول : هذا كلام على الشق الآخر من التريدين ، وهو أن الحديث إذا صح وجب العمل به ، وكون راويه لم يعمل به لأن عنده فيه علة مجرد احتمال وتوهم إعلال لا يلتفت إليه ولا يعول عليه ، وهنا قد صح الحديث فيجب العمل به . واعلم أن هذا العذر يختص بالخفية ، لأن في أصولهم الفقهية - كالمنار وشرحه والتنقيح وشرحه - أن عمل الراوى بخلاف ما روى إن كان بعد الرواية مما هو خلاف ييقن يسقط العمل به ، قالوا : لأن خلافه إن كان حقاً بأن خالفه للوقوف على نسخه فقد بطل الاحتجاج به ، وإن كان خلافه لقلة المبالة وللتهاون بالحديث أو للنسيان أو غفلة فقد سقطت عنه عدالته . قالوا : والامتناع عن العمل به كالعمل بخلافه ، لأن ترك العمل بالحديث حرام . قالوا : وعمل الصحابي بخلاف ما روى يوجب الطعن إذا كان الحديث ظاهراً لا يحتمل الخفاء عليهم انتهى . وقد مثلوه بأحاديث اتفق عدم عمل الراوى بها أو عمله بخلافها . وأما المالكية فليس لهم هذا العذر ولا ذكره عنهم ابن عبد البر بل ذكر لهم من الأعذار بعض ما يأتي

الوجه الثاني ^(١) : أن هذا الحديث مروي من طرق ، فإن تعذر الاستدلال به من جهة رواية مالك ، لم يتعذر من جهة أخرى . وإنما يكون ذلك عند التفرد على تقدير صحة هذا المأخذ . أعني أن مخالفة الراوي لروايته قدح في العمل بها - فانه على هذا التقدير يتوقف العمل برواية مالك . ولا يلزم من بطلان مأخذ معين بطلان مأخذ الحكم في نفس الأمر

الوجه الثاني من الاعتذارات : أن هذا خبر واحد فيما تم به البلوى . وخبر الواحد فيما تم به البلوى غير مقبول ^(٢) ، فهذا غير مقبول . أما الأول فلأن البياعات مما يتكرر مرات لا تحصى . ومثل هذا تم البلوى بمعرفة حكمه . وأما الثاني فلأن العادة تقتضي أن ما عمت به البلوى يكون معلوماً عند السكافة ، فانفراد الواحد به على خلاف العادة ، فيرد

(١) قوله : الوجه الثاني ، أقول : أي من وجهي الجواب عن الاعتذار ، وهذا الوجه مبني على تسليم العذر الأول . وأنه إذا خالف الراوي ما رواه بطل الاحتجاج بما رواه ، فإذا سلمنا ذلك بطل الاحتجاج برواية مالك ، لكنه قد روى من طرق لا يتم فيها العذر بأن الراوي عمل بخلاف ما رواه ، وبيان ذلك أن الحديث روى من وجوه كثيرة عن جماعة من الصحابة من حديث سمرة بن جندب وأبي برزة الأسلمي وعبد الله بن عمرو بن العاص وأبي هريرة وحكيم بن حزام ، وذكر ذلك ابن عبد البر في الاستيعاب ، وخرجها بما فيه طول ، وقال الحافظ ابن حجر في فتح الباري : إن مالك لم ينفرد به بل قد رواه غيره وعمل به وهم أكثر رواية وعدداً انتهى . فعرفت معنى قول الشارح ، فانه على هذا التقدير - أي تسليم ما اعتذروا به - يتوقف العمل برواية مالك .

(٢) قوله : الوجه الثاني من الاعتذارات أن هذا خبر واحد فيما تم به البلوى الخ ، أقول : معنى عموم البلوى أنه تمس إليه الحاجة في عموم الأحوال . واستدلوا لما قالوا إنه لا يقبل فيه خبر الآحاد بأن العادة تقتضي في مثله بالتواتر لتوفر الدواعي على نقله ، ولما لم يتواتر علم كذبه . ويبقى قريباً

وأجيب عنه بمنع المقدمتين معاً^(١) ، أما الأولى - وهو أن البيع بما تعم به البلوى - فالبيع كذلك . ولكن الحديث دل على إثبات خيار الفسخ ، وليس الفسخ بما تعم به البلوى في البياعات . فإن الظاهر من الإقدام على البيع الرغبة من كل واحد من المتعاقدين فيما صار إليه . فالحاجة إلى معرفة حكم الفسخ لا تكون عامة وأما الثانية : فلأن المعتمد في الرواية على عدالة الراوى وجزمه بالرواية^(٢) .

(١) قوله : منع المقدمتين ، أقول : وهذا المنع الأول للمقدمة الأولى مبنى على تسليم دعوى أن ما تعم به البلوى لا يقبل فيه خبر الآحاد ، ولكن الذى تعم به البلوى هو البيع ، وليس محل النزاع ، بل محله إثبات خيار الفسخ وليس بما تعم به البلوى إذ لا يقدم كل من البيعين إلا رغباً فيها أخذه وأعطاه ، فحكم الفسخ غير غالب فلا تعم به الحاجة

(٢) قوله : وأما الثانى فلأن المعتمد في الرواية على عدالة الراوى الخ ، أقول : وأما المنع الثانى للمقدمة الثانية وسند المنع أن الذى اعتمده العلماء في العمل بالرواية هو عدالة الراوى وجزمه بالرواية ، وكأنه أراد بجزمه حفظه وعدم تشككه فيما رواه . وهذا موجود في الحديث المتنازع ، وكونه لم ينقله غيره لا يصح معارضاً لما رواه ، إذ انفرد به بإسناد الحديث منه صلى الله عليه وآله وسلم جائز ، فانه كان صلى الله عليه وآله وسلم يبلغ الأحكام للأحاديث والجماعة ، ولذا كان الصحابة يروى بعضهم عن بعض ، وثبت أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : يبلغ الشاهد الغائب . . وأعظم أن كلام الشارح المحقق مبنى على أن الحنفية قائلون إنه لا يقبل خبر الآحاد فيما تعم به البلوى إذا كان آحاداً من أول رتبة وهي سماعه منه صلى الله عليه وآله وسلم ، والذى في كتب أصول فقهم أن ما كان من الآحاد في الأصل - وهو القرن الأول قرن الصحابة حتى انتشر - يعلمه قوم لا يتوهم تواطؤهم على الكذب وهم القرن الثانى ومن بعدهم ، فانه يوجب الطمأنينة ، فهو دون التواتر وفوق الواحد . قالوا : فيجوز به الزيادة على الكتاب ، وهذا ليس بخبر آحاد عندهم وإذا عرفت هذا عرفت أن قول الشارح : فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يبلغ الأحكام الخ ، لا يوافق قاعدة الحنفية ، فهذا الذى نقلناه نصهم من المنار وشرحه

وقد وجد ذلك ، وعدم نقل غيره لا يصلح معارضاً ، لجواز عدم سماعه للحكم . فإن الرسول ﷺ كان يبلغ الأحكام للآحاد والجماعة ، ولا يلزم تبليغ كل حكم لجميع المكلفين . وعلى تقدير السماع ^(١) . فجاز أن يعرض مانع من النقل ، أعني نقل غير هذا الراوى . فانما يكون ما ذكر إذا اقتضت العادة أن لا يخفى الشيء عن أهل التواتر ^(٢) ، وليست الأحكام الجزئية من هذا القليل ^(٣)

(١) قوله « وعلى تقدير السماع » أقول : أى سماع غير الراوى للحديث منه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولكنه عرض ما منعه عن النقل والرواية عنه صلى الله عليه وآله وسلم من نسيان أو عدم حاجة إلى إبلاغه . قلت : إلا أنه لا يخفى أن هذا لا يضر الخصم تسليمه ، لأنه يقول : سماع من لم يرو ما سمعه لا تقوم به حجة قطعاً ، إنما الحجة المروى . وأما مجرد تجويز أنه سمع الغير وما روى فلا فرق بين كونه سمع أو لم يسمع

(٢) قوله « فانما يكون ما ذكر إذا اقتضت العادة الخ » أقول : أى إنما يلزم ما ذكره القائل بأن لا يقبل الآحاد فيما نعم به البلوى إذا اقتضت العادة أن لا يخفى الشيء عن أهل التواتر ، هذا تسليم من الشارح على أن العادة قد تقتضى بأن بعض الأحكام لا يقبل فيه إلا التواتر ، وهذا الدليل هو الذى استدلت به الحنفية فيما نعم به البلوى ، فالشارح قصر معناها على ما لا يخفى ، وأنها تقتضى منه التواتر فلا يقبل فيه إلا ذلك ، والحنفية يقولون : العادة اقتضت فيما نعم به البلوى أنه لا يكتفى بالآحاد ، ولا يشترط فيه التواتر ، بل الرتبة التى ذكرناها عنهم وهى بين الآحاد والتواتر ، فذكره التواتر بخصوصه ليس مدعى الحنفية ، إنما هو مبنى على أنه ليس بين التواتر والآحاد واسطة . والحنفية يثبتون الواسطة كما سمعته

(٣) قوله « وليست الأحكام الجزئية من هذا القليل » أقول : أى من قليل ما اقتضت العادة بأنه لا يخفى عن أهل التواتر ، وذلك أن إثبات خيار المجلس حكم جزئى قد يخفى عن أهل التواتر . قلت : لا أدري لم سماه حكماً جزئياً فإن الأحكام الشرعية كلها كلية عامة للأمة ، إلا ما كان خاصاً ببعضها مثل خواصه صلى الله عليه وآله وسلم

الوجه الثالث من الاعتذارات : هذا حديث مخالف للقياس الجلي والأصول القياسية المقطوع بها ^(١) . وما كان كذلك لا يعمل به . أما الأول فتعني بمخالفة الأصول القياسية ما ثبت الحكم في أصله قطعاً ^(٢) ، وثبت كون الفرع في معنى المنصوص ، لم يخالف إلا فيما يعلم نَعْرُوه عن مصلحة تصلح أن تكون مقصودة بشرع الحكم . وهنا كذلك ^(٣) . فإن منع الغير من إبطال حق الغير ثابت بعد

وشهادة خزيمة وجذعة ابن نيار ^(١) ، وأما خيار المجلس فهو شامل لكل من باع ومن شرى ، وهو شيء عام فلهذا أراد بجزئيته ما تقدم من أنه لا تعم به البلوى إنما تعم بالبيع نفسه وهذا العذر خاص بالحنفية دون المالكية

(١) قوله : هذا حديث مخالف للقياس الجلي والأصول القياسية المقطوع بها ، أقول : هو عطف تفسيري ، فإن الجلي هو المقطوع به ولذا اقتصر الشارع على بيان معنى الأصول القياسية

(٢) قوله : أما الأول فتعني بمخالفة الأصول القياسية ما ثبت الحكم في أصله قطعاً ، أقول : في العبارة قلق ، فإن قوله : ما ثبت ، هو بيان لمعنى الأصول القياسية لأنه معنى مخالفتها ، فلو حذف مخالفته لاستقام ، والأصل القياسي هنا هو ثبوت منع الغير عن إبطال حق الآخر بعد التفرق قطعاً واتفاقاً ، فهذا الأصل لا كلام في ثبوته قطعاً ، والفرع هو ما قبل التفرق الذي هو محل النزاع في معنى ما بعد التفرق الذي ذكر الشارح أنه في معنى المنصوص ، كأنه يريد نص عليه القياس القطعي وإلا فلا نص ولا يخالف الفرع وهو ما قبل التفرق الأصل وهو ما بعده إلا بما يعلم عراؤه - أي خلوه - عن مصلحة تصلح أن تقصد بشرع الحكم ، هذا تقرير القاعدة

(٣) قوله : وهنا كذلك ، أقول : هذا تمثيل لصورة القاعدة التي ذكروها في حديث محل النزاع ، وقوله : فإن منع الغير من بائع أو مشتر عن إبطال حق الغير ، وهو أحدهما فإن المشتري مثلاً بعد العقد قبل التفرق قد ثبت له حق في العين المعقود

(١) هو هاني بن نيار أبو بردة ، الذي أجاز له الرسول ﷺ ضميته وقال : لا تجزى

التفرق قطعاً . وما قبل التفرق في معناه ، لم يفترقا إلا فيما يُقطع بتعريه عن المصلحة .
وأما الثاني : فلأن القاطع مقدم على المظنون لا محالة . وخبر الواحد مظلون
وأجيب عنه : بمنع المقتدمين معاً . أما الأولى ، فلا نسلم عدم افتراق الفرع من
الأصل إلا فيما لا يعتبر من المصالح ^(١) . وذلك لأن البيع يقع بغته ^(٢) من غير تروء .

عليها بالشراء وثبت للبائع حق في ثمنها ، وإثبات خيار المجلس موجب لإبطال حق كل
واحد منهما ، ومنع إبطاله بعد التفرق ثابت قطعاً وإن لم يثبت لا يستقر لأحد ملك
مبيع ولا ثمن أبداً إلا نادراً ، فهذا هو الأصل القياسي المقطوع بحكمه ، أي الأصل
المقيس عليه ، والفرع هو قوله « وما قبل التفرق في معناه ، أي في معنى ما بعده وذلك
لأنه قبل التفرق قد ثبت الحق لكل منهما كما عرفت كما ثبت بعده ، ولا فرق إلا
بالقبلية والبعديّة ، ولا مصلحة في إثبات إبطال الحكم قبل التفرق حتى يصلح أن يكون
مقصوده بشرعه ، ولما كان الفرع في حكم الأصل لا يخالفه إلا بما لا يقصد لمصلحة
شرع الحكم كان الحكم وهو عدم إبطال حق الغير قطعياً فيه مثل أصله ، وإذا كان قطعياً
كان مقدماً على المظنون وهو ما يفيد خبر الآحاد ، وهو الفرق بين قبلية التفرق
وبعديته بعد وقوع العقد ، ولخص هذا القدر الحافظ في فتح الباري فقال : وقال
آخرون هو مخالف للقياس الجلي في إلحاق ما قبل التفرق بما بعده . انتهى

(١) قوله « إلا فيما لا يعتبر من المصالح » ، أقول : هو من تنمة مقدمة الخصم
الأولى ، فإن قوله « إلا فيما لا يعتبر من المصالح » ، هو الذي عبروا عنه بقولهم « إلا فيما
يعلم عراؤه عن مصلحة

(٢) قوله « وذلك لأن البيع يقع بغته » ، أقول : هو سند المنع ، وفسر البغته
بوصفها بقوله « من غير تروء » ، ويقال تروء في الأمر نظر وفكر كما في القاموس ، وقد
ينازع في هذه الدعوى بأنه لا يشتري الشيء حتى يتأمله ويعرف حسنه من قبحه ، ولذا
منع الشارع من بيع الحصة ومن بيع الملامسة والمنابذة ونحوها ، وأمر الشارع أن يقول
من يغبني في البيوع « لا خلافة » ، نعم قوله « وقد يحصل الندم بعد الشروع » ، والاحسن
بعد العقد صحيح ، فانه قد يعرض ذلك للبائع أو المشتري قبل التفرق أو بعده ، ومن
ثم شرعت الإقالة وحث الشارع عليها فناسب إثبات المجلس وشرعية الإقالة فيها بعده

وقد يحصل الندم بعد الشروع فيه . فيناسب إثبات الخيار لكل واحد من المتعاقدين ، دفعاً لضرر الندم ، فيما لعله يتكرر وقوعه ^(١) . ولم يمكن إثباته مطلقاً فيما بعد التفرق وقبله . فإنه رفع لحكمة العقد ^(٢) والثوق بالنصرف ، فجعل مجلس العقد حريماً لاعتبار هذه المصلحة . وهذا معنى معتبر ^(٣) ، لا يستوى فيه ما قبل التفرق مع ما بعده وأما الثاني ^(٤) : فلا نسلم أن الحديث المخالف للأصول يردّه . فإن الأصل يثبت

(١) قوله : فيما لعله يتكرر وقوعه ، أقول : وهو عقد البيع ، وتكرر وقوعه معلوم

(٢) قوله : فإنه رفع لحكمة العقد ، أقول : لا شك أنه لو حصل الخيار قبل التفرق وبعده من انبرام العقد لأدى ذلك إلى أن لا يستقر ملك لمبيع ولا ثمن ، ولا حصل وثوق بالنصرف فيهما ، وأنه يناق حكمة شرعية العقد بيعاً وشراء ، إذ حكمة شرعيته انتفاع كل من البائع والمشتري بالمبيع والثمن ، فجعل الشارع مجلس العقد حريماً باعتبار مصلحة الخروج من الندامة ، وحريماً بالحاء والراء المهملتين مأخوذ من حریم الدار وهو ما أضيف إليها من حقوقها ومرافقها كما في القاموس

(٣) قوله : وهذا معنى معتبر ، أقول : أى مناسبة إثبات الخيار لكل من المتعاقدين دفعاً لضرر الندم لا يستوى فيه ما قبل التفرق وما بعده ضرورة أن ما بعده يرفع حكمة العقد بالسكينة ، بخلاف ما قبله . فإن مصلحته ظاهرة ومناسبتها واضحة ، وبهذا بطل قولهم إن الفرع في معنى المنصوص الخ

(٤) قوله : وأما الثاني ، أقول : عطفاً على قوله : وأما الأولى ، وكان الأحسن . وأما الثانية ، وتأويله محتمل ، والثاني هو قولهم إن القاطع مقدم على المظنون ، فتنه الشارع ، وسند المنع أن كلا من الأصول والفروع ثابتة بالنصوص التي عيها الشارع أدلة من أحد الأربعة الأدلة ، فلا فرق بين الفروع والأصول في الثبوت بالنص ، وغاية الفرق أنه خص الشارع بعض الجزئيات باخراجه عن الكلليات لمصلحة تخصه إن عرف وجهها ، أو تعبداً إن جهل ، هذا تقرير مراده ، ولا يخفى أن المقدمة الثانية في العذر الثالث هي قولهم إن القاطع مقدم على المظنون ، لزعمهم أن الفرع مساو

بالنصوص . والنصوص ثابتة في الفروع المعنية . وغاية ما في الباب أن يكون الشرع أخرج بعض الجزئيات عن السكليات لمصلحة تخصها ، أو تعبداً . فيجب اتباعه

الوجه الرابع من الاعتذارات : هذا حديث معارض لإجماع أهل المدينة وعلمهم . وما كان كذلك يقدم عليه العمل ، فهذا يقدم عليه العمل ، أما الأول : فلأن مالكا قال عقيب روايته ، وليس لهذا عندنا حـد معلوم ، ولا أمر معمول به فيه ، وأما الثاني : فلما اختص به أهل المدينة من سُكناهم في مهبط الوحي ووفاة الرسول بين أظهرهم ، ومعرفتهم بالناسخ والمنسوخ فمخالفتهم لبعض الأخبار تقتضي علمهم بما أوجب ترك العمل به من ناسخ أو دليل راجح ، ولا تهمة تلاحقهم ، فيتعين اتباعهم . وكان ذلك أرجح من خبر الواحد المخالف لعلمهم

وجوابه من وجهين . أحدهما : منع المقدمة الأولى . وهو كون المسألة من إجماع أهل المدينة . وبيانه من ثلاثة أوجه ^(١) . منها : أنا تأسلنا لفظ مالك فلم نجد مصرحاً بأن المسألة إجماع أهل المدينة .

للأصل في قطعية حكمه كما قررناه ، وخبر الآحاد مظنون . وجواب الشارح لم يتم بدفع هذا . نعم بعد تفريقه بين الأصل والفرع بما قدمه في المنع الأول يتم حكم الفرع غير مقطوع به ، فلا يقال يقدم على المظنون . ثم جوابه هذا ينطبق انطباقاً كلياً على عذر ذكره ابن عبد البر ولم يذكره الشارح فقال : إن المسالكية والخنفية يفزعون إلى الظواهر وليس ذلك من أصل مذهبهم ، فاحتجوا بعموم قوله تعالى ﴿ أوفوا بالعقود ﴾ وبعوم قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من ابتاع طعاماً فلا يبعه حتى يستوفيه » قالوا : فقد أطلق يبعه إذا استوفاه قبل التفرق وبعده ، وبأحاديث كثيرة مثل هذا فيها إطلاق البيع دون ذكر التفرق ، ثم قال : وهذه ظواهر وعموم لا يعترض بمنحها على الخصوص والنصوص انتهى . فجواب الشارح يوافق هذه الأدلة وهو أنه أخرج الشارح بعض الجزئيات وهو الخاص عن السكليات وهي العمومات

(١) قوله « وبيانه من ثلاثة أوجه » أقول : أي بيان كون المسألة من إجماع أهل المدينة ، إلا أنه لم يذكر إلا وجهين كما استعرفه

ويعرف ذلك بالنظر في ألفاظه ^(١) . ومنها ^(٢) : أن هذا الإجماع إما أن يراد به إجماع سابق أو لاحق ، والأول باطل ، لأن ابن عمر رأس المفتين في المدينة في وقته ، وقد كان يروى إثبات خيار المجلس . والثاني أيضاً باطل ^(٣) ، فإن ابن أبي ذئب من أقران مالك ومعاصريه وقد أغلظ على مالك لما بلغه مخالفته للحديث

(١) قوله : يعرف ذلك بالنظر إلى ألفاظه ، أقول : قال ابن عبد البر بعد ذكره أن بعضهم زعم أن مراد مالك بهذه العبارة إجماع أهل المدينة وذكر دفعه وقال : إنما أراد مالك بهذه العبارة الخيار ، لأنه قال ذلك بأنه تول لا بيع الخيار ، وأراد مالك بقوله هذا أى ليس عندنا بالمدينة في الخيار حد معروف ولا أمر معمول به فيه إنكار لقول أهل العراق وغيرهم القائلين بأن الخيار لا يكون في جميع السلع إلا ثلاثة أيام ، والخيار عند مالك وأهل المدينة يكون ثلاثاً وأكثر وأقل على حسب اختلاف حال المبيع ، وليس الخيار عنده في الحيوان كهو في الثياب ولا في الثياب كهو في العقار ، وليس لذلك حد بالمدينة لا يتجاوز كما زعم المخالف . قال : فهذا معنى ما أراد مالك بقوله : وليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به ، أى ليس للخيار عندنا واشترطه حد لا يتجاوزه في العمل به سنة كما زعم من خالفنا انتهى . قلت : عبارة مالك لا تدل على إجماع أهل المدينة بشيء من الدلالات الثلاث ، وقد راجعت الموطأ فرأيت لفظه كما نقله الشارح ذكر عقيب الحديث لما قال فيه فقد تم إلا بيع الخيار ، وعقده ترجمة فقال : بيع الخيار ، وذكر حديث ابن عمر

(٢) قوله : ومنها ، أقول : أى من وجوه بيان منع كون المسألة من إجماع أهل المدينة ، وهذا هو ثانی الوجوه الثلاثة ، قسمه إلى قسمين : إما أن يراد إجماع سابق على خبر مالك وهو باطل ، بخلاف ابن عمر . وقوله : وقد كان يرى باثبات خيار المجلس ، كأنه ضمن يرى معنى يصرح فعداه بالباء

(٣) : والثاني باطل ، أقول : أى الإجماع اللاحق وهو ما كان في عصر مالك ، قال ابن عبد البر : لا تصح دعوى إجماع أهل المدينة في هذه المسألة لأن سعيد بن المسيب وابن شهاب وهما أجل فقهاء المدينة روى عنهما منصوصاً العمل به ، ولم يرو

وثانيهما : منع المقدمة الثانية . وهو أن إجماع أهل المدينة وعملهم مقدم على خبر الواحد مطلقاً . فإن الحق الذي لا شك فيه ^(١) أن عملهم وإجماعهم لا يكون حجة فيما

عن أحد من أهل المدينة نصاً ترك العمل به إلا عن مالك وربيعة ، وقد كان ابن أبي ذئب وهو من فقهاء المدينة وهو في عصر مالك ينكر على مالك ترك العمل به حتى جرى لذلك في مالك قول خشن . لم يستحسن مثله منه ، فكيف يصح لأحد أن يدعى إجماع أهل المدينة في هذه المسألة ؟ هذا ما لا يصح القول به . انتهى . قلت : وفي كلامه الجزم بأن مالكا غير قائل بالحديث وإن لم تقده عبارته المنقولة آنفاً . ثم هذا كله مبنى على أن إجماع أهل المدينة حجة ، ويأتى ما فيه . على أن ابن حزم قد ادعى الإجماع على القول به ، فانه نقل ابن المنذر القول به عن ابن المسيب والزهري وابن أبي ذئب من أهل المدينة ، وعن الحسن البصري والأوزاعي وابن جريج وغيرهم ، قال ابن حزم : ولا نعم لهم مخالفاً من التابعين إلا الأوزاعي وحده ورواية مكذوبة عن ابن سريج والصحيح قوله به

(١) قوله : فإن الحق الذي لا شك فيه ، أقول : هو خلاصة ما في كتب الأصول الفقهية من أن الأدلة إنما دلت على عصمة الأمة ، وأهل المدينة بعض من الأمة ولا دليل على عصمتهم عن الخطأ في الاجتهاد . وقد رسم أئمة الأصول الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر ، هذا لفظ مختصر المنتهى ، وإنما نسب القول بأن إجماعهم حجة ^(٢) ابن الحاجب إلى مالك ، ثم اختلفوا في الرواية عن مالك ف قيل : إن كلامه محمول على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم ، وقيل محمول على حجة إجماعهم في المنقولات المستمرة كالآذان والإقامة والصاع والمد دون غيرهما ، والصحيح عند ابن الحاجب هو التعميم ، أى القول بأنه يكون حجة مطلقاً ، والأكثر على أنه ليس بحجة

(١) قلت : تقدم أن أهل المدينة لا يجمعون إلا على شيء سمعوه من آبائهم ، وآبائهم عن أجدادهم ، وأجدادهم سمعوه من النبي ﷺ ، وهذا هو ما احتج به مالك على من خالفه

طريقه الاجتهاد والنظر . لأن الدليل العاصم الأمة من الخطأ في الاجتهاد لا يتناول بعضهم . ولا مستند للعصمة سواء . وكيف يمكن أن يقال : بأن من كان بالمدينة من الصحابة ^(١) رضوان الله عليهم يقبل خلافه ما دام مقبياً بها فإذا خرج عنها لم يقبل خلافه ؟ فإن هذا محال . فإن قبول خلافه باعتبار صفات قائمة به حيث حل . فتفرض المسألة فيما اختلف فيه أهل المدينة مع بعض من خرج منها من الصحابة ، بعد استقرار الوحي وموت الرسول ﷺ . فكل ما قيل من ترجيح لأقوال علماء أهل المدينة وما اجتمع لهم من الأوصاف ^(٢) قد كان حاصلًا لهذا الصحابي ، ولم يزل عنه بخروجه . وقد خرج من المدينة أفضل أهل زمانه في ذلك الوقت بالإجماع من أهل السنة ، وهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقال أقوالا بالعراق ، فكيف يمكن إهدارها إذا خالفها أهل المدينة ^(٣) ؟ وهو كان رأسهم . وكذلك ابن مسعود رضي الله عنه ، ومحلّه من العلم معلوم ، وغيرهما قد خرجوا ، وقالوا أقوالا . على أن بعض الناس ^(٤)

(١) قوله : في المدينة من الصحابة ، أقول : أراد مثلاً ، وإلا فإن دعوى مالك عامة للصحابة والتابعين . وقوله : يقبل خلافه ، أي يكون قوله حجة مع انضمام غيره إليه ، فإذا خرج لم تبق حجة لعدم انضمام من فيها إليه ، ولا يقال الواحد من مجتهدى الأمة يكون قوله مقبولا مع غيره من بقية المجتهدين فإذا انفرد لا يكون مقبولا ، فلا يستنكر ما ذكر من عدم قبول رجل من أهل المدينة بعد خروجه عنها ، لأننا نقول إذا خرج واحد من مجتهدى الأمة عنهم لم يبق قولهم حجة ، بخلاف أهل المدينة عند القائل بحجة إجماعهم

(٢) قوله : وما اجتمع لهم من الأوصاف ، أقول : من كونهم أهل دار الهجرة . ومهابط الوحي وجيران المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وغير ذلك

(٣) قوله : فكيف يمكن أن تهدر إذا خالفها أهل المدينة ، أقول : هو كما قال ، ويلزم أن الخصوصية للبيعة نفسها ولا قائل به ، فانه لم يستدل ابن الحاجب لما لك إلا بقوله : إن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح . انتهى

(٤) قوله : على أن بعض الناس ، أقول : كأن هذا منع لوقوع إجماع

وثانيهما : منع المقدمة الثانية . وهو أن إجماع أهل المدينة وعملهم مقدم على خبر الواحد مطلقاً . فإن الحق الذي لا شك فيه ^(١) أن عملهم وإجماعهم لا يكون حجة فيما

عن أحد من أهل المدينة نصاً ترك العمل به إلا عن مالك وربيعة ، وقد كان ابن أبي ذئب وهو من فقهاء المدينة وهو في عصر مالك ينكر على مالك ترك العمل به حتى جرى لذلك في مالك قول خشن . لم يستحسن مثله منه ، فكيف يصح لأحد أن يدعى إجماع أهل المدينة في هذه المسألة ؟ هذا ما لا يصح القول به . انتهى . قلت : وفي كلامه الجزم بأن مالكاً غير قائل بالحديث وإن لم تفده عبارته المنقولة آنفاً . ثم هذا كله مبنى على أن إجماع أهل المدينة حجة ، ويأتى ما فيه . على أن ابن حزم قد ادعى الإجماع على القول به ، فانه نقل ابن المنذر القول به عن ابن المسيب والزهرى وابن أبي ذئب من أهل المدينة ، وعن الحسن البصرى والأوزاعى وابن جريج وغيرهم ، قال ابن حزم : ولا نعم لهم مخالفاً من التابعين إلا الأوزاعى وحده ورواية مكذوبة عن ابن سريج والصحيح قوله به

(١) قوله : فإن الحق الذي لا شك فيه ، أقول : هو خلاصة ما في كتب الأصول الفقهية من أن الأدلة إنما دلت على عصمة الأمة ، وأهل المدينة بعض من الأمة ولا دليل على عصمتهم عن الخطأ في الاجتهاد . وقد رسم أئمة الأصول الإجماع بأنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة في عصر على أمر ، هذا لفظ مختصر المنتهى ، وإنما نسب القول بأن إجماعهم حجة ^(٢) ابن الحاجب إلى مالك ، ثم اختلفوا في الرواية عن مالك ف قيل : إن كلامه محمول على أن روايتهم مقدمة على رواية غيرهم ، وقيل محمول على حجية إجماعهم في المنقولات المستمرة كالآذان والإقامة والصاع والمددون غيرهما ، والصحيح عند ابن الحاجب هو التعميم ، أى القول بأنه يكون حجة مطلقاً ، والأكثر على أنه ليس بحجة

(١) قلت : تقدم أن أهل المدينة لا يجمعون إلا على شيء سمعوه من آبائهم ، وآبائهم عن أجدادهم ، وأجدادهم سمعوه من النبي ﷺ ، وهذا هو ما احتج به مالك على من خالفه

طريقه الاجتهاد والنظر . لأن الدليل العاصم الأمة من الخطأ في الاجتهاد لا يتناول بعضهم . ولا مستند للعصمة سواه . وكيف يمكن أن يقال : بأن من كان بالمدينة من الصحابة ^(١) رضوان الله عليهم يقبل خلافه ما دام مقبياً بها فإذا خرج عنها لم يقبل خلافه ؟ فإن هذا محال . فإن قبول خلافه باعتبار صفات قائمة به حيث حل . فتفرض المسألة فيما اختلف فيه أهل المدينة مع بعض من خرج منها من الصحابة ، بعد استقرار الوحي وموت الرسول ﷺ . فكل ما قيل من ترجيح لأقوال علماء أهل المدينة وما اجتمع لهم من الأوصاف ^(٢) قد كان حاصلاً لهذا الصحابي ، ولم يزل عنه بخروجه . وقد خرج من المدينة أفضل أهل زمانه في ذلك الوقت بالإجماع من أهل السنة ، وهو علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، وقال أقوالاً بالعراق ، فكيف يمكن إهدارها إذا خالفها أهل المدينة ^(٣) ؟ وهو كان رأسهم . وكذلك ابن مسعود رضي الله عنه ، ومحلّه من العلم معلوم ، وغيرهما قد خرجوا ، وقالوا أقوالاً . على أن بعض الناس ^(٤)

(١) قوله : في المدينة من الصحابة ، أقول : أراد مثلاً ، وإلا فإن دعوى مالك عامة للصحابة والتابعين . وقوله : يقبل خلافه ، أى يكون قوله حجة مع انضمام غيره إليه ، فإذا خرج لم تبق حجة لعدم انضمام من فيها إليه ، ولا يقال الواحد من مجتهدى الأمة يكون قوله مقبولاً مع غيره من بقية المجتهدين فإذا انفرد لا يكون مقبولاً ، فلا يستنكر ما ذكر من عدم قبول رجل من أهل المدينة بعد خروجه عنها ، لأننا نقول إذا خرج واحد من مجتهدى الأمة عنهم لم يبق قولهم حجة ، بخلاف أهل المدينة عند القائل بحجة أجمعهم

(٢) قوله : وما اجتمع لهم من الأوصاف ، أقول : من كونهم أهل دار الهجرة . ومهابط الوحي وجيران المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم وغير ذلك

(٣) قوله : فكيف يمكن أن تهدر إذا خالفها أهل المدينة ، أقول : هو كما قال ، ويلزم أن الخصوصية للبيعة نفسها ولا قائل به ، فانه لم يستدل ابن الحاجب لمالك إلا بقوله : إن العادة تقضى بأن مثل هذا الجمع المنحصر من العلماء اللاحقين بالاجتهاد لا يجمعون إلا عن راجح . انتهى

(٤) قوله : على أن بعض الناس ، أقول : كان هذا منع لوقوع إجماع

يقول : إن المسائل المختلف فيها خارج المدينة مختلف فيها بالمدينة ، وادعى العموم في ذلك

الوجه الخامس : ورد في بعض الروايات للحديث ^(١) ، ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقبله ، فاستدل بهذه الزيادة على عدم ثبوت خيار المجلس من حيث إنه لولا أن العقد لازم لما احتاج إلى الاستقالة ، ولا طلب الفرار من الاستقالة وأجيب عنه بأن المراد بالاستقالة فسخ البيع بحكم الخيار ^(٢) . وغاية ما في الباب استعمال المجاز في لفظ الاستقالة ^(٣) .

أهل المدينة

(١) قوله « ورد في بعض الروايات للحديث » أقول : هذه الرواية ذكرها الحافظ ابن عبد البر في التمهيد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، أخرجه أبو داود

(٢) قوله « بأن المراد بأن الإقالة فسخ البيع بحكم الخيار » أقول : يدل له أن ابن عمر كان إذا أراد إمضاء البيع قام بشئ خطوات لينم البيع ، وابن عمر أعرف بما روى ، ولا يفعل إلا ما يحل . ولذا قال ابن عبد البر : إن لفظة « لا يحل » في الحديث لفظة منكرة ، وإن صححت فليست على ظاهرها ، لإجماع المسلمين أنه جائز له أن يفارقه لينفذ بيعه ولا يقبله إلا أن يشاء ، وفيما يجمع عليه من ذلك رد لرواية من روى « ولا يحل له أن يفارقه خشية أن يستقبله » فان لم يكن وجه هذا الخبر التدب ولا فهو باطل باجماع . انتهى

(٣) قوله « استعمال المجاز في لفظ الاستقالة » أقول : فانها أطلقت مراداً بها الفسخ ، وهو مجاز مرسل من باب إطلاق المقيد على المطلق ، لأن الاستقالة إنما تكون بعد نفوذ العقد ومضيه وسقوط موجبات نسخه والرجوع فيه ، والفسخ بخيار المجلس لا يشترط فيه هذه القيود . ولك أن تقول : بل هو من إطلاق المطلق على المقيد ، لأن خيار المجلس مقيد به ، بخلاف الإقالة وإن كانت لها قيود أخرى ، وإلى هذا ينحو كلام الشارح

لكن جاز المصير إليه إذا دل الدليل عليه ^(١) . وقد دل من وجهين :

أحدهما : أنه علق ذلك على التفرق . فإذا حملناه على خيار الفسخ ، صح تعليقه على التفرق . لأن الخيار يرتفع بالتفرق . وإذا حملناه على الاستقالة فلاستقالة لا تتوقف على التفرق . ولا اختصاص لها بالمجلس

الثاني : أنا إذا حملناه على خيار الفسخ ، فالتفرق مبطل له قهراً . فيناسب المنع من التفرق المبطل للخيار على صاحبه . أما إذا حملناه على الإقالة الحقيقية : فعلوم أنه لا يحرم على الرجل أن يفارق صاحبه خوف الاستقالة . ولا يبقى بعد ذلك إلا النظر فيما دل عليه الحديث من التحريم ^(٢)

الوجه السادس : تأويل الحديث ^(٣) بحمل المتبايعين ، على المتساومين ^(٤) .

(١) قوله : لكن جاز المصير إليه إذا دل الدليل عليه ، أقول : هذا دفع لما يقال : إن الأصل هو الحقيقة فكيف يعدل عنها ؟ فأجاب بأنه قام الدليل على الحمل على المجاز وهو أمران : الأول أنه علق خشية الاستقالة على التفرق . فلو حملت على الحقيقة وهي الاستقالة لم يصح ، لأنها لا تتوقف على التفرق ولا تختص بمجلس العقد ، بخلاف ما إذا حملت على المجاز وهو خيار المجلس صح تعليقه على التفرق ، لأنه يرتفع خيار المجلس بالتفرق . والدليل الثاني على تعيين المجاز هنا بلفظ الاستقالة أنا لو حملناها على الحقيقة فعلوم أنه يحل للرجل أن يفارق صاحبه ولا يحرم عليه خوف الاستقالة ، بخلاف ما إذا حملناها على المجاز وهو خيار الفسخ فالتفرق مبطل له قهراً بحكم الشارع ، فناسب منع كل منهما عن التفرق خوف الفسخ المبطل للخيار على من يريده ، وهذان الدليلان هما قرينة المجاز أيضاً

(٢) قوله : ولا يبقى بعد ذلك إلا النظر فيما دل عليه الحديث من التحريم ، أقول : أحسن ما يقال فيه ما نقلناه عن ابن عبد البر آنفاً

(٣) قوله : الوجه السادس تأويل الحديث ، أقول : الأعذار الأولى كانت في رد الحديث والعمل به ، وهذه الأعذار في تأويله على تقدير تسليم الاحتجاج به

(٤) قوله : بحمل المتبايعين على المتساومين ، أقول : لفظ المتبايعين قد وردت

لمصير حالهما إلى البيع ، وحمل الخيار ، على خيار القبول ،

وأجيب عنه : بأن تسمية المتساومين متبايعين مجاز

واعترض على هذا الجواب بأن تسميتهما متبايعين ، بعد الفراغ من البيع مجاز أيضاً ^(١) . فلم قلت : إن الحمل على هذا المجاز أولى ؟ فقول عليه : إنه إذا صدر البيع فقد وجدت الحقيقة ، فهذا المجاز أغرب إلى الحقيقة من مجاز لم توجد حقيقته أصلاً عند إطلاقه . وهو الحمل على المتساومين

به الرواية ، ووردت بلفظ البيعين ، وهذا أحمل لهما على المجاز ، وقد أشار الشارح إلى أنه مجاز مرسل علاقته الصيرورة بقوله « لمصير حالهما إلى البيع » وقوله « وحمل الخيار على خيار القبول » ، يبان المتصرف في معناه ، ولم يذكر المرجح بل ذكر المصحح ولا بد منه ، وكأنه ما سلف من أدلة الحنفية والمالكية على دعوى إبطال خيار المجلس

(١) قوله « بعد الفراغ من البيع مجاز » أقول : وقد سماهما الشارع متبايعين ، ولا يخفى أن هذا لازم للكل - القائلين بخيار المجلس ، والنافين له - إذ النافي مثله ، يمتنى الصائر إلى البيع . والمثبت جملة بمعنى اللذين كانا متبايعين ، فلذا قال « فلم قلت إن الحمل على هذا المجاز أولى » ، وأما جواب الشارح بأن مجاز الكينونة وهو الذي قاله المثبت بخيار المجلس أقرب من مجاز الصيرورة إلى الحقيقة من حيث إنه قد تحققت له الحقيقة فكلام غير ناهض ، لأن الاعتبار بالعلاقة سواء تحققت الحقيقة أو لا ، والعلاقة متحققة فيهما ، فالأحسن في الجواب ما قاله أبو عمر بن عبد البر إنه إذا حمل على المتساومين لا يكون حينئذ في الكلام فائدة . إذ من المعلوم أن كل واحد من المتساومين بالخيار على صاحبه ما لم يقع إيجاب بالبيع والعقد والتراضي ، فكيف يرد الخبر بما لا يفيد فائدة ؟ هذا ما لا يظنه ذولب على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم . قال : وأما اعتلاهم بتسمية الفاعل بفعله الدائم ما دام يفعله كالصلى والأكل وشبه ذلك فقد قيل عليه إن هذا لا يصح إلا في الأعمال المتعلقة بواحد كالصوم والصلاة والأكل والشرب وما أشبه ذلك ، وأما الأفعال التي لا تتم إلا بين اثنين كالبايعة والمقاتلة وما أشبه ذلك فلا يجوز أن يتم الاسم إلا وهو موجود فيهما جميعاً ،

الوجه السابع : حمل « التفرق » على التفرق بالأقوال^(١) . وقد عهد ذلك شرعاً . قال الله تعالى ﴿ النساء : ١٣٠ : وإن يتفرقا ﴾ أى عن النكاح^(٢)

وأجيب عنه بأنه خلاف الظاهر . فان السابق إلى الفهم التفرق عن المكان . وأيضاً فقد ورد في بعض الروايات « ما لم يتفرقا عن مكانهما ، وذلك صريح في المقصود^(٣)

وربما اعترض على الأول بأن حقيقة التفرق لا تختص بالمكان . بل هي عائدة

ويدخل عليهم أيضاً أن السارق والزاني وما أشبههما لا يقع عليه الاسم إلا بعد تمام الفعل الموجب للحد ، وما دام الاسم موجوداً فالحد واجب إن لم يتم حتى يقام . انتهى

(١) قوله « حمل التفرق على الأقوال » أقول : العذر السادس كان التصرف فيه بالتأويل في لفظ « البائعين » ، وهذا في لفظ « التفرق » ، بأنه أريد به فراق الأقوال بين البائع والمشتري بالايجاب والقبول ، قال ابن عبد البر ردأ عليهم : يقال لهم أخبرونا عن الكلام الذى وقع به الاجتماع وتم به البيع : أهو الكلام الذى أريد به الافتراق أم غيره ؟ فان قالوا هو غيره فقد أحالوا وجاءوا بما لا يعقل ، لأنه ليس كلام غير ذلك ، وإن قالوا هو ذلك الكلام بعينه قيل لهم : كيف يجوز أن يكون الكلام الذى به اجتماع وتم به بيعهما به افتراقاً وبه فسخ بيعهما ؟ هذا ما لا يفهم ولا يقبل ، والاجتماع ضد الافتراق ، فكيف يجوز أن يكون الكلام الذى اجتماعاً به افتراقاً به نفسه ؟ هذا أكبر المحال ، والفاقد من المقال . انتهى

(٢) قوله ﴿ وإن يتفرقا ﴾ أى عن النكاح . أقول : وقال تعالى ﴿ أو فارقوهن بمعروف ﴾ وهو فراق بالأقوال والابدان أيضاً ، فانه لا يجمع الطليقين بمكان

(٣) قوله « وأيضاً فقد ورد في بعض الروايات ما لم يتفرقا عن مكانهما وقد ذكرها المصنف » أقول : لم يذكر المصنف هذا اللفظ ، ولا وجدته بعد البحث عنه فينظر ، ولو وجد هذا لكان تأويله عسيراً على من خالف

إلى ما كان الاجتماع فيه . وإذا كان الاجتماع في الأقوال : كان التفرق فيها . وإن كان في غيرها كان التفرق عنه

وأجيب عنه بأن محله على غير المكان بقرينة يكون مجازاً (١)

الوجه الثامن : قال بعضهم : تعذر العمل بظاهر الحديث . فانه أثبت الخيار لكل واحد من المتبايعين على صاحبه . فالحال لا تغلو : إما أن يتفقا في الاختيار ، أو يختلفا . فان اتفقا لم يثبت لواحد منهما على صاحبه خيار (٢) ، وإن اختلفا - بأن اختار أحدهما

(١) قوله : وأجيب عنه بأن محله على غير المكان بقرينة فيكون مجازاً ، أقول : لا شك أن الافتراق إذا أطلق لا يتبادر منه إلا افتراق الأبدان في أشعار العرب وغيرها كما في قوله :

ولما تفرقنا كأتى ومالكاً لطول اجتماع لم نبت ليلة معا

وقوله : فراق ومن فارقت غير مذموم ،

بحيث لو ادعى أنه لم يأت إلا في افتراق الأبدان لم يكن بعيداً

(٢) قوله : فان اتفقا لم يثبت لأحد منهما على صاحبه الخيار ، أقول : أى اتفقا في الإمضاء ، هذه صورة لا خيار فيها أصلاً فلا حاجة إلى إدخالها في التقسيم (١) نعم الصورة الثانية وهي قوله وإن اختلفا باختيار أحدهما الفسخ والآخر الإمضاء فتزد بظاهرها على الحديث . والتحقيق أن الإمضاء لا يحتاج إلى اختيار ، بل هو مقتضى العقد ، إنما يتوقف نفوذه على التفرق من المجلس لا غير ، ففرض اختيار أحدهما الفسخ والآخر الإمضاء فرض غير مراد من الحديث (٢) ولا داخل تحت حكمه ، فانما سبق لبيان أن لكل منهما أن يرجع فيما أوجبه ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قلت : لعل الشارح قصد أن المتبايعين شرطاً الخيار ثم أبطلاه باتفاقهما على البيع فتكون من صور الخيار

(٢) قلت : بل هو منطوق حديث ابن عمر الذي هو الأصل في صور الخيار كلها واختيار الإمضاء متحتم في كلامهم

الفسخ والآخر الإمضاء - فقد استحال أن يثبت على كل واحد منهما لصاحبه الخيار ،
إذا جمع بين الفسخ والإمضاء مستحيل . فيلزم تأويل الحديث ، ولا نحتاج إليه .
ويكفيينا صدكم عن الاستدلال بالظاهر

وأجيب عنه بأن قيل : لم يثبت ^{بإطلاق} مطلق الخيار ، بل أثبت الخيار . وسكت عما
فيه الخيار . فنحن نحملة على خيار الفسخ ، فيثبت لكل واحد منهما خيار الفسخ على
صاحبه ، وإن أبي صاحبه ذلك

الوجه التاسع ادعاء أنه حديث منسوخ . إما لأن علماء المدينة أجمعوا على عدم
ثبوت خيار المجلس ، وذلك يدل على النسخ . وإما لحديث اختلاف المتبايعين ^(١) فانه

« أو يخير أحدهما الآخر ، فإن بالتخير والاختيار ينفذ البيع قبل التفريق وإلا فخذ
بالتفريق ، ففرت أنه لا استحاله في العمل بظاهر الحديث . ثم رأيت في فتح الباري
معنى ما ذكرناه ، فانه قال : وأجيب بأن المراد لكل منهما الخيار في الفسخ ، وأما
الإمضاء فلا احتياج إلى اختياره فانه مقتضى العقد ، والحال يفضي اليه مع السكوت ،
بخلاف الفسخ . والشارح أجاب بأنه صلى الله عليه وآله وسلم أطلق الخيار ، وسكت
عن العين التي فيها الخيار - أي عن نفوذ بيعها وهو الإمضاء - فحملناه على خيار الفسخ ،
إلا أنه لم يذكر وجه حملة على الفسخ ، وكأنه عوله على ما سلف من أدلة مختارة . وفي
عبارة بعض قلق « وقد أجيب بأنه لا يتعين

(١) قوله « وإما بحديث اختلاف المتبايعين » أقول : أي أو منسوخ بحديث

اختلاف المتبايعين ، وهو يشير إلى ما أخرجه أحمد وأبو داود والنسائي عن ابن
مسعود قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا اختلف البيعان وليس
بينهما بينة فالقول ما يقول صاحب السلعة ويترادان ، وزاد فيه ابن ماجه ، والمبيع
قائم بعينه ، ولاحمد في رواية « والسلعة كما هي ، ولاحمد والنسائي عن أبي عبيدة وأما
رجلان يتبايعان سلعة فقال هذا أخذت بكذا وكذا وقال الآخر بعث بكذا وكذا ،
فقال أبو عبيدة : أتى عبد الله في مثل هذا فقال : حضرت النبي صلى الله عليه وآله وسلم
في مثل هذا فأمر البائع أن يستحلف ثم يختار إن شاء أخذ وإن شاء ترك ، انتهى .
والشارح قد بين وجه الدلالة وبين ضعفها

يقتضى الحاجة إلى اليقين ، وذلك يستلزم لزوم العقد ، فانه لو ثبت الخيار لكان كافياً في رفع العقد عند الاختلاف ، وهو ضعيف جداً ^(١)

أما النسخ لأجل عمل أهل المدينة فقد تكلمنا عليه . والنسخ لا يثبت بالاحتمال . ومجرد المخالفة لا يلزم منه أن يكون للنسخ . لجواز أن يكون التقديم لدليل آخر راجح في ظنهم عند تعارض الأدلة عند

وأما حديث « اختلاف المتبايعين » ، فلا استدلال به ضعيف جداً . لأنه مطلق أو عام بالنسبة إلى زمن التفرق وزمن المجلس . فيحمل على ما بعد التفرق . ولا حاجة إلى النسخ . والنسخ لا يصار إليه إلا عند الضرورة
الوجه العاشر : حمل الخيار ^(٢) على خيار الشراء ، أو خيار الحاق الزيادة بالثمن ،

(١) - قوله وهو ضعيف جداً ، أقول : ادعاء النسخ ضعيف جداً ، فانتصاب جداً على المصدرية أى الجدل المحقق المبالغ فيه ، أى أحقق ضعفه حقاً . أى وقد زعموا نسخه بعمل أهل المدينة أو بحديث المتبايعين ، فأبان ضعف كل واحد . أما إجماع أهل المدينة فقد عرفت بطلانه ، إن سلم فإنه لا يتعين أنه لأجل النسخ ، بل يحتمل أن يكون تركهم العمل به لدليل راجح عندهم يقدم على حديث خيار المجلس ، وإذا كان كذلك فلا نسخ ، وبهذا بطلت دعوى النسخ بعمل أهل المدينة . وأما دعوى النسخ بالحديث فضعيف أصلاً ، لأنه مطلق غير مقيد بزمان تفرق أو غيره ، أو أنه عام يشمل الأمرين ، فهو محمول على ما بعد التفرق عن مجلس العقد ، ولا تعارض بين عام وخاص ولا مطلق ومقيد

(٢) قوله « حمل الخيار » ، أقول : لما ورد لفظ الخيار غير مقيد - وقد ثبت في لسان الشارع خيار الشراء وغيره - فلا يعمل على خيار المجلس ، لأنه تعيين لأحد المحتملات بلا دليل ، فيقال : أولاً حاكم له على أحد الأمرين تعيين لأحد المحتملات بلا دليل ، وثانياً بما قاله الشارع من أنه قام الدليل على حمله على المدين وهو خيار الفسخ ، وقام المانع من حمله على الشراء أو زيادة الثمن أو المثمن ، أما الأول فيدل له أنه قد عهد في لسان الشارع استعمال لفظ الخيار في خيار الفسخ ، فيما أخرجه الخمسة

أو المضمن . وإذا تردد لم يتعين جملة على ما ذكرتموه
وأجيب عنه بأن جملة على خيار الفسخ أولى لوجهين : أحدهما أن لفظة « الخيار »

وصححه الترمذى من حديث ابن عمر ورواه البخارى فى تاريخه وابن ماجه والدارقطنى
واللفظ لهم عن محمد بن يحيى بن حبان قال : إن جدى منقذ بن عمرو كان رجلاً قد
أصابته آفة فى رأسه فمكسرت لسانه فكان لا يدع على ذلك التجارة ، فكان لا يزال يغيب ،
فأتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكر ذلك له فقال : إذا أنت بايعت فقل : لا خلافة^(١)
ثم أنت فى كل سلعة ابتعتها بالخيار ثلاث ليال ، إن رضيت فأمسك وإن كرهت
فارددها على صاحبها ، انتهى . وهو صريح فى خيار الفسخ . وأما خيار المصرة فيأتى
قريباً . وإذا كان الفسخ معهوداً فى لسان الشارع كان الحمل عليه أظهر ، وإرادة الشارع
له أقرب . الوجه الثانى وهو قيام المانع عن جملة على الشراء أو الزيادة . أما الأول
فلا يه بعد صدور العقد كما هو المفروض لا خيار فى الشراء إذ قد وقع العقد . وأما
الثانى فلأن العلماء بين قائلين : قائل بصحة ثبوت الزيادة مطلقاً ثم ومشم ، وقائل بعدم
صحته مطلقاً . فعلى الإطلاق الثانى خيار الزيادة لا يثبت بحال ، فلا يقيد بزمان التفرق ،
وعلى الإطلاق الأول - وهو ما أشار إليه بقوله - وإن كان فانه باق بعد التفرق . عن
المجلس فكيف ما كان على أى الإطلاقين لا يكون للخيار غاية ، والحديث جعل له غاية
هو التفرق أو اختيار أحدهما ، وأما الأول فلا تنفاه القيد والمقيد ، وأما الثانى
فلا تنفاه القيد وهو الغاية ، وقد عرفت تحقق المانع عن إرادة خيار الشراء أو الزيادة ،
كما عرفت تحقق الدليل على تعيين إرادة خيار المجلس . تنبيه : بقيت أوجه مما ذكره
الرادون لحديث خيار المجلس : الأول قال بعضهم حديث « البيعان بالخيار ، جاء بالفاظ
مختلفة فهو مضطرب لا يحتاج به ، وأجيب بان الجمع بين ألفاظه ممكن بغير تكلف
ولا تعسف فلا يضره الاختلاف ، وشرط المضطرب أن يتعذر الجمع بين ألفاظه ،
وليس هذا الحديث من ذلك . الثانى : قال بعضهم التفرق بالأبدان فى الصرف قبل
القبض يبطل العقد ، فكيف يثبت العقد بما يبطله ؟ وأجيب باختلاف الجهة

(١) أى لا غبن ، فان غبن فهو بالخيار

قد عهد استهـا لها من رسول الله ﷺ في خيار الفسخ ، كما في حديث حبان بن منقذ ،
« ذلك الخيار ، فالمراد منه خيار الفسخ . وحديث المصراة ، فهو بالخيار ثلاثاً ،
والمراد خيار الفسخ . فيحمل الخيار المذكور هنا عليه لأنه لما كان معهوداً من النبي
ﷺ كان أظهر في الإرادة

الثاني : قيام المانع من إرادة كل واحد من الخيارين . أما خيار الشراء فلأن المراد
من اسم « المتبايعين » المتعاقدان . والمتعاقدان ممن صدر منهما العقد ، وبعد صدور العقد
منهما لا يكون لها خيار الشراء فضلاً عن أن يكون لها ذلك إلى أن التفرق

وأما خيار إلحاق الزيادة بالفن أو بالثمن فلا يمكن الحمل عليه عند من يرى ثبوته
مطلقاً ، أو عدمه مطلقاً . لأن ذلك الخيار إن لم يكن لها فلا يكون لها إلى أن
التفرق ، وإن كان فيبقى بعد التفرق عن المجلس ، فكيفما كان لا يكون ذلك الخيار
لها ثابتاً ، مفعلاً إلى غاية التفرق . والخيار المثبت بالنص هنا هو خيار مفعلاً إلى غاية
التفرق . ثم إن الدليل على أن المراد من الخيار هذا ^(١) ، ومن المتبايعين ما ذكر ، أن

وبالمعارضة بنظره ، وذلك أن النقد وترك الأجل شرط لصحة الصرف وهو يفسد
السلم عندهم . الثالث : قال بعض الحنفية البيع عقد مشروع بوصف وحكم ، فوصفه
للزوم ، وحكمه الملك ، وقد تم البيع بالعقد فوجب أن يتم بوصفه وحكمه ، وأما
تأخير ذلك إلى أن يفترقا فليس عليه دليل ، لأن السبب إذا لم يقدح حكمه فلا ينتق
إلا لمعارض ، ومن ادعاه فعليه البيان . وأجيب بأن البيع سبب للإيقاع في الندم ،
والندم محوج إلى النظر ، فأثبت الشارع خيار المجلس نظراً للمتعاقدين ليسلما من الندم ،
ودليله خيار الرؤية عندهم . قلت : ولا يخفى أن قوله « قد تم البيع بالعقد » محل النزاع
فانه يقول خصمه : لا تمام له إلا بالافتراق من المجلس ، وقوله فليس عليه دليل ،
فذلك محل النزاع . ولهم في الحديث وجوه في رده مردودة لا حاجة إلى زيادة ذكرها

(١) قوله « ثم إن الدليل على أن المراد من الخيار هذا » أقول : أي خيار المجلس ،
لا ما زعموه من خيار الشراء أو الزيادة ، ومن المتبايعين ما ذكر أي من أنهما
المتعاقدان ، لا ما تأولوه بأنهما المتساومان . وقوله « أن مالكا نسب الخ » خبر قوله

مالكا نسب إلى مخالفة الحديث . وذلك لا يصح إلا إذا حمل الخيار ، و المتبايعان .
و . الافتراق ، على ما ذكر . هكذا قال بعض النظار ، إلا إنه ضعيف ، فان نسبة
مالك إلى ذلك ليست من كل الأمة ولا أكثرهم

• ثم الدليل ، أى أن القول بأن مالكا خالف حديث خيار المجلس لا يتم نسبة
الخلاف له إليه إلا بجعل الخيار خيار المجلس والبيعين المتعاقدين والافتراق بالأبدان ،
وأما تأويلهم للثلاثة بما ذكره فان مالكا لا يخالف الحديث بعد التأويل بل يقول به ،
هذا مراد للشارح . وأما قوله : إنه ضعيف لأنه ليس كل الأمة ولا أكثرهم ، نسب
مالك إلى مخالفة الحديث ، فيقال : هذا رد على من نسب إليه دون من لم ينسبه فلا
ضعف . (فائدة) : قال أبو عمر بن عبد البر في التمهيد : اختلف العلماء في معنى قوله
صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الحديث : إلا بيع الخيار ، وقوله : أو يكون بيعهما
عن خيار ، فقال قائلون : هو الخيار المشروط من كل واحد منهما على حسب ما يجوز
من ذلك ، كالرجل بشرط الخيار ثلاثة أيام أو نحوها ، فان المسلمين على شروطهم .
هذا قول الشافعي وأبي ثور وجماعة ، وقال آخرون : حتى قوله : إلا بيع الخيار ،
وقوله : إلا أن يكون بيعهما ، ونحو هذا هو أن يقول أحدهما بعد تمام البيع لصاحبه :
اختر انفاذ البيع أو فسخه ، فان اختار إمضاء البيع تم البيع بينهما وإن لم يفرقا . هذا
قول الثوري والليث بن سعد والأوزاعي وغيرهم وروى عن الشافعي . وكان أحد بن
حنبل يقول : هما بالخيار أبدا ، قالا هذا القول أو لم يقولا ، حتى يفرقا بأبدانهما
من مكانهما . انتهى . قلت : وجزم الحافظ في الفتح بما قاله ابن عبد البر ، وروى عن
الشافعي أنه جزم به وقال : هو استثناء من امتداد الخيار إلى التفرق فاذا اختار إمضاء
البيع قبل التفرق لزمه البيع وبطل اعتبار التفرق . قال النووي : اتفق أصحابنا على ترجيح
هذا التأويل وأبطل كثير منهم ما سواه وغلطوا قائله . وقيل هو استثناء من انقطاع
الخيار بالتفرق ، والمراد بقوله : أو يخير أحدهما الآخر ، فيشترط الخيار مدة معينة فلا
ينقضي الخيار بالتفرق ، بل يبقى حتى تمضي المدة أو يتخبرا ولو قبل التفرق كما تفيد
رواية عبد الرزاق عند البخاري حيث قال : إلا بيع الخيار أو يقول لصاحبه اختر ،

باب ما نهى عنه من البيوع

٢٥٠ - الحديث الأول : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه : أن

رسول الله ﷺ نهى عن المناذرة . وهى طرح الرجل ثوبه بالبيع إلى الرجل قبل أن يقلبه ، أو ينظر إليه ^(١) . ونهى عن الملامسة ، واللامسة : لمس الثوب ولا ينظر إليه ،

اتفق الناس على منع هذين البيعين . واختلفوا فى تفسير الملامسة ^(٢) ، فقيل :

(١) (باب ما نهى عنه من البيع) قال : « قبل أن يقلبه أو ينظر إليه » أقول : هذا التفسير المذكور فى الصحيح فى رواية أبي سعيد ، قال ابن حجر فى الفتح : ظاهر الطرق كلها أن التفسير من الحديث المرفوع ، لكن وقع فى كلام النسائي ما يشعر أنه من كلام من دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولفظه « وزعم أن الملامسة أن تقول الخ ، والأقرب أن يكون ذلك من كلام الصحابي ، وبعد أن يعبر الصحابي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ « زعم » انتهى . وفى التهيد ما لفظه : « وفسر مالك المناذرة أن يلبس الرجل إلى الرجل ثوبه من غير تأمل منهما ويقول كل واحد منهما لصاحبه : هذا بهذا انتهى . وفسره فى رواية أبي هريرة عند مسلم ، أما الملامسة فإن يلبس كل واحد ثوب صاحبه بغير تأمل ، والمناذرة أن يلبس كل واحد منهما ثوبه إلى الآخر لم ينظر كل واحد منهما إلى ثوب صاحبه . انتهى . قلت : وهذا التفسير وتفسير مالك يوافق لفظ الحديث ، فانه ورد بالمفاعلة ، بخلاف تفسير المصنف الذى فى رواية أبي سعيد

(٢) قوله « واختلفوا فى تفسير الملامسة » أقول : فى فتح البارى : اختلف العلماء فى تفسير الملامسة على ثلاث صور هى أوجه للشافعية ، أحدها بأن يأتي ثوب مطوى فى ظلبة فيلبسه المستام ، فيقول له صاحب الثوب . بعتك بشرط أن يقوم لمسك مقام نظرك ، ولا خيار لك إذا رأيته . قال : وهذا موافق للتفسيرين اللذين

هي أن يجعل اللبس بيعاً ، بأن يقول : إذا لمست ثوبي فهو مبيع منك بكذا وكذا .
باطل للتعليل في الصيغة ^(١) ، وعدوله عن الصيغة الموضوعة للبيع شرعاً . وقد قيل :
هذا من صور المعاطة ^(٢) . وقيل : تفسيرها أن يبيعه على أنه إذا لمس الثوب فقد
وجب البيع ، وانقطع الخيار . وهو أيضاً فاسد بالشرط الفاسد ^(٣) . وفسره الشافعي
رحمه الله بأن يأتي بثوب مطوى أو في ظلة ، فيلجسه الراغب ، ويقول صاحب
الثوب : بعته كذا ، بشرط أن يقوم لمسك مقام النظر . وهذا فاسد إن أبطلنا
بيع الغائب ^(٤) .

في الحديثين . قلت : يعني حديث أبي سعيد وأبي هريرة . الثاني أن يجعل نفس اللبس
بيعاً من غير صيغة زائدة . الثالث أن يجعل اللبس شرطاً في قطع خيار المجلس وغيره
انتهى . والأول هو المثال في كلام الشارح الذي نسبته إلى الشافعي

(١) قوله : للتعليل في الصيغة ، أقول : أي بكلمة الشرط ، وهي قوله : إذا ،

(٢) قوله : وقد قيل : هذا من صور المعاطة ، أي لعدم ذكره صيغة البيع ،

قال ابن حجر : فيؤخذ منه منع بيع المعاطة مطلقاً . وقيل : من أجاز المعاطة قيدها
بالمحقرات أو ماجرت فيه العادة بالمعاطة ، وأما المنابذة والملاسة عند من يستعملهما
فلا يختصهما بذلك أي بالمحقر أو المعتاد ، فعلى هذا يجتمع بيع المعاطة والملاسة
والمنابذة في بعض صور المعاطة فن يجيز المعاطة يخص بعض صور الملاسة أو المنابذة
بما جرت العادة فيه بالمعاطة ، وعلى هذا يحمل قول الرافعي : إن الأئمة أجروا في بيع
المنابذة والملاسة الخلاف الذي في المعاطة . والله أعلم . انتهى

(٣) قوله : وهو أيضاً فاسد بالشرط الفاسد ، أقول : لأن فيه إبطال خيار المجلس

(٤) قوله : إن أبطلنا بيع الغائب ، أقول : أي بيع إنسان شيئاً غائباً عنه ، قال

الشافعي : لا يصح بيع الغائب ^(١) وقال جماعة منهم الهدوية والحنفية : يصح بيع غائب

(١) قلت : واختار الامام أحمد رحمه الله صحة بيع الغائب إذا وصف بما يكفي سلماً ،

وهو بالخيار إذا رآه ، فإن كان موصوفاً معيناً ولم تنفق صفاته بطل ، وإن كان موصوفاً في
الذمة لم يبطل البيع ويلزمه إحضار ما يتم الصفات فيه

وكذا إن صححناه^(١) ، لإقامة اللبس مقام النظر . وقيل يتخرج على نفي شرط الخيار^(٢) وأما لفظ الحديث الذى ذكره المصنف . فانه يقتضى أن جهة الفساد عدم النظر والتقليب^(٣) . وقد يستدل به من يمنع بيع الأعيان الغائبة ، عملاً بالعلة . ومن يشترط الوصف فى بيع الأعيان الغائبة لا يكون الحديث دليلاً عليه^(٤) . لأنه ما هنا لم يذكر وصفاً

ذكر جنسه ويثبت الخيار إذا رآه ، وعند مالك يصح إذا وصفه وإلا فلا ، استدلال المجيز بحديث « من اشترى ما لم يره فله الخيار » أخرجه الدارقطنى والبيهقى من حديث أبى هريرة ، ورد بأنه تفرد به عمر بن ابراهيم الكردى وقد روى بالوضع ، وفى الباب مراسيل لا تخلو عن قاذح

(١) قوله « وكذا إن صححناه » أقول : أى فاسد أيضاً ، وإن قلنا بصحة بيع الغائب ، لأن بيع الغائب يبقى للمشتري خيار الرؤية ، وهنا قد أبطله بإقامة اللبس مقامه .
(٢) قوله « ويتخرج على نفي شرط الخيار » أقول : أى يتخرج فساد بيع الملامسة على أنه نفي فيه شرط الخيار ، وثبوته من لوازم البيع الشرعى ، فإذا أبطل بطل البيع

(٣) قوله « عدم النظر والتقليب » أقول : وذلك أنه قال قبل أن يقلبه أو ينظر إليه ، وقد يحمل من لا يجوز بيع الغائب هذا دليلاً على عدم صحة بيع الغائب للمشاركة لبيع الملامسة فى العلة

(٤) قوله « لا يكون الحديث دليلاً عليه » أقول : أى على منع بيع الغائب إذا كان بشرط وصف البائع بصفة تقربه ، فإن بيع الغائب نوعان : موصوف ، وغير موصوف . فالأول لا يدل لفظ المصنف على منعه لعدم ذكر وصف ، وعند مالك أن الصفة تقوم مقام المعاينة . واستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تصف المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها » فأقام هنا الصفة مقام المعاينة ، قال مالك : يجوز بيع السلع كلها وإن لم يرها ، وهو قول الشافعى فى القديم وإسحق وأبى ثور وأحمد والظاهرية إذا وصف واختاره البغوى والرويانى

وأما المنابذة ^(١) ، فقد ذكر في الحديث أنها « طرح الرجل ثوبه لا ينظر إليه ،
والكلام في هذا التعليل كما تقدم ^(٢) »

واعلم أن في كلا الموضوعين يحتاج إلى الفرق بين المعاطاة وبين هاتين الصورتين ^(٣) .
فإذا عُلل بعدم الرؤية المشروطة فالفرق ظاهر ، وإذا فسر بأمر لا يعود إلى ذلك ^(٤) .

(١) قوله « وأما المنابذة ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : إن فيها ثلاث
صور أيضا : إحداها أن يقول الرجل لصاحبه انبذ إليّ الثوب أو انبذ إليك ، فيكون
نفس التنبذ بيعاً ، هذا تأويل الشافعي . والثانية أن يقول بعتك فإذا نبذته إليك بطل
الخيار ولزم البيع . الثالثة المراد نبذ الحصة كما سنذكره إن شاء الله تعالى

(٢) قوله « والكلام في هذا التعليل كما تقدم ، أقول : وقال ربيعة : الملامسة
والمنابذة من أبواب الفهار ، قال ابن عبد البر : الأصل في هذا الباب كله النهي عن الفهار
والمخاطرة ، وذلك الميسر المنهى عنه . وقال مالك في الساج المدرج في جرابه والثوب
القبطي المدرج : لا يجوز بيعهما حتى يفسر أو ينظر ما في أجوافهن ، وذلك أن بيعهما
من بيع الفرر ، وهو من الملامسة

(٣) قوله « إلى الفرق بين المعاطاة وبين هاتين الصورتين ، أقول : أي الملامسة
والمنابذة وبين المعاطاة ، وهي إعطاء الثمن وأخذ المبيع من غير عقد بلفظ بينهما ، وهي
مثل المنابذة واللامسة ، فإن جعلت علة النهي عنهما عدم الرؤية للبيع تفصيلاً فالمعاطاة
لا تشملها العلة ، إذ الرؤية معتبرة في المعاطاة

(٤) قوله « وإذا فسر بأمر لا يعود إلى ذلك ، أقول : أي علل تحريم الملامسة
والمنابذة بعلة غير عدم الرؤية ، وعرفت من تعليل الشارح الصورة الأولى من صور
اللامسة بأن تحريمها للتعليل والعدول من الصيغة الموضوعية للبيع ، وهذا الأخير
كائن في المعاطاة ، وعلل بطلان الثانية بالشرط الفاسد ، والثالثة أنها من بيع الغائب ،
أو لنفي شرط الخيار . والإشكال بين المعاطاة في التفرقة وبين الصورة الأولى فقط ،
وقد يقال : العلة في صور الملامسة الأولى هو التعليل والعدول عن الصيغة ، والمعاطاة ليس
فيها إلا العدول عن الصيغة دون التعليل ، على أنه لا عدول عن الصيغة إلى صيغة أخرى

احتجج حينئذ إلى الفرق بينه وبين مسألة المعاطة عند من يميزها (١)

• • •

٢٥١ - الحديث الثاني : عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : لا تَلْقُوا الرُّكْبَانَ (٢) ، ولا يَبِيعُ (٣) بَفْضُكُمْ عَلَى يَبِيعَ بَفْضٍ . ولا تَنَاجَشُوا . ولا يَبِيعُ حَاضِرٌ لِإِدٍ . ولا تَصْرُثُوا النِّسَمَ . وَمَنْ ابْتاعَهَا هُوَ بِخَيْرِ النَّظَرَيْنِ ، بَعْدَ أَنْ يَحْلُبَهَا . إِنْ رَضِيَها أَمْسَكَهَا ، وَإِنْ سَخِطَهَا رَدَّهَا وَصَاعاً مِنْ تَمْرٍ ،

وفي لفظ : هُوَ بِالْخِيَارِ ثَلَاثًا ،

• تلقى الركبان ، من البيوع المنهى عنها . لما يتعلق به من الضرر . وهو أن يتلقى

في المعاطة ، بخلاف صورة الملاسة فيكفي هذا الفرق

(١) قوله : عند من يميزها (١) ، وهم غير الشافعية ، والحق جوازه ، وقد بيناه في حواشى وضوء النهار ؛

(٢) (الحديث الثاني) قال : لا تلقوا الركبان ، أقول : خرج مخرج الغالب ، فالغالب أن من يجلب الطعام إلى المدينة يكونون عدداً ركباناً ، فلا مفهوم له ، بل لو كان الجالب عدداً مشاةً أو واحداً راكباً أو ماشياً لم يختلف الحكم

(٣) قال : ولا يبيع ، أقول : وقع في رواية البخارى : ولا يبيع ، بائناً الياء ، قال الحافظ : كذا للأكثر على أن ، لا ، نافية ، ويحتمل أن تكون : لا ، ناهية وأشبع الكسرة

(١) قلت : وهم الأئمة الثلاثة وأتباعهم في جميع العصور ، ورجعهم أنه ليس هناك مانع شرعى

طائفة يحملون متاعاً، فيشتريه منهم قبل أن يقدّموا البلد، فيعرفوا الأسعار .
والكلام فيه في ثلاثة مواضع :

أحدهما : التحريم . فإن كان عالماً بالنهاى قاصداً للتلقى فهو حرام . وإن خرج
لشغل آخر فرآهم مقبلين فاشترى ففي إثمه وجهان للشافعية أظهرهما التأنيم ^(١)

الموضع الثانى : صحة البيع أو فساد . وهو عند الشافعى صحيح وإن كان آثماً .
وعند غيره من العلماء يبطل ^(٢) . ومستنده ^(٣) أن النهى للفساد . ومستند الشافعى
أن النهى لا يرجع إلى نفس العقد ، ولا يغل هذا الفعل بشيء من أركانه وشرائطه ،
وإنما هو لأجل الإضرار بالركبان ^(٤) . وذلك لا يقدر فى نفس البيع

(١) قوله « أظهرهما التأنيم » أقول : قالوا إنه يفهم من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا تلقوا ، قصد التلقى ، فلو خرج للسلام أو الفرجة أو لحاجته فوجدتم فاشترى هل يتداوله النهى ؟ فيه احتمال ، من نظر إلى المعنى لم يفرق عنده الحكم ، وهو الأصح عند الشافعى ، وقال الأوزاعى : القاعد على بابه فتمر به سلعة فيشتريها لا يكون متلقياً ، والمتلقى عنده القاصد لذلك الخارج إليه . وشرط الشافعية فى النهى أن يبتدىء المتلقى فيطلب من الجالب المبيع ، فلو ابتدأ الجالب بطلب البيع فاشترى منه المتلقى لم يدخل فى النهى . واعلم أنه قد عارض حديث النهى عن التلقى حديث ابن عمر عند البخارى وغيره « كينا تلقى الركبان إلى أعلى السوق » الحديث ، وفيه أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم بذلك وأمرهم أن لا يبيعوه بمكانه حتى ينقلوه ، ولم ينههم عن التبائع فى أعلى السوق ، ودفع التعارض بأن النهى إنما هو عن الخروج من البلد لتلقيهم ، وأما إذا دخلوا أسواقها فهو جائز ، ولا يكون تلقياً منبأ عنه

(٢) قوله « وعند غيره من العلماء يبطل » أقول : جزم به البخارى فقال : باب النهى عن تلقى الركبان ، وأن يبعه مردود ، لأن صاحبه عاص آثم إذا كان به عالماً ، وهو خداع فى البيع والخداع لا يجوز . انتهى

(٣) قوله « ومستنده » أقول : القائل فى بطلان العقد الذى سببه التلقى

(٤) قوله « وإنما هو لأجل الإضرار بالركبان » أقول : ظاهره أن النهى

الموضع الثالث : إثبات الخيار ، حيث لا غرور للركبان ، بحيث يكونون عالمين بالسعر فلا خيار ^(١) . وإن لم يكونوا كذلك فإن اشترى منهم بأرخص من السعر فلهم الخيار . وما وقع في لفظ بعض المصنفين من أنه يخبرهم بالسعر كاذباً ليس بشرط في إثبات الخيار ^(٢) . وإن اشترى منهم بمثل سعر البلد أو أكثر ، ففي ثبوت الخيار لهم وجهان للشافعية : منهم من نظر إلى انتفاء المعنى ، وهو الغرر والضرر ، فلم يثبت الخيار . ومنهم من نظر إلى لفظ حديث ورد ^(٣) بإثبات الخيار لهم ، فجرى على ظاهره ،

لأجل منفعة البائع وإزالة الضرر عنه وصيافته عن يحدده . وقال ابن المنذر : حمله مالك على نفع أهل السوق ، لا على نفع رب السلعة ، وإلى ذلك جنح الكوفيون والأوزاعي ، وأما مالك فقال ابن عبد البر : إن تحصيل المذهب عند أصحابه لا يجوز تلقى السلع والركبان ، ومن تلقاهم واشترى منهم سلعة شركة أهل سوقها إن شاءوا وكان فيها واحداً منهم ، سواء كانت السلعة طعاماً أو بزاً أو غيره . انتهى . وقالت طائفة من المتأخرين من أهل الفقه والحديث : لا بأس بتلقى السلع في أول السوق ، ولا يجوز ذلك خارج السوق على ظاهر الحديث

(١) قوله « فلا خيار » أقول : أخرج مسلم فيمن يتلقاه فاشترى منه فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار ، وأخرج ابن أبي شيبة من حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن تلقى الجلب ، فإن تلقاه متلق فاشتره فصاحب السلعة بالخيار إذا وردت السوق ، فاطلق صلى الله عليه وآله وسلم إثبات الخيار له ولم يقبده بكونهم غير عالمين بالسعر ولا بكونه شراء منهم بأقل من السعر ، ويأتى للشارح أن هذا أحد وجهين للشافعية ، وبشوته مطلقاً قالت الحنابلة

(٢) قوله « وما وقع في لفظ بعض المصنفين أنه يخبرهم بالسعر كاذباً » أقول : هو إمام الحرمين ، فإنه ذكر في صورة التلقى المحرم أن يكذب في سعر البلد ويشترى منهم بأقل من ثمن المثل ، وذكر المتولى فيها أن يخبرهم بكثرة المؤنة عليهم في الدخول ، وذكر أبو إسحق أن يخبرهم بكساد ما معهم

(٣) قوله « لفظ حديث ورد » أقول : هو الذى قدمناه آنفاً

ولم يلتفت إلى المعنى . وإذا أثبتنا الخيار فهل يكون على الفور ، أو يمتد إلى ثلاثة أيام ؟
فيه خلاف لأصحاب الشافعى . والأظهر الأول (١)

وأما قوله ، ولا يبيع بعضكم على بيع بعض ، فقد فسر في مذهب الشافعى بأن
يشتري شيئاً فيدعوه غيره إلى الفسخ (٢) ليبيعه خيراً منه بأرخص . وفي معناه الشراء
على الشراء (٣) . وهو أن يدعو البائع إلى الفسخ ليشتريه منه بأكثر . وهاتان صورتان
إنما تصوران فيما إذا كان البيع في حالة الجـ————واز ، وقبل اللزوم (٤) .

(١) قوله ، والأظهر الأول ، أقول : وذلك لأنه ورد الحديث باثبات الخيار
لرب السلعة إذا هبط السوق ، ولم يعين مدة فكان الأصل عدمها . والقائل بأن له
ثلاثاً إنما قاسه على خيار الغرر الوارد في قصة الذى كان يغبى فأمره صلى الله عليه
وآله وسلم أن يقول ، لا خلافة ، ثم له الخيار ثلاثاً

(٢) قوله ، فيدعوه غيره إلى الفسخ ، أقول : قال ابن عبد البر عن الشافعى : إن
صورة بيع الرجل على بيع أخيه أن يبتاع الرجل سلعة ولم يقبضها ولم يتفرقا وهو
مقبط بها غير نادم عليها فيأتيه قبل الافتراق من يعرض عليه مثل سلعته أو خيراً منها
فيفسخ المشتري بخيار المجلس . وقال ابن عبد البر : إن معناه عند مالك أن يستحسن
المشتري السلعة ويوهاها ويركن إلى البائع ويميل إليه ويتذكر أن الثمن ولم يبق إلا العقد
والرضا الذى يتم به البيع ، فإذا كان البائع والمشتري على هذه الحال لم يجوز لأحد أن
يعترضهما فيعرض على أحدهما ما يفسد به ما هما عليه من التبايع ، فإن فعل أحد ذلك
فقد أساء وبئس ما فعل ، وإن كان عالماً بالتحريم فهو عاص فيه ، ولا أقول إن فعل
هذا فقد حرم يمه الثانى ، ولا أعلم أحداً من أهل العلم قاله إلا رواية جاءت
عن مالك

(٣) قوله ، وفي معناه الشراء على الشراء ، أقول : الحديث ورد بلفظ ، البيع ،
فهذا إما الحاق الشراء به لعدم الفارق ، أو حمل للفظ البيع على معنيه إذ هو يطلق
عليهما كما عرفت

(٤) قوله ، وقبل اللزوم ، أقول : كما مثلناه ببقاء خيار المجلس لها عند الشافعية

وتصرف بعض الفقهاء في هذا النهي ^(١) وخصه بما إذا لم يكن في الصورة غبن فاحش ، فإن كان المشتري مغبواً غبناً فاحشاً فله أن يعمله لفسخ ويدع منه بأرخص . وفي معناه أن يكون البائع مغبواً فیدعوه إلى الفسخ . ويشترط منه بأكثر

ومن الفقهاء من فسر البيع على البيع بالسَّوْم على السَّوْم ^(٢) . وهو أن يأخذ شيئاً ليشتره ، فيقول له إنسان رده لأبيع منك خيراً منه وأرخص ، أو يقول لصاحبه : استرده لأشتره منك بأكثر . وللتحريم في ذلك عند أصحاب الشافعي شرطان : أحدهما استقرار الثمن ^(٣) . فأمّا ما يباع فيمن يزيد فللطالب أن يزيد على الطالب ^(٤) ويدخل عليه . والثاني : أن يحصل التراضي بين المتساومين صريحاً . فإن

(١) قوله « وتصرف بعض الفقهاء في هذا النهي » أقول : فسر الشارح التصرف بعطف قوله « وخصه » ، فانه تفسير للتصرف بأنه بتخصيص النهي ، وهذا التخصيص لبعض الشافعية ، وقال به ابن حزم ، واحتج ابن حزم بحديث « الدين النصيحة » وأجيب بأنه يكفيه في النصيحة تعريفه بأنه مغبون من غير أن يريد أن يبيعه شيئاً بأرخص

(٢) قوله « ومن الفقهاء من فسر البيع على البيع » أقول : هو مالك وأصحابه ، صرح به ابن عبد البر

(٣) قوله « استقرار الثمن » أقول : بين البائع والمشتري بتراضيهما عليه

فائدة : قال ابن عبد البر : لا أعلم خلافاً في أنه لا يجوز لأحد أن يبيع على بيع الذي ولا يسوم على سومه ، إلا الأوزاعي فانه قال : لا بأس بدخول المسلم على الذي في سومه لأنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما خاطب المسلمين « لا يبيع بعضهم على بعض » وقال سائر العلماء : لا يجوز ، وكما أنه دخل الذي في النهي عن النجش وعن بيع ما لم يضمن كذلك دخل في السوم

(٤) قوله « وأما ما يباع فيمن يزيد فللطالب أن يزيد على الطالب » أقول : أشار إلى التفرقة بين تحريم السوم على السوم وبين بيع المزايدة . وقد عقد البخاري باباً لبيع المزايدة فقال « باب بيع المزايدة » قال ابن حجر : لما قدم في الباب قبله

وجد ما يدل على الرضا ، من غير تصريح فوجهان ، وليس السكوت بمجرد من دلائل الرضا عند الأكثرين منهم

وأما قوله « ولا تاجشوا » فهو من المنهيات لأجل الضرر ، وهو أن يزيد^(١) في ثمن سلعة تباع ليغترَّ غيره ، وهو راغب فيها . واختلف في اشتقاق اللفظة^(٢) . فقيل : إنها مأخوذة من معنى الإثارة . كأن التاجش يثير همة من يسمعه للزيادة . وكأنه مأخوذ من إثارة الوحش من مكان إلى مكان . وقيل : أصل اللفظة مدح الشيء وإطراؤه . ولا شك أن هذا الفعل حرام ، لما فيه من الخديعة^(٣) . وقال بعض

النهى عن السوم على السوم أراد أن يبين موضع التحريم منه ، وورد في البيع فيمن يزيد حديث أنس ، أنه صلى الله عليه وآله وسلم باع حلساً وقدما وقال : من يشتري هذين الحلس والقدح ؟ فقال رجل : آخذهما بدرهم . فقال : من يزيد على درهم ؟ فأعطاه رجل فيهما درهماين فباعهما منه ، أخرجه أحمد وأصحاب السنن مطولاً ومختصراً واللفظ للترمذي وقال : حسن . وأما حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع المزايدة فإنه ضعيف لأن فيه ابن لهيعة

(١) قوله « وهو أن يزيد » أقول : أى المنهى ، فهو الفاعل ، وضمير وهو غير راغب له لدلالة النهى عليه

(٢) قوله « في اشتقاق اللفظة » أقول : النجش بفتح النون وسكون الجيم فمعجمة ، وهو في اللغة تنفير الصيد وإثارته . وقال ابن قتيبة : النجش الختل والخديعة ومنه قيل للصائد تاجش لأنه يحتل الصيد ويحتال له ، وفي القاموس : النجش أن يواطىء رجلاً إذا أراد بيعاً أن يمدحه ، أو أن يريد الإنسان أن ينفع بياعه فيساومه بها بشئ كثير لينظر إليك ناظر فيقع فيها ، أو أن ينفر الناس عن الشئ إلى غيره انتهى . فجعل المعنى الشرعى لغوياً ، وهو الظاهر ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لا ينههم إلا عما كانوا يفعلونه ، وكلام الشارح لا يأباه ، لأنه إنما تكلم على اشتقاقه بماذا ؟ وأما جملته بمعنى مدح الشئ وإطرائه فذكره ابن الأثير

(٣) قوله « لما فيه من الخديعة » أقول : ويقع ذلك بمواطأة البائع فيشتركان

الفقهاء بأن البيع باطل ^(١) . ومذهب الشافعى أن البيع صحيح ^(٢) . وأما إثبات الخيار للمشتري الذى «غره» بالنجش فإن لم يكن النجش عن مواطاة ^(٣) من البائع فلا خيار . وأما «بيع الحاضر للبادى» ، فمن البيوع المنهى عنها لأجل الضرر أيضاً . وصورته أن يحمل البدوى أو القروى متاعه إلى البلد ليبيعه بسعر يومه ويرجع . فباتيه البدوى فيقول : ضعه عندى لأبيعه على التدرج بزيادة سعر ^(٤) ، وذلك لإضرار بأهل البلد ،

فى الإثم ، ويقع بغير علم البائع فيختص الناجش بالإثم ، وقد يختص بالإثم البائع كأن يخبر أنه شرى سلعته بأكثر مما شراها به لغير غيره ، ولعل هذا لا يسمى نجشاً وإن كان فاعله آثماً

(١) قوله « وقال بعض الفقهاء إن البيع باطل » أقول : قال ابن بطال أجمع العلماء على أن الناجش عاص بفعله ، واختلفوا فى البيع إذا وقع على ذلك ، فقول ابن المنذر عن طائفة من أهل الحديث فساد ذلك البيع ، وهو قول أهل الظاهر ، ورواية عن مالك ، وهو المشهور عند الحنابلة إذا كان ذلك بمواطاة البائع أو صنيعة ، وهو المشهور عن المالكية فى ثبوت الخيار ، وهو وجه للشافعية قياساً على المصراة

(٢) قوله « ومذهب الشافعى أنه صحيح » أقول : قال ابن حجر : إن الأصح عندم صحة البيع مع الإثم ، وهو قول الحنفية ، ولفظ الشافعى « فمن نجش فهو عاص بالنجش إن كان عالماً بالتهى ، والبيع جائز لا تفسده معصية رجل نجش عليه » ،

(٣) قوله « عن مواطاة » أقول : بين البائع والناجش

(٤) قوله « وصورته أنه يحمل البدوى الخ » أقول : وفى كتب الحنفية أن المراد نهى الحاضر أن يبيع للبادى شيئاً فى زمن الغلاء يحتاج إليه أهل البلد . وقوله « أن يحمل البدوى » قيل إنما ذكر البادى فى الحديث لكونه الغالب ، فالحق به من شاركة فى عدم معرفة السعر الحاضر ، وإضرار أهل البلدة بالإشارة إليه بأن لا يبادر بالبيع ، وهذا تفسير الشافعية والحنابلة ، وجعل المالكية البدواة قيدا ، وعن مالك لا يلتحق بذلك فى البدوى إلا من كان يشبهه ، فأما أهل القرى الذين يعرفون أثمان السلع والأسواق فليسوا داخلين فى ذلك

وحرام إن علم بالنهاي^(١) . وتصرف بعض الفقهـاء من أصحاب الشافعي في ذلك ، فقالوا : شرطه أن يظهر لذلك المتاع المجلوب سعر في البلد . فإن لم يظهر - لكثرتـه في البلد ، أو لقلة الطعام المجلوب - ففي التحريم وجهان : ينظر في أحدهما إلى ظاهر اللفظ ، وفي الآخر إلى المعنى . وهو عدم الإضرار ، وتقويت الربح ، أو الرزق على الناس . وهذا المعنى منتف . وقالوا أيضاً : يشترط أن يكون المتاع مما تـعم الحاجة إليه^(٢) ، دون ما لا يحتاج إليه إلا نادراً . وأن يدعو البلدى البدوى إلى ذلك . فإن انضمـه البدوى منه فلا بأس . ولو استشاره البدوى ، فهل يرشده إلى الادخار والبيع على التدرج ؟ فيه وجهان لأصحاب الشافعي^(٣) وأعلم أن أكثر هذه الأحكام^(٤) قد تدور بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ^(٥) .

(١) قوله : وحرام إن علم بالنهاي ، أقول : قال ابن المنذر : اختلفوا في هذا النهي ، فالجمهور أنه للتحريم بشرط العلم بالنهاي وأن يكون المتاع المجلوب مما تـعم الحاجة إليه ، وأن يعرض الحضري ذلك على البدوى ولو عرضـه البدوى على الحضري لم يمنع ، وقد أشار الشارح إلى هذه الشروط

(٢) قوله : يشترط أن يكون المتاع مما تـعم إليه الحاجة ، أقول : هذا زاده بعض الشافعية

(٣) قوله : فيه وجهان لأصحاب الشافعي ، أقول : كون المستشار . وتما يقتضى أن يشير عليه ، وأجاز الأوزاعي الإشارة عليه وقال ايست بيعاً ، وعن الليث وأبي حنيفة لا يشير عليه لأنه إذا أشار عليه فقد باعه ، والراجح عند الشافعية من الوجهين الجواز لأنه إنما نهى عن البيع والإشارة ليست بيعاً ، وقد ورد الأمر بنصحه فدل على جواز الإشارة

(٤) قوله : هذه الأحكام ، أقول : أى الشرائط ، وهى شرطية أن يكون البلدى هو الذى يطلب البيع ، وشرطية أن يكون الطعام مما تدعو إليه الحاجة ، وشرطية ظهور السعر في البلد لذلك الطعام المجلوب ، وقد سماها هنا أحكاماً ويسمى فيها فيما بعد شروطاً

(٥) قوله : بين اعتبار المعنى واتباع اللفظ ، أقول : المراد بالمعنى علة الحكم كما ستعرفه من قوله : فإن الضرر العام الذى علل به الخ ، لقوله على قواعد القايـسين ،

ولكن ينبغي أن ينظر في المعنى إلى الظهور والخفاء . فحيث يظهر ظهوراً كثيراً فلا بأس باتباعه ، وتخصيص النص به ، أو تعميمه على قواعد القياسين . وحيث يختص ، أولاً يظهر ظهوراً قوياً فانباع اللفظ أولى . فأما ما ذكر من اشتراط أن يلتبس البلدى ذلك فلا يقوى لعدم دلالة اللفظ عليه ، وعدم ظهور المعنى فيه ^(١) . فان الضرر المذكور الذى عال به النهى لا يفترق الحال فيه بين سؤال البدوى وعدمه ظاهراً . وأما اشتراط أن يكون الطعام مما تدعو الحاجة إليه ^(٢) : فتوسط في الظهور وعدمه .

ومراده أن هذه الملاحة للمعنى لا تكون إلا على قواعد من يقول بالقياس ، وأما من لم يقل به فلا يلاحظ المعنى

(١) قوله : لعدم دلالة اللفظ عليه وعدم ظهور المعنى فيه ، أقول : هذا أول الشرائط ، فانه لا يدل عليه لفظ الحديث بشيء من الدلالات الثلاث ، وأما المعنى أى علة النهى وحكمته - وهو الضرر - فانه لا فرق فيه بين أن يطلب البدوى الشراء من القروى أو عكسه ، إذ الضرر حاصل على التقديرين

(٢) قوله : وأما اشتراط أن يكون الطعام ، أقول : هذا الشرط الثانى ، وهو شرطية أن تدعو الحاجة إلى المجلوب من المتاع ، فان علة الحكم تحتل أن يمتنع عن البيع للبادى مراعاة ربح الناس ، كما يشعر به التعليل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض ، وهو حديث أخرجه مسلم والترمذى وأبو دواد والنسائى عن جابر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا يبيع حاضر لباد ، ودعوا الناس ، الحديث . فان قلت : التعليل هذا يقتضى ظهور علة هذه الشرطية ، فلم قال الشارح إنه متوسط ؟ قلت : لأن رزق الله الناس بعضهم من بعض لا يتوقف على كون البيع مما تدعو اليه حاجة الناس ، إلا أن التحقيق أن التعليل يقرب اعتبار هذا الشرط . فان قلت : فأين الاحتمال الثانى الذى جعله الشارح قسيماً لما ذكره ؟ قلت : كأنه احتمال أن يراد ملاحة الجالب لئلا يغبن فى بيع سلعته إن باعها البلدى ، ولا ينافيه قوله : دعوا الناس ، فانه يراد أن الجالب قد يرزق من أهل البلد إن باع حقه ، وإن كان هذا احتمالاً بعيداً . قال النووى فى شرح مسلم : قال

لاحتمال أن يراعى مجرد ربح الناس في هذا الحكم على ما أشعر به التعليل من قوله عليه السلام ودعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض ، . وأما اشتراط أن يظهر لذلك المتاع المجلوب سعر في البلد ، فكذلك أيضاً ، أى إنه متوسط في الظهور ، لما ذكرناه من احتمال أن المقصود مجرد تقويت الربح والرزق على أهل البلد

وهذه الشروط منها ما يقوم الدليل الشرعى عليه ، كشرطنا العلم بالنهى ولا إشكال فيه . ومنها ما يؤخذ باستنباط المعنى فيخرج على قاعدة أصولية ، وهى أن النص إذا استنبط منه معنى يعود عليه بالنخصيص هل يصح أو لا ؟ ويظهر لك هذا باعتبار بعض ما ذكرناه من الشروط

الإمام أبو عبد الله المازرى : فإن قيل المنع من بيع الحاضر للبادى سببه الفرق بأهل البلد واحتمل فيه غبن البادى ، والمنع من التلقى أن لا يغبن البادى ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم ، فإذا أتى سيده السوق فهو بالخيار ، فالجواب أن الشرع ينظر في مثل هذه المسائل إلى مصلحة الناس ، والمصلحة تقتضى أن ينظر للجماعة على الواحد لا للواحد على الجماعة ، فلما كان البادى إذا باع لنفسه انتفع جميع أهل السوق واشتروا رخيصاً فانتفع به جميع سكان البلد ، فنظر الشرع لأهل البلد على البادى . ولما كان في التلقى إنما ينتفع المتلقى خاصة وهو واحد في قبالة واحد لم يكن في إباحة التلقى مصلحة ، لا سيما وتضاف إلى ذلك علة ثانية وهى لحوق الأضرار بأهل السوق في انفراد المتلقى عنهم بالرخص وقطع المواد عنهم وهم أكثر من المتلقى ، فنظر الشرع لهم عليه ، فلا تناقض بين المسألتين ، بل هما متفقتان في الحكمة والمصلحة . والله أعلم . انتهى . واعلم أن البخارى حمل نهى الحاضر عن البيع للبادى مقيداً بأن يبيع له بأجره فقال : باب هل يبيع حاضر لباد بغير أجر ، وهل يعينه أو ينصحه ، قال ابن بطال : أراد المصنف أن يبيع الحاضر للبادى لا يجوز أن يكون بأجر ، ويجوز بغير أجر . واستدل على ذلك بقول ابن عباس . قلت : يريد أنه فسر بيع الحاضر أن لا يكون له سمساراً ، وكأنه قيد به مطلق حديث ابن عمر وقوى ذلك بمعوم أحاديث النصيحة ، وأما الذى يبيع بالأجرة فانه لا يكون غرضه نصح البائع غالباً ، وإنما غرضه تحصيل

وقوله ، ولا تصروا الغنم ، فيه مسائل . الأولى : الصحيح في ضبط هذه اللفظة ^(١) ضم التاء وفتح الصاد وتشديد الراء المهملة المضمومة على وزن ، تُزَكُوا ، مأخوذ من صَرَّيْ يُصَرِّي . ومعنى اللفظة يرجع إلى الجمع . تقول : صَرَّيت الماء في الحوض ، وصَرَّيته . بالتخفيف والتشديد - إذا جمعته . و ، الغنم ، منصوبة الميم على هذا . ومنهم من رواه ، لا تصروا ^(٢) ، بفتح التاء وضم الصاد من صَرَّ يَصُرُّ : إذا ربط . و ، المصرة ، هى التى تربط أخلافها ليجتمع اللبن ، و ، الغنم ، على هذا منصوبة الميم أيضاً . وأما ما حكاه بعضهم من ضم التاء وفتح الصاد ^(٣) وضم ميم الغنم

الاجرة . وقد رخص عطاء في بيع الحاضر للبأدى فكأنه حمل النهى على كراهة التنزيه . وفي شرح مسلم : قال عطاء ومجاهد وأبو حنيفة : يجوز بيع الحاضر للبأدى مطلقاً لحديث ، الدين النصيحة ، وحديث النهى منسوخ ، أو النهى للتنزيه ، قال النووى : والصحيح الأول أى التحريم وهو النسخ ، وكراهة التنزيه لا تقبل . انتهى

(١) قوله ، الصحيح في ضبط هذه اللفظة ، أقول : ذكر الشارح ثلاثة أقوال في ضبط هذه اللفظة

(٢) قوله ، ومنهم من رواه ، أقول : قال الأزهري جازئ أن تكون سميت مصراة من صر أخلافها ، وبه فسرہ الشافعي فقال : هى التى تصر أخلافها ولا تحلب أياً ما حتى يجتمع اللبن فى ضرعها . وقال أبو عبيد : لو كانت من الربط لكانت مصرورة أو مصرة . قلت : ولذا جعل الشارح رحمه الله الصحيح هو الضبط الأول (٣) قوله ، وأما ما حكاه بعضهم من ضم التاء وفتح الصاد ، أقول : نقله النووى فى شرح مسلم ولم ينسبه لقائل وإنه بلفظ ، لا تصر الإبل ^(١) ، بغير واو وهو من الصر بمعنى الربط ، إلا أنه كما قال الشارح : لم تأت رواية بحذف الواو . واعلم أنه قد ورد بلفظ ، لا تحفل ، وهو بالحاء المهملة والفاء التجميع ومنه موقف حافل وكتاب حافل ومنه سمي المحفل ، وقد عطف البخارى المصرة على المحفل للإشارة إلى ترادفهما .

(١) قلت : لا تصر من التصرية وهو بضم التاء وفتح الصاد وضم الراء ، والابل

مفعول به

على ما لم يسم فاعله فهذا لا يصلح مع اتصال ضمير الفاعل ، وإنما يصح مع أفراد الفعل ، ولا نعلم رواية حذف فيها هذا الضمير

المسألة الثانية : لا خلاف أن التصرية حرام ، لأجل الغش والخديعة ^(١) التي فيها للمشتري . والنهي يدل عليه ، مع علم تحريم الخديعة قطعاً من الشرع

المسألة الثالثة : النهي ورد عن فعل المكلف ، وهو ما يصدر باختياره وتعمده ، فرتب عليه حكم مذكور في الحديث . فلو تحفّضت الشاة بنفسها ، أو نسيها المالك بعد أن صرّحها ، لا لأجل الخديعة ، فهل يثبت ذلك الحكم ؟ فيه خلاف بين أصحاب الشافعي . فنظر إلى المعنى أثبتته ، لأن العيب مثبت للخيار ، ولا يشترط فيه تدليس البائع . ومن نظر إلى أن الحكم المذكور خارج عن القياس ^(٢) خصه بمورده ، وهو حالة العمد ، فإن النهي إنما يتناول حالة العمد .

المسألة الرابعة : ذكر المصنف « لا تصروا الغنم » وفي الصحيح ^(٣) « الإبل

قال « وصاعاً من تمر » أقول : عطف على ضمير ردها . وقد أورد على هذا بأن الرد في الصاع غير واضح بخلافه في المصراة فإنه أوضح . وأجيب بأنه من باب « علفتها تبناً وماء بارداً » أي علفتها تبناً وسقيتها ماء . وقيل إن الواو للمعية ، واعترض عليه بأن شرط المفعول معه أن يكون فاعلاً

(١) قوله « لأجل الغش والخديعة » أقول : لعموم « من غشنا فليس منا » ، وأما التصرية لا للبيع بل لنفسه فهل يجوز ؟ قيل إذا لم يكن فيها إضرار بالحيوان جازت وإلا فلا ، وترجم البخاري « باب النهي للبائع » فقال في الفتح : إنه أشار إلى أن المالك لو حفل فجمع اللبن للولد أو لعياله أو لضيفه لم يحرم ، وهذا هو الراجح . انتهى . إلا أن عبارة النووي في المنهاج قاضية بتحريمه مطلقاً ، قال الدميري : عبارته تقتضي أنه لا فرق بين أن يقصد البيع أولاً كما صرح به النووي ، وعلمه باضراره بالحيوان انتهى . قلت : وهو الأولى إن صح الإضرار

(٢) قوله « الحكم خارج عن القياس » أقول : هو ردها وصاعاً من تمر ، لا نفس الرد فإنه على قياس الرد بالعين ، وهذا مبني على تسليم القول بأنه خالف القياس (٣) قوله « وفي الصحيح » أقول : أي في صحيح البخاري « لا تحفلوا الإبل والغنم »

والغنم ، وهذا هو محل التصرية . والفقهاء تصرفوا ، وتكلموا فيما ثبت فيه هذا الحكم من الحيوان . ولم يختلف أصحاب الشافعي أنه لا يختص بالإبل والغنم ^(١) المذكورين في الحديث . ثم اختلفوا بعد ذلك ^(٢) . فمنهم من عداه إلى النعَم خاصة ، ومنهم من عداه إلى كل حيوان ما كول اللحم ^(٣) . وهذا نظر إلى المعنى . فإن المأكول اللحم يقصد لبنه فتفويت المقصود ^(٤) الذي ظنه المشتري بالخديعة موجب للخيار . فلو حَفَلْ أَنَا ، ففي ثبوت الخيار وجهان ^(٥) لهم ، من حيث إنه غير مقصود لشرب الآدمي ، إلا أنه مقصود لتربية الجحش . وإذا اعتبر المعنى ^(٦) . فلا ينبغي أن يصح

(١) قوله ، ولم يختلف أصحاب الشافعي أنه لا يختص بالإبل والغنم ، أقول : خص أصحاب الشافعي لأن داود يقول لا يجري النهي إلا عن تصريتهما ، والبخاري ضم إليهما في الترجمة البقر ، قال في الفتح : ذكر البقر في الترجمة وإن لم يذكر في الحديث إشارة إلى أنها في معنى الغنم والإبل ، خلافا لداود . وإنما اقتصر - أي في الحديث - عليهما لغلبيتهما عندهم

(٢) قوله ، ثم اختلفوا ، أقول : أي أصحاب الشافعي

(٣) قوله ، إلى كل حيوان ما كول اللحم ، أقول : قد أخرج عبد الحق حديث بيع المحفلات خلافة ولا يحل خلافة مسلم ، انتهى ، فهو عام بلفظه فيشمل كل حيوان من ما كول اللحم وغيره بعمومه

(٤) قوله ، فتفويت المقصود ، أقول : وهو غزارة لبنها الذي ظنه المشتري بسبب خديعة المحفل له بالتحفيل فوجب خياره

(٥) قوله ، ففي ثبوت الخيار وجهان ، أقول : أنه يثبت في الآتان والجارية ، واستدلوا بحديث أبي داود ، من اشترى محفلة ، ، والثاني أنه يختص بالنعَم لما علة به الشارح من أنه لا يقصد لبنه للآدمي ، وقوله ، إلا أنه مقصود لتربية الجحش ، ناظر إلى الوجه الثاني ، والآتان بالمشاة الفوقية الآثني من الحر الأهلية ، ولا يقال آتانة . والجحش بجيم فخاء مهملة فشين معجمة : ولد الحمار ومهر الفرس

(٦) قوله ، وإذا اعتبر المعنى ، أقول : الذي بسببه عدى الحكم إلى كل حيوان

هذا الوجه . لأن إثبات الخيار يعتمد فوات أمر مقصود . ولا يتخصص ذلك بأمر معين أعنى الشرب مثلاً . وكذلك اختلفوا في الجارية من الآدميات لو حفلها^(١) . وإذا ثبت الخيار في الآتان ، فالظاهر أنه لا يرد لأجل لبنها شيئاً^(٢) ومن هذا يتبين لك أن الآتان لا يقاس على المنصوص عليه في الحديث ، أعنى الإبل والغنم ، لأن شرط القياس اتحاد الحكم^(٣) . فينبغي أن يكون إثبات الخيار فيها من القياس على قاعدة أخرى^(٤) . وفي رد شيء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضاً^(٥)

فلا ينبغي أن يصح اعتباره إلا على الوجه الثاني وهو قصد المشتري لبن الآتان لتربية الجحش ، لأن الخيار عمدة إيجابه ضرر تقويت أمر مقصود للمشتري ، ولا يتخصص ذلك بشيء معين كما اقتضاه القول بأنه لا خيار ، وعلمه بأن ابن الآتان غير مقصود لشرب الآدمي إذ لا ينحصر المقصود للمشتري في شرب الآدمي بل تربيته الجحش مقصود له أيضاً ، وهذا ترجيح من الشارح لإثبات الخيار ، وهو أحد وجهي الشافعية

(١) قوله : وكذلك اختلفوا في الجارية لو حفلها ، أقول : الوجهان يأتیان عندهم في الجارية والآتان

(٢) قوله : فالظاهر أنه لا يرد لأجل لبنها شيئاً ، أقول : علل الشافعية هذا بأن لبن الآتان لا يقابل بالأعواض غالباً ، وبأن لبنها نجس ، ولا دليل عليه

(٣) قوله : لأن شرط القياس اتحاد الحكم ، أقول : أى بين الأصل والفرع ، إذ هو فائدة الإلحاق ، وبه تتحقق الفرعية والأصلية ، وهنا ألحقنا الآتان المصرة بالإبل مثلاً في ثبوت الخيار لا في رد الصاع مع ردها ، وليس هذا شأن القياس

(٤) قوله : من قاعدة أخرى ، أقول : كأنه يريد من قاعدة الرد بالعين ، لأن بيعاً مصراً خلافة ، والخلافة يثبت بها الخيار لأنه ردها قياساً على النهى عن بيع المصرة بل ردها بالعين ، والحاصل أن التصرية عيب يثبت بها الرد في الإبل والغنم ، فثبت النص بأن يرد معها صاعاً من تمر ولم يثبت في غيرها فلا يلحق به

(٥) قوله : وفي رد شيء لأجل لبن الآدمية خلاف أيضاً . ، أقول : أى بين الشافعية ، ففي المنهاج في الجارية وجه أنه يرد معها صاعاً من تمر ، قال شارحه لطهارته

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام ، بعد أن يحلبها ، مطلق في الحلبات . لكن قد
تقيد في رواية أخرى إثبات الخيار بثلاثة أيام^(١) واتفق أصحاب مالك على أنه إذا حلبها
ثانية ، وأراد الرد أن له ذلك . واختلفوا إذا حلبها الثالثة ، هل يكون رضى يمنع
الرد . ورجحوا أن لا يمنع لوجهين . أحدهما : الحديث . والثاني : أن التصرية
لا تحقق إلا بثلاث حلبات . فإن الحلبة الثانية إذا نقصت عن الأولى جوز المشتري
أن يكون ذلك لاختلاف المرعى ، أو لأمر غير التصرية . فإذا حلبها الثالثة تحققت
التصرية^(٢) . وإذا كانت لفظة حلبها ، مطلقة^(٣) . فلا دلالة على الحلبة الثانية
والثالثة . وإنما يؤخذ ذلك من حديث آخر

المسألة السادسة : قوله ، وإن سخطها ردها ، يقتضى إثبات الخيار بعيب التصرية .
واختلف أصحاب الشافعى : هل يكون على الفور ، أو يمتد إلى ثلاثة أيام ؟ فقيل يمتد ،
للحديث^(٤) . وقيل : يكون على الفور ، طرداً لقياس خيار الرد بالعيب ، ويتأول
الحديث^(٥) . والصواب اتباع النص لوجهين : أحدهما : تقديم النص على القياس .

والارتفاع به انتهى . قلت : المتنفع به ولدها ، فهو أيضاً كلبن الاتان ينتفع به ولدها .
ثم قال : ومفهوم كلامه أن الوجه لا يجرى في الاتان ، وطرده الاصطخرى فيها ،
وهو تفريع منه على رأيه أن ابن الاتان طاهر يحمل أكله وشربه انتهى . قلت : فقول
الشارح خلاف أيضاً أى كخلافهم في رد الاتان لا يتم إلا على رأى الاصطخرى فانه
يقول : يجب الرد فيصح الحمل بكلمة ، أيضاً ، عليه

(١) قوله ، ويقيد في رواية أخرى الخيار بثلاثة أيام ، أقول : أخرجه مسلم
بلفظ ، وهو بالخيار ثلاثة أيام ، وهو الذى نص عليه الشافعى ، وقال السبكى إنه الحق
(٢) قوله ، فإذا حلبها الثالثة تحققت التصرية ، . أقول : والمراد بالثلاث
الحلبات في ثلاثة أيام ، وإلا فقد يحلبها في اليوم مرتين ، وعبر النووي بالأيام
عوض الحلبات

(٣) قوله ، مطلقة ، أقول : إذ لم يقيدها بعدد ولا غيره

(٤) قوله ، للحديث ، أقول : حديث مسلم أن له ثلاثة أيام

(٥) قوله ، ويتأولون الحديث ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : الأصح

والثاني : أنه خولف القياس في أصل الحكم . لأجل النص . فطرده ذلك ، ويتبع في جميع موارد

المسألة السابعة : يقتضي الحديث رد شيء معها عند ما يختار ردها . وفي كلام بعض المالكية ما يدل على خلافه ، من حيث إن الخراج بالضمان ^(١) ، ومعناه أن الغلة لمن استوفأها بمقد أو شبهته ، تكون له بضمانه . فاللبن المحلوب إذا فات غلته فلتسكن للمشتري ، ولا يرد لها بدلا . والصواب الرد ، للحديث ^(٢) على ما قررناه

عندم أنه على الفور ، ويحملون التقييد بثلاثة أيام في الأحاديث على من لا يعلم أنها مصراة إلا في ثلاثة أيام ، لأن الغالب أنه لا يعلم فيما دون ذلك ، فانها إذا نقص لبنها في اليوم الثاني عن الأول احتمل كون النقص لعارض من سوء مرعاها في ذلك اليوم أو غير ذلك ، فاذا استمر ثلاثة أيام علم أنها مصراة انتهى . قلت : والقول بالثلاثة عمل بمفهوم ، وهو مراد الشارح بقوله ، إنه النص ، لأنه خص الثلاث ، والقول بالفورية إلغاء له وتقديم للقياس ، وقوله ، قد خولف ، في أصل الحكم المخالفة كما عرفت ، وتعرفه في رد الصاع عوضاً عن اللبن لا في غيره

(١) قوله ، من حيث إن الخراج بالضمان ، أقول : هو إشارة إلى ما أخرجه أحمد والأربعة والحاكم من حديث عائشة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ، الخراج بالضمان ، وقد بينه الشارح . قال ابن الأثير : يريد بالخراج ما يحصل من غلة العين المبتاعة عبداً كان أو أمة أو ملسكا ، وذلك أن يشتريه فيستغله زماناً ثم يعثر منه على عيب قديم لم يطلعه البائع عليه أو لم يعرفه ، فله رد العين المبتاعة وأخذ الثمن ، ويكون للمشتري ما استغله ، لأن المبيع لو كان تلف في يده كان من ضمانه ولم يكن له على البائع شيء . والباء في ، بالضمان ، متعلقة بمحذوف أي الخراج يستحق بالضمان ، والباء سببية . انتهى

(٢) قوله ، والصواب الرد ، للحديث ، أقول : أي رد شيء معها أي مع المصراة لأجل حديث ، ردها وصاعاً من تمر ، ولم يذكر تأويل حديث ، الخراج بالضمان ، المعارض لإيجاب الرد ، وكأنه يقول : إنه عام خصه حديث المصراة . وقال ابن المنذر

المسألة الثامنة : الحديث يقتضى رد الصاع مع الشاة بصريحه ، ويلزم منه عدم رد اللبن ^(١) . والشافعية قالوا : إن كان اللبن باقياً فأراد رده على البائع ، فهل يلزمه قبوله ؟ فيه وجهان ^(٢) : أحدهما نعم . لأنه أقرب إلى مستحقه . والثانى لا ، لأن طراوته ذهبت ، فلا يلزمه قبوله . واتباع لفظ الحديث أولى فى أن يتعين الرد فيما نص عليه . أما المالكية فقد زادوا على هذا ، وقالوا : لو رضى به البائع ، فهل يجوز ذلك أم لا ؟ قولان . ووجهوا المنع بأنه بيع الطعام قبل قبضه ^(٣) . لأنه وجب له الصاع بمقتضى الحديث . فباعه قبل قبضه باللبن . ووجهوا الجواز بأنه يكون بناء على عادتهم فى اتباع المعانى ^(٤) ، دون اعتبار الألفاظ .

المسألة التاسعة : الحديث يقتضى تعيين جنس المردود فى التمر . فنهى عن ذهابه إلى

ابتداء الثلاث من الحلب ، وعند الشافعية أنه من حين العقد ، وقيل من التفرق . ويلزم منه أن يكون الفور أوسع من الفور فى بعض الصور ، وهو ما إذا تأخر ظهور النصرة إلى آخر الثلاث قاله الحافظ ابن حجر .

(١) قوله « ويلزم منه عدم رد اللبن » أقول : وجه اللزوم أن إيجاب رد الصاع إنما هو عوض عن اللبن ، ولا يجمع بين العوض والمعوض .

(٢) قوله « فيه وجهان » أقول : فى المنهاج فإن رد بعد تلف العين رد معها صاع تمر ، قال الدميرى فى النجم بتعقبه : تبع المصنف فى التقييد بتلف اللبن المحرر ، وفى ذلك نظر فإنه إن كان موجوداً فله إمساكه ورد الصاع ، وليس للبائع إجباره على رده لأن ما حدث منه بعد البيع ملكه ولم يتميز ، وليس للمشتري رده على البائع قهراً فى الأصح لذهاب طراوته . انتهى .

(٣) قوله « ووجهوا المنع بأنه بيع للطعام قبل قبضه » أقول : وذلك منهى عنه ، وهنا وجب له الطعام بالنص فباعه باللبن ولم يكن قد قبض الطعام فكان بيعاً باطلاً .

(٤) قوله « فى اتباع المعانى » أقول : وهو ملاحظة العلة التى ثبت لها الحكم وهى برامة ذمة المشتري من اللبن ومع رضاه البائع به فقد حصلت برامة ذمة المشتري

ذلك . وهو الصواب . ومنهم من عدّاه إلى سائر الأقوات ^(١) . ومنهم من اعتبر في ذلك غالب قوت البلد . وقد ثبت أن النبي ﷺ قال : صاعاً من تمر ، لا سمراء ^(٢) ، وذلك رد على من عدّاه إلى سائر الأقوات . وإن كانت السمراء غالب قوت البلد - أعني المدينة - فهو رد على قائله أيضاً ^(٣)

المسألة العاشرة : الحديث يدل على تعيين المقدار في الصاع مطلقاً . وفي مذهب الشافعي وجهان : أحدهما ذلك ، وأن الواجب الصاع ، قلّ اللب أنكثر ، لظاهر

(١) قوله : ومنهم من عدّاه إلى سائر الأقوات ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : وقال بعض أصحابنا يرد صاعاً من قوت البلد انتهى . ولم أجد نقلاً في تعديته إلى أي قوت

(٢) قوله : وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : صاعاً من تمر لا سمراء ، أخرجه مسلم والترمذي ، وروى الطحاوي عن ابن سيرين أن المراد بالسمراء الحنطة الشامية . واعلم أنه قد ورد في الصحيح بلفظ : صاعاً من طعام ، وجمع بينها وبين رواية : من تمر ، أنه أريد بالطعام التمر ، وإنما أطلق عليه لأنه كان غالب قوت أهل المدينة التمر ، وأما ما أخرجه أحمد بلفظ : ردها وصاعاً من طعام أو صاعاً من تمر ، فانه دال أنه أريد بالطعام غير التمر ، إلا أنه يحتمل أن : أو ، للشك من الراوي لا للتخير . قال - الحافظ ابن حجر - بعد ذكر روايات آخر : وإذا وقع الاحتمال في هذه الروايات لم يصح الاستدلال بشيء منها ، ورجع إلى الروايات التي لم يختلف فيها وهي التمر وهي الراجحة ، ولذا قال البخاري : والتمر أكثر ، أي أن الروايات الناصة على التمر أكثر عدداً من الروايات التي لم تنص عليه أو أبدلته بذكر الطعام

(٣) قوله : فهو رد على قائله أيضاً ، أقول : يريد أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم لا سمراء يرد على من عدّاه إلى سائر الأقوات ، لأن نفيه لبعضها نفى لها وتعيين لما نص عليه ، وإذا كانت السمراء غالب قوت المدينة كان فيه أيضاً رد على من عدّاه إلى غالب قوت البلد . ولك أن تستظهر على أن السمراء غالب قوت المدينة بتنصيبه صلى الله عليه وآله وسلم على نفيها وإلا لكان تخصيصاً لا وجه له

الحديث . والثاني أنه يتقدر بقدر اللبن ، اتباعاً لقياس الفرامات وهو ضعيف ^(١)
المسألة الحادية عشرة : قوله عليه السلام ، فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، قد
يقال هنا سؤال ، وهو أن الحديث يقتضى إثبات الخيار بعد الحلب ^(٢) . والخيار
ثابت قبل الحلب إذا علمت التصرية ^(٣)
وجوابه ^(٤) : أنه يقتضى إثبات الخيار في هذين الأمرين ، أعنى الإمساك والرد
مع الصاع ^(٥) . وهذا إنما يكون بعد الحلب ^(٦) لتوقف هذين المعنيين على الحلب .
لأن الصاع عوض عن اللبن ، ومن ضرورة ذلك الحلب

(١) قوله ، وهو ضعيف ، أقول : في المنهاج : والأصح أن الصاع لا يختلف
بكثرة اللبن ، قال في النجم لاطلاق الخبر قطعاً للنزاع ، والثاني يقيد بقدره لما روى
أبو داود وهو مثل أو مثلي لبنها قمحاً ، وعلى هذا فقد يزيد على الصاع وقد ينقص ،
لأنه سوى بين الإبل والبقر والغنم في ذلك مع اختلاف ألبانها انتهى . قلت : قوله
« والبقر ، منتقد ، لأنه لم يرد بها النص ، ثم حديث أبي داود ضعيف ، وقد قال ابن
قدامة إنه متروك الظاهر بالاتفاق

(٢) قوله ، إثبات الخيار بعد الحلب ، أقول : لأنه قيد لإثباته له ببعدية الحلب
(٣) قوله ، إذا علمت التصرية ، أقول : ثبوت الخيار في الحلب قبل الحلب إذا
علمت التصرية بغيره قول الجمهور

(٤) قوله ، وجوابه ، أقول : أى وجواب مفهوم القيد ببعد الحلب
(٥) قوله ، في هذين الأمرين الخ ، أقول : اللذين عليهما الشارع بقوله ، فهو
بخير النظرين ، وفسرهما بالإمساك والرد مع الصاع

(٦) قوله ، وهذا إنما يكون بعد الحلب ، أقول : أى المذكور من الأمرين ،
والمراد إنما يكون بعد الحلب ، لأنه إن رضى بالمصراة بعده أمسكها وبطل خياره ،
وإن لم يرض بها ردها وصاعاً من تمر ، فهذا الحكم يتوقف على بعدية الحلب ، وأما
الفسخ بالتصرية التي علمت قبل الحلب فهو ثابت فسخاً بالعيب ، إلا أنه لا يخفى أن

المسألة الثانية عشرة : لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث ^(١) . وروى عن مالك قول أيضاً بعدم القول به . والذي أوجب ذلك أنه قيل : حديث مخالف لقياس الأصول المعلومة . وما كان كذلك لا يلزم العمل به

أما الأول - وهو أنه مخالف لقياس الأصول - ول المعلومة ^(٢) -

الذي يتوقف على بعدية الحلب إنما هو الرذ مع الصاع ^(٣) . وأما الامساك والرضاء بالمعيب فإنه ثابت قبل الحلب وبعده ، وكأنه يريد الشارح أنه بمجموع الأمرين من حيث هما يتوقفان على بعدية الحلب

(١) قوله لم يقل أبو حنيفة بهذا الحديث الخ ، أقول : وكذلك الهدوية . وقال ابن أبي ليلى وأبو يوسف : يردها ويرد قيمة اللبن ، وذهب أبو حنيفة إلى أنه ليس له ردها بل يرجع بأرشها على البائع ويمسكها ، كذا في شرح السنن . ثم اعلم أن اشتراط فقه الراوى لتقدم الخبر على القياس مذهب عيسى بن أبان ، واختاره القاضى أبو زيد ، وعليه خرج حديث المصرة . وأما الكرخى من أئمة الحنفية وغيره فليس فقه الراوى عندهم بشرط لتقدم الخبر ، بل كل خبر عدل يقدم على القياس إذا لم يكن مخالفاً للكتاب والسنة المشهورة . قالوا : وقد قبل عمر حديث حمل بن مالك في الجنين مع أنه لم يكن فقيهاً ، وخبره مخالف للقياس لأن الجنين إن كان حياً وجبت فيه الدية وإن كان ميتاً فلا يجب فيه شيء . قالوا : وإنما لم يعمل بخبر المصرة لأنه مخالف لقوله تعالى ﴿ ومن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ﴾ قالوا : وقوله مع كون أبي هريرة لم يكن فقيهاً وقد كان يفتى في زمن الصحابة أفاده ابن فرشته في شرح المنار من أصول فقه الحنفية ، وبه تعرف أن الحنفية يختلفون في أصل المسألة

(٢) قوله مخالف لقياس الأصول المعلومة ، أقول : للحنفية في أصول الفقه تفصيل ، قالوا إن عرف الراوى بالعدالة دون الفقه - كأنس وأبي هريرة وسلسان

(١) قلت : ذكر بعض العلماء أن حديث المصرة في ردها وصاعاً من تمر جاء على خلاف القياس ، وهو ضمان المثل في المثليات ، فصاع اللبن مثلاً يضمن بمثله لبناً ، ولكن الحديث صرح بصاع من تمر ، والعمل به أولى ، ولا عبرة برأى المخالف

فمن وجوه (١) . أحدها : أن المعلوم من الأصول أن ضمان المثليات بالمثل (٢) وضمان المتقومات بالقيمة من النقيدين . وهنا إن كان اللبن مثلياً كان ينبغي ضمانه بمثله لبناً . وإن كان متقوماً ضمن بمثله من النقيدين . وقد وقع هنا مضموناً بالتمر ، فهو خارج عن الأصلين (٣) جميعاً

الثاني : أن القواعد الكلية تقتضى أن يكون المضمون مقدر الضمان بقدر التالف (٤) . وذلك مختلف (٥) ، فقدر الضمان مختلف ، لكنه قدر هنا بمقدار واحد ، وهو الصاع مطلقاً (٦) . فخرج (٧) من القياس الكلى في اختلاف ضمان المتلفات

وبلال ، ممن عرف بالصحة ولم يكن من أهل الاجتهاد - إن وافق حديثه القياس عمل به ولم يترك إلا بالضرورة ، وإن عرف الراوى بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالحلفاء الراشدين والعبادلة كان حديثه حجة يترك به القياس انتهى . فعرفت أنهم يفصلون ولا يقولون بتقديم القياس مطلقاً ، ولكن حديث المصراة من رواية أبى هريرة ، وقولهم إنه غير فقيه أى مجتهد باطل ، فهو من أئمة الفتوى والاجتهاد ، ومثله أنس

(١) قوله ، فمن وجوه ، أقول : ثمانية كما عدها الشارح

(٢) قوله ، أن ضمان المثليات بالمثل ، أقول : ضبطوا المثل بأنه ما يقدر بكيل أو وزن أو عدد ، والقيمي ما عده ، فاللبن مثل

(٣) قوله ، عن الأصلين ، أقول : المثل والقيمي

(٤) قوله ، بقدر التالف ، كثرة وقلة ونحوهما ، لأنه الذى يقتضيه العدل المأمور به فى كل شريعة (لا تظلمون ولا تظلمون) ، ولو زادت صفته لكان حسناً لأنه يأتى له التنبيه على اعتبار الصفة

(٥) قوله ، وذلك مختلف ، أقول : أى التالف من شأنه الاختلاف عادة ، فقدر ضمانه مختلف أيضاً

(٦) قوله ، مطلقاً ، أقول : أى قليلاً كان التالف أو كثيراً

(٧) قوله ، فخرج ، أقول : هذا الضمان عن القياس كما خرج عن الأصلين الأولين

باختلاف قدرها وصفتها^(١)

الثالث : أن اللبن التالف إن كان موجوداً عند العقد فقد ذهب جزء من المعقود عليه من أصل الخلقة ، وذلك مانع من الرد^(٢) ، كما لو ذهب بعض أعضاء المبيع ، ثم ظهر على عيب ، فإنه يمنع الرد^(٣)

وإن كان هذا اللبن حادثاً بعد الشراء فقد حدث على ملك المشتري فلا يضمنه . وإن كان مختلطاً فما كان منه موجوداً عند العقد منع الرد . وما كان حادثاً لم يجب ضمانه

الرابع : إثبات الخيار ثلاثاً من غير شرط^(٤) مخالف للأصول . فإن الخيارات الثابتة بأصل الشرع من غير شرط لا تتقدر بالثلاث ، كخيار العيب ، وخيار الرؤية عند من يثبت^(٥) ، وخيار المجلس عند من يقول به

الخامس : يلزم من القول بظاهره الجمع بين الثمن والمثلن للبائع في بعض الصور . وهو ما إذا كانت قيمة الشاة صاعاً من تمر ، فإنها ترجع إليه مع الصاع الذي هو مقدار ثمنها

السادس : أنه مخالف لقاعدة الربا في بعض الصور . وهو ما إذا اشترى شاة بصاع فإن استرد معها صاعاً من تمر ، فقد استرجع الصاع الذي هو الثمن ، فيكون قد باع صاعاً وشاة بصاع ، وذلك خلاف قاعدة الربا عندكم ، فانكم تمنعون مثل ذلك

(١) قوله : وصفتها ، أقول : هذا الذي سلف التنبيه عليه أنه اعتبره هنا ولم يذكره فيما سلف ، والصفة كون هذا تمرأ والتالف لبنأ

(٢) قوله : وذلك مانع من الرد ، أقول : أى فقد جزء من المعقود عليه مانع عن رد المبيع إذ ليس كل المبيع حتى يرد

(٣) قوله : فنع الرد ، أقول : لما مر قريباً

(٤) قوله : من غير شرط ، أقول : أى بين البائع والمشتري

(٥) قوله : عند من يثبت ، أقول : يشير إلى خلاف الشافعي أنه لا يصح بيع

الغائب فلا خيار للرؤية

السابع : إذا كان اللين باقياً لم يكلف رده عندكم . فإذا أمسكه فالحكم كما لو تلف .
فبإذن الصاع . وفي ذلك ضمان بالأعيان مع بقائها . والأعيان لا تضمن بالبدل إلا مع
خواتمها ، كالفصوص وسائر المصنوعات

الثامن : قال بعضهم : إنه أثبت الرد من غير عيب ولا شرط . لأن نقصان اللين
لو كان عيباً أثبت به الرد من غير كسرية . ولا يثبت الرد في الشرع إلا بعيب
أو شرط

وأما المقام الثاني - وهو أن ما كان من أخبار الآحاد مخالفاً لقياس الأصول
المعلومة لم يجب العمل به - فلأن الأصول المعلومة مقطوع بها من الشرع . وخبر
الواحد مظلون . والمظنون لا يعارض المعلوم

أجاب القائلون بظاهر الحديث بالطعن في المقامين جميعاً . أعني أنه مخالف
للأصول ، وأنه إذا خالف الأصول لم يجب العمل به

أما المقام الأول - وهو أنه مخالف للأصول - فقد فرق بعضهم بين مخالفة
الأصول ، ومخالفة قياس الأصول . وخص الرد لخبر الواحد بالمخالفة للأصول ،
لا بمخالفة قياس الأصول . وهذا الخبر إنما يخالف قياس الأصول (١) وفي هذا نظر
وسلك آخرون تخرج جميع هذه الاعتراضات ، والجواب عنها

أما الاعتراض الأول . فلا نسلم أن جميع الأصول تقتضي الضمان بأحد الأمرين (٢)

(١) قوله : وهذا الخبر إنما يخالف قياس الأصول ، أقول : تقريره أن
الأصول هي : الكتاب والسنة والإجماع والقياس ، والكتاب والسنة في الحقيقة هما
الأصل ، والآخران مردودان إليهما . فالسنة أصل والقياس فرع ، فكيف يرد
الأصل بالفرع ، بل الحديث الصحيح أصل بنفسه ، فكيف يقال إن الأصل خالف نفسه ؟
وعلى تقدير التسليم فيكون قياس الأصول يفيد القطع ، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن
فتناول الأصل هذا الخبر الواحد غير مقطوع به لجواز استثناء محله غير ذلك الأصل ،
هكذا في فتح الباري

(٢) قوله : فلا نسلم أن جميع الأصول تقتضي الضمان بأحد الأمرين ، أقول :

المدة هي التي يتبين بها لبن الحلقة المجتمع بأصل الحلقة ، واللبن المجتمع بالتدليس .
فهي مدة يتوقف علم العيب عليها غالباً ، بخلاف خيار الرؤية والعيب فانه يحصل المقصود
من غير هذه المدة فيهما . وخيار المجلس ليس لاستعلام عيب

وأما الاعتراض الخامس فقد قيل فيه : إن الخبر وارد على العادة ، والعادة أن
لا تباع شاة بصاع . وفي هذا ضعف . وقيل : إن صاع التمر يدل عن اللبن ^(١) لا عن
الشاة . فلا يلزم الجمع بين العوض والمعوض

وأما الاعتراض السادس فقد قيل في الجواب عنه : إن الربا إنما يعتبر في العقود
لا في الفسوخ ^(٢) . بدليل أنهما لو تباعا ذهباً بفضة لم يحز أن يفترقا قبل القبض ،
ولو تقابلا في هذا العقد لجاز أن يفترقا قبل القبض

وأما الاعتراض السابع لجوابه فيما قيل : إن اللبن الذي كان في الضرع حال العقد
يتعذر رده لاختلاطه باللبن الحادث بعد العقد . وأحدهما للبائع ، والآخر للمشتري .
وتعذر الرد لا يمنع من الضمان ، مع بقاء العين ، كما لو غصب عبداً فأبق ، فإنه يضمن
قيمه مع بقاء عينه ، لتعذر الرد

وأما الاعتراض الثامن فقول فيه : إن الخيار يثبت بالتدليس ^(٣) ، كما لو باع رجلاً
دائرة بماء قد جمعه لها ولم يعلم به

(١) قوله : وقيل إن صاع التمر يدل عن اللبن ، أقول : اقتصر في فتح الباري
على هذا الجواب

(٢) قوله : لا في الفسوخ ، أقول : هذا رد لقول المعارض في السادس فيكون
قد باع صاعاً وشاة بصاع ، ووجه الرد أن هذا ليس ببيع بل فسوخ ، والربا إنما ورد
في البيع وشبهه بالتعامل فانه جائز في الصورة التي مثلها وإلا لم يحصر الربويات

(٣) قوله : بالتدليس ، أقول : فإن المشتري لما رأى ضرعها مملوءاً لبناً ظن
ذلك عادة لها فكأن البائع شرط له ذلك فتبين الأمر بخلافها ، فثبت له الرد لعقد الشرط
المعنوي ، لأن البائع يظهر صفة المبيع تارة بقوله ، وتارة بفعله ، فإذا أظهر

وأما المتام الثاني - وهو النزاع في تقديم قياس الأصول على خبر الواحد - فقليل فيه ^(١) : إن خبر الواحد أصل بنفسه ، يجب اعتباره . لأن الذي أوجب اعتبار الأصول نص صاحب الشرع عليها ، وهو موجود في خبر الواحد ، فيجب اعتباره . وأما تقديم القياس على الأصول باعتبار القطع ، وكون خبر الواحد مظلوناً ^(٢) ، فتناول الأصل محل خبر الواحد غير مقطوع به ، لجواز استثناء محل الخبر من ذلك الأصل

وعندي أن التمسك بهذا الكلام أقوى من التمسك بالاعتذارات عن المقام الأول ^(٣)

للمشتري صفة فإن الأمر بخلافها كان قد دلس عليه فشرع له الخيار ، وهذا هو محض القياس ومقتضى العدل ، فإن المشتري إنما بذل ماله بناء على الصفة التي أظهرها له البائع وقد أثبت الشارع الخيار للركبان إذا تلقوا واشترى منهم قبل أن يهبطوا الأسواق ويعلموا السعر ، وليس هناك عيب ولا خلف في شرط ، ولكن لما فيه من العش والتدليس

(١) قوله : « وهو النزاع في تقديم قياس الأصول على خبر الواحد فقليل فيه » أقول : أى في جوابه إن خبر الواحد أصل بنفسه يجب اعتباره ، وذلك لأنهم جعلوا من الأصول السنة ، ولا شك أن من السنة خبر الآحاد ، وقد قدمنا الكلام في هذا (٢) قوله : « باعتبار القطع وكون خبر الواحد مظلوناً ^(١) » ، أقول : هذا ناظر إلى قطعية الدلالة وظنيتهما ، وأن الأصول تفيد القطع ، وخبر الواحد يفيد الظن ، والمقطوع مقدم على المظنون . فأجاب بأن تناول الأصل الذي يفيد القطع محل خبر الواحد غير مقطوع ، لجواز أنه مخصص ومستثنى من ذلك الأصل ، فالتحقيق أن شمول الأصل للمقطوع به لهذا الفرد مظلون ، ولإتيان الدليل بتخصيص هذا الفرد لحكمة تفيد الظن ، وما أحد الظنين بأولى من الآخر

(٣) قوله : « وعندي أن التمسك بهذا الكلام الخ » ، أقول أى تمسك الفائلين

(١) قلت : خبر الواحد يفيد القطع ، جزم بذلك جمع من العلماء ، ولا دليل مع المخالف إلا ترجيح قواعد الأصول ، وهي حجة وأمية ، بدليل أن حديث « إنما الأعمال بالنيات » ، خبر آحاد حتى وصل إلى يحيى بن سعيد الأنصاري فتلقاء عنه ما ثنا نفس

ومن الناس من سلك طريقة أخرى ^(١) في الاعتذار عن الحديث ، وهي ادعاء النسخ ^(٢) ، وأنه يجوز أن يكون ذلك من حيث كانت العقوبة بالمال جائزة . وهو ضعيف ، فإنه إثبات نسخ بالاحتمال والتقدير ، وهو غير سائغ . ومنهم من قال :

بالعمل بحديث المصراة بأن خبرها مقطوع بعموم الأصل له لجواز أنه مخصص من عمومها أقوى من الاعتذارات التي سلفت في الرد على الوجوه الثمانية التي سردها الشارح عن الخفية

(١) قوله : ومن الناس من سلك طريقة أخرى ، أقول : هو الطحاوي ومن تبعه

(٢) قوله : وهو ادعاء النسخ ، أقول : لحديث المصراة . ثم اختلفوا في النسخ على أربعة أقوال : الأول النسخ حديث النهي عن بيع الدين بالدين ، وهو حديث أخرجه ابن ماجه من حديث ابن عمر . ووجه الدلالة أن ابن المصراة يصير ديناً في ذمة المشتري ، فإذا لزم بصاع من تمر نسبة صار ديناً بدين . وتعقب بأن الحديث ضعيف باتفاق المحدثين ، وعلى التناول فالتمر إنما شرع في مقابلة الحلب ، سواء كان اللبن موجوداً أو غير موجود ، فلم يتعين كونه من الدين بالدين . الثاني أنه من حديث الخراج بالضمان ، أخرجه أصحاب السنن عن عائشة . ووجه الدلالة منه أن اللبن فضلة من فضلات الشاة ولو هلكت لسكانت من ضمان المشتري فكذلك فضلاتها تكون له فكيف يغرّم بدلهما للبائع . وتعقب بأن حديث المصراة أصح منه باتفاق ، فكيف يقدم المرجوح على الراجح ؟ ودعوى كونه بعده لا دليل عليها ، وعلى التناول فالمشتري لم يؤمر بغرامة ما حدث في ملكه بل بغرامة اللبن الذي ورد عليه العقد ، فليس بين الحديثين تعارض . الثالث هو الذي أشار إليه الشارح أن ناسخه الأحاديث الواردة في رفع العقوبة بالمال ، وقد كانت مشروعة قبل ذلك كما في حديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده في مانع الزكاة ، أخذناها وشرط ماله ، وحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في الذي يسرق من الجرين يغرّم مثله ، وكلاهما في السنن ، وحديث المصراة من هذا القبيل ، وهي كلها منسوخة . وهذا جواب عيسى بن أبان ، وتعقبه

يحمل الحديث على ما إذا اشترى شاة بشرط أنها تحلب خمسة أرتال مثلاً^(١) وشرط الخيار ، فالشرط باطل فاسد ، فإن اتفقا على إسقاطه في مدة الخيار صح العقد ، وإن لم يتفقا بطل ، وأما رد الصاع ، فلأنه كان قيمة اللبن في ذلك الوقت وأجيب عنه : بأن الحديث يقتضى تعليق الحكم بالتصرية ، وما ذكر يقتضى تعليقه بفساد الشرط ، سواء أحدث التصرية أم لا

٢٥٢- الحديث الثالث^(٢) : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ نهى عن يَبِعِ حَبْلَ الْحَبْلَةِ^(٣) . وكان يَبِعاً يَتْبَاعُهُ أَهْلُ الْجَاهِلِيَّةِ .

الطحاوى الحنفى من أصحابه بأن التصرية إنما وقعت من البائع ، فلو كان من ذلك الباب لازمه التفرغ ، والفرض أن حديث المصرة يقتضى تفرغ المشتري فافترقا . الرابع أن ناسخه ، البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ، وهذا جواب محمد بن شجاع من الحنفية ، وجهة الدلالة منه أن التفرقة تقطع الخيار ، فثبت أن لا خيار بعدها إلا لمن استثناه الشارع بقوله ، إلا بيع الخيار ، ، وتعقبه الطحاوى بأن الخيار الذى فى المصرة من خيار الرد بالعيب ، وخيار العيب لا تقطعه التفرقة انتهى . ومن المعجائب أن الحنفية لا تقول بخيار المجلس كما سلف قريبا وهذا احتجوا به فى غير محله

(١) قوله ، ومنهم من قال يحمل الحديث على ما إذا اشترى شاة بشرط الخ ، أقول : هذا خروج عن لفظ الحديث ومعناه ، وقد أشار الشارح إلى ذلك فى آخر كلامه

(٢) (الحديث الثالث) من أحاديث باب ما نهى عنه من البيوع

(٣) قال ، حبل الحبلة ، أقول : هو بفتح الحاء المهملة والباء الموحدة فى حبل والحبلة . قال أئمة اللغة : الحبلة هنا جمع حابل مثل ظالم وظلة وفاجر وفجرة وكاتب وكتبة . قال الاخفش : يقال حبلت المرأة فهى حابل والجمع نسوة حبلة ، قال ابن الأنبارى : التاء فى الحبلة للمبالغة ، واتفق أهل اللغة على أن الحبل يختص بالآدميات ،

وكان يبتاع الجزور إلى أن تُتَنَجَّ الناقةُ ثُمَّ تُتَنَجَّ التي في بطنها . قيل : إنه كان يبيع الشارف - وهي الكيرة المسنة - بفنتاج الجنين الذي في بطن ناقة ،

في تفسيره جبل الحبل ، وجهان : أحدهما أن يبيع إلى أن تحمل الناقة وتضع ، ثم يحمل هذا البطن الثاني . وهذا باطل . لأنه يبيع إلى أجل مجهول . والثاني : أن يبيع فنتاج التاج ، وهو باطل أيضاً ، لأنه يبيع معدوم . وهذا البيع كانت الجاهلية تتابعه ، فأبطله الشارع للمفسدة المتعلقة به . وهو ما يبينه من أحد الوجهين . وكان السرفه : أنه يفضى إلى أكل المال بالباطل ، أو إلى التشاجر والتنازع المنافي للمصلحة الكلية

٢٥٣ - الحديث الرابع ^(١) : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمرة حتى يبذرو ^(٢) صلاحها ، نهى البائع والمشتري ،

ويقال في غيرهن الحل ، يقال حملت المرأة ولداً وحملت بولداً ، ولا يقال حملت الشاة بولد ، بل يقال حملت ، قال أبو عبيد : لا يقال لشيء من الحيوان حمل إلا ما جاء في الحديث . وقد بين الشارح وجه النهي على التفسيرين أنه بمجهالة الأجل ، أو لأنه يبيع معدوم . قال النووي : ومجهول وغير مقدور إنه من تفسير ابن عمر ، و«تنتج» بضم المثناة الفوقية وفتح ثائه ، وهذا وقع في لغة العرب على صيغة المبنى للمفعول مع أن الناقة فاعل لا نائب ، وهو من نادر اللغة ، والتفسير الثاني رواية مالك ، قال ابن النين : يحصل الخلاف هل المراد البيع إلى أجل أو بيع الجنين ؟ وعلى الأول هل المراد بالأجل ولادة الأم ، أو ولادة ولدها ؟ وعلى الثاني هل المراد بيع الجنين الأول أو بيع جنين الجنين . فصارت أربعة أقوال ^(١) انتهى

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب البيوع

(٢) قال «حتى يبذرو» أقول : بغير همز أى يظهر ، والثمره بالمثلثة

(١) قلت : النهى بعم الأقوال الأربعة لكونها جميعها مجهولة ، وبيع المجهول ممنوع

أكثر الأمة على أن هذا النهى : نهى تحريم^(١) ، والفقهاء أخرجوا من هذا العموم بيعها بشرط القطع^(٢) . واختلفوا في بيعها مطلقاً من غير شرط قطع ولا إبقاء ولمن يمنعه أن يستدل بهذا الحديث . فانه إذا خرج من عمومها بيعها بشرط القطع يدخل باقى صور البيع تحت النهى . ومن جملة صور البيع : بيع الإطلاق . وعن قال بالمنع فيه مالك والشافعى .

وقوله : نهى البائع والمشتري ، تأكيد لما فيه من بيان أن البيع - وإن كان لمصلحة الإنسان - فليس له أن يرتكب النهى فيه ، قائلان : أمقطت حتى من اعتبار المصلحة ، ألا ترى أن هذا المنع لأجل مصلحة المشتري ؟ فإن الثمار قبل بدو الصلاح معرضة للمعامات . فإذا طرأ عليها شيء منها حصل الإجحاف بالمشتري في الثمن الذى بذله ، ومع هذا : فقد منعه الشرع . ونهى المشتري كما نهى البائع ، وكأنه قطع للنزاع والتخاصم^(٣) . ومثل هذا فى المعنى حديث أنس الذى بعده

• • •

(١) قوله : على أن هذا النهى نهى تحريم ، أقول : فيبطل مطلقاً وهو قول ابن أبى ليلى والثورى . وقيل يجوز مطلقاً ولو بشرط التبقية وهو قول يزيد بن أبى حبيب وروم ، وقيل إن شرط القطع لم يبطل وإلا بطل وهو قوله الجمهور ، وقيل يصح إن لم يشترط التبقية

(٢) قوله : أخرجوا من هذا العموم بيعها بشرط القطع ، أقول : أى الجمهور ، وإلا فقد علمت أن ابن أبى ليلى والثورى يمنعهان مطلقاً ، فالجمهور قالوا : يجوز بيعها قبل بدو صلاحها بشرط القطع ، وأما بعد بدو صلاحها فقالوا يجوز مطلقاً بغير شرط قطع ولا تبقية ، ولم يذكر الشارح دليلاً لجوازه بشرط القطع ، مع أن الحديث ظاهره النهى عن البيع قبل بدو الصلاح مطلقاً كما قاله ابن أبى ليلى والثورى

(٣) قوله : فكأنه قطع للنزاع والتخاصم ، أقول : يدل له ما أخرجه البخارى وأبو داود من حديث زيد بن ثابت : أن الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كانوا يتبايعون الثمار ، فإذا أخذ الناس وحضر قاضيهما قال المبتاع إنه أصاب الثمار

٢٥٤ - الحديث الخامس^(١) : عن أنس بن مالك رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ نهى عن بيع الثمار حتى تُزهى^(٢) . قيل : وما تُزهى^(٣) ؟ قال : حتى تخمر^(٤) . قال : أرأيت إن منع الله الثمرة ، ثم يستحل أحدكم مال أخيه^(٥) ؟

الدمان ، يضم الدال المهملة وتخفيف الميم ، أصابه مراض بزنة دمان ، أصابه قشام بضم القاف فشين معجمة بزنة مراض ، وهى عاهات يحتجون بها . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما كثرت عنده الخصرمة فى ذلك ، أما لا فلا تبايعوا حتى يبدو صلاح الثمرة ، كالمشورة يشير بها انتهى . فالذى أجاز مطلقاً وهو يزيد بن أبى حبيب لعله يقول إنه لم يقله صلى الله عليه وآله وسلم إلا رأياً وشوراً ولم يجزم به ، ويجاب بأنه فهمه الراوى وإلا فظاهر كلامه صلى الله عليه وآله وسلم التحريم مطلقاً كما قاله ابن أبى ليل والثورى

(١) (الحديث الخامس) من أحاديث باب البيع

(٢) قال ، تزهى ، أقول : قال الخطائى هذه الرواية هى الصواب ، ولا يقال فى النحو تزهر وإنما يقال تزهى لا غير ، وأثبت غيره ما نفاه فقال يقال زهى إذا طاب واكتمل ، وأزهى إذا احمر واصفر . قلت : فى صحيح مسلم ، حتى يزهو ، قال النووى : بفتح الياء هو صحيح ، قال ابن الأثير : منهم من أنكر ، يزهى ، كما أن منهم من أنكر ، يزهو ، قال النووى : حكاهما أبو زيد لغتين

(٣) قال ، قيل وما تزهى ، أقول : لم يسم السائل فى هذه الرواية . ولا المستول أيضاً . وقد رواه النسائى ، قيل يا رسول الله وما يزهى ؟ قال يحمر ،

(٤) قال ، أرأيت الخ ، أقول : هكذا صرح مالك برفع هذه الجملة ، وتابعه محمد ابن عباد الدراوردي عن حميد مقتضراً على هذه الجملة ، وجزم الداريطنى وغير واحد أنه موقوف على أنس ، وقال الحافظ ابن حجر - بعد نقل ما قالوه فيه - قلت : وليس فى جميع ما تقدم ما يمنع أن يكون التفسير مرفوعاً ، لأن مع الذى رفعه زيادة علم

و. الإزهاء ، تغير لون الثمرة في حالة الطيب . والعلة - والله أعلم - ما ذكرناه من تعرضها للجوائح ^(١) قبل الإزهاء ، وقد أشار إليه في هذه الرواية بقوله ﷺ : « رأيت إن منع الله الثمرة ، لم يستحل أحدكم مال أخيه » ، والحديث يدل على أنه يكتفى بمسمى الإزهاء ^(٢) وابتدائه ، من غير اشتراط تكامله . لأنه جعل مسمى الإزهاء غاية للنهي ، وبأوله يحصل المسمى . ويحتمل أن يستدل به على العكس ، لأن الثمرة المبيعة قبل الإزهاء - أعني ما لم يُزهِه من الحائط - إذا دخل تحت اسم الثمرة ، فيمتنع بيعه قبل الإزهاء ، فإن قال بهذا أحد فله أن يستدل بذلك وفيه دليل على أن زهوه بمض الثمرة كاف في جواز البيع ^(٣) ، من حيث إنه

على ما عند الذي وقفه ، وليس في رواية الذي وقفه ما ينفي قول من رفعه انتهى . إلا أنه كان الأول أن يقول التعليل لا التفسير

(١) قوله : الجوائح ، أقول : جمع جائحة وهي الآفة التي تهلك الثمار والأموال وتستأصلها ، وكل مصيبة عظيمة وفترة مبيدة يقال لها جائحة والجمع الجوائح قاله في النهاية

(٢) قوله : إنه يكتفى بمسمى الإزهاء ، أقول : في المنهاج وشرحه : وحدّ صلاح الثمر ظهور مبادئ النضج والحلاوة فيما لا يتلون ، وفي غيره أن يأخذ في الحمرة والسواد ، لحديث أبي داود : إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع العنب حتى يسود ، وعن بيع الحب حتى يشتد ، وهذه الأوصاف وإن عرف بها بدو الصلاح فليست شرطاً فيه لأن القئاء لا يتصور فيه شيء من ذلك بل يستطاب أكله صغيراً أو كبيراً ، وكذلك لزوم صلاحه باشتداده ، فالعبارة الشاملة أن يقال بدو الصلاح صيرورته إلى الصفة التي يطلب غالباً كونها عليه كصفرة المشمش وحمرة العناب وسواد الأجاص وبياض التفاح وحلاوة قصب السكر ونحوه

(٣) قوله : على أن زهوه بمض الثمر كافية ، أقول : في المنهاج وشرحه : ويكتفى بدو صلاح بعضه وإن قل حتى الحبة الواحدة لأن الله تعالى أجرى العادة أن لا تطيب الثمار دفعة واحدة إطالة لزمان التفكك ، وليس صلاح جنس صلاحاً لجنس آخر . فلو

ينطلق عليها أنها أزهرت يازهاه بعضها مع حصول المعنى ، وهو الأمن من العاهة غالباً .
ولولا وجود المعنى كان تسميتها « مزهية » ، يازهاه بعضها قد لا يكتفى به لكونه
مجازاً ^(١) . وقد يستدل بقوله عليه السلام « رأيت إن منع الله الثمرة ، بم يأخذ
أحدكم مال أخيه ، ؟ على وضع الجوائح » ^(٢) ، كما جاء في حديث آخر ^(٣)

• • •

باع بسرأ بدا صلاحه وعنبالم بيد صلاحه صفقة واحدة اشترط القطع في العنب دون
البسر انتهى . قلت : ففي بلاد صنعاء إذا بيع العنب البياض بعد زهوه صح فيه ^(١) ولا
يصح في الأسود والعاصمي ونحوهما لأنه يتأخر زهوه ، فهو كالبسر في المثال ، وهو
المراد من قول الشارح إنه يكتفى بمسمى الإزهاه . وأما قوله « ويحتمل أن يستدل به على
معنى العكس ، فكأنه يريد على أنه لا يكتفى بمسمى الإزهاه بل لا بد من تكامله لأن
المبيع قبل كمال الإزهاه يصدق عليه أنه يسمى ثمرة قبل أن تزهي فيدخل تحت النهي
بقوله قبل الإزهاه في الموضعين ، ولا بد فيه من تقدير مضاف أى كمال الإزهاه

(١) قوله « لكونه مجازاً » ، من باب إطلاق صفة البعض على الكل

بتنزيله منزله

(٢) قوله « على وضع الجوائح » ، أقول : أى وضع البائع للمشتري من قيمة

المبيع بقدر ما أصابته الجائحة ، فإضافة الموضع إلى الجوائح لأنها سببه

(٣) قوله « على ما جاء في حديث آخر » ، أقول : أخرج مسلم من حديث جابر

« أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع السنين وأمر بوضع الجوائح » ،
وفي هذه الجملة الأخيرة كلام كثير ذكره البيهقي . وفي البخاري عن عائشة بمعناه . وذهب
أحمد وجماعة من أهل الحديث إلى أنه يلزمه أن يضع البائع للمشتري بقدر ما أذهبه
العاهة . وقال مالك بوضع الثلث فصاعداً إلا إذا كانت الجائحة دون الثلث فإنه من مال

(١) قلت : وينظر هل إذا بدا صلاح شجرة يعتبر صلاحا لجميع نوعها ولو لم بيد فيها

صلاح أم يعتبر صلاحا لما بدا فيها فقط ؟ المذهب عند الحنابلة أنه صلاح لجميع نوعها وخالف

بعض العلماء من أتباع الأئمة يخص الصلاح بالشجرة نفسها

٢٥٥ — الحديث السادس : عن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما قال :
 « نهى رسول الله ﷺ أن تُتَلَقَّى الرُّكْبَانُ ، وَأَنْ يَبِيعَ حَاضِرُهُ لِبَادٍ . قال :
 فقلت لابن عباس : ما قوله حاضِرُهُ لِبَادٍ ؟ قال : لا يكونُ لَهُ سِمَسَارٌ ،
 وقد تقدم الكلام في النهي عن تلقى الركبان ، وبيع الحاضر للبادي ، وتفسيرهما .
 والذي زاد في هذا الحديث : تفسير بيع الحاضر للبادي ، وفسر ، بأن يكون
 له سمساراً

٢٥٦ — الحديث السابع ^(١) : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال :
 « نهى رسول الله ﷺ عن المزابنة : أَنْ يَبِيعَ ثَمَرٌ حَائِطُهُ إِنْ كَانَ تَحْتَهُ بِثَمَرٍ
 كَيْلًا . وَإِنْ كَانَ كَرْمًا : أَنْ يَبِيعَهُ بِزَيْبٍ كَيْلًا ، أَوْ كَانَ زَرْعًا : أَنْ يَبِيعَهُ
 بِكَيْلِ طَعَامٍ . نهى عن ذَلِكَ كُلُّهُ ،

« المزابنة ، مأخوذ من الزَّيْبُ . وهو الدفع . وحقيقتها : بيع معلوم بمجهول من
 جنسه . وقد ذكر في الحديث لها أمثلة من بيع الثمر بالتمر . ومن بيع السكر بالزبيب .
 ومن بيع الزرع بكيل الطعام . وإنما سميت « مزابنة » ، من معنى الزين ، لما يقع من
 الاختلاف بين المتبايعين ، فكل واحد يدفع صاحبه عما يرومه منه

المشتري وإن كان أكثر فهي من مال البائع . وقد بسطنا الأقوال في حواشي
 ضوء النهار

(١) (الحديث السابع) : من أحاديث البيع ، فيه ذكر المزابنة ، وقد حققها في
 الحديث بالأمثلة ، وهي عامة إلا أنه استثنى منها العرايا كما يأتي

٢٥٧ - الحديث الثامن^(١) : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « نهى النبي ﷺ عن المخابرة والمحاقلة ، وعن المزابنة ، وعن بيع الثمرة حتى يندو صلاحها ، وأن لا تباع إلا بالدينار والدرهم ، إلا العرايا ، المحاقلة » . يبيع الحنطة في سنبلها بحنطة^(٢)

٢٥٨ - الحديث التاسع^(٣) : عن أبي مسعود الأنصارى رضى الله عنه « أن رسول الله ﷺ نهى عن ثمن الكلب ، ومهر البغي ، وحلوان الكاهن^(٤) ،

(١) (الحديث الثامن) أقول : اعلم أن الشارح لم يتكلم على هذا الحديث ، ولم يثبت في بعض نسخ العمدة . والمخابرة بالحاء المعجمة والراء هى المزارعة^(١) وهى المعاملة على الأرض ببعض ما يخرج منها من الزرع كالثلث والرابع ونحو ذلك من الأجرة المعلومة ما يكون البذر من العامل ، وفى المخابرة والمزارعة خلاف بين السلف والخلف مشهور ، فقال الشافعى وأبو حنيفة : لا يجوز إجارة الأرض ببعض ما يخرج منها كالثلث والرابع ، ولا يجوز أن يشترط له زرع قطعة معينة . وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وجماعة من المالكية وغيرهم : تجوز المزارعة بالثلث والرابع وغيرهما ، وبه قال ابن سريج وابن خزيمة والخطابى وغيرهم . قال النبوى فى شرح مسلم : وهو الراجح المختار ، والمسلمون فى جميع الأمصار والأعصار جارون على العمل بالمزارعة . والحديث ونحوه محمول على ما إذا شرط لكل واحد قطعة من الأرض معينة ، وقد صنف ابن خزيمة كتابا فى جواز المزارعة وأجاء

(٢) قوله « يبيع الحنطة فى سنبلها بحنطة » ، أقول : فهى مرادفة للمزابنة كما مر

(٣) (الحديث التاسع) من أحاديث البيع

(٤) قال « وحلوان الكاهن » ، أقول : بضم الحاء المهملة ما يبطاه من يتعاطى

(١) وأصلها أن النبي ﷺ عامل أهل خيبر على أن يزرعوا الأرض ببعض ما يخرج منها

اختلفوا في بيع الكلب المعلم ، فمن يرى نجاسة الكلب - وهو الشافعي - يمنع من بيعه مطلقاً . لأن علة المنع قائمة ^(١) في المعلم وغيره . ومن يرى بطهارته ^(٢) اختلفوا في بيع المعلم منه . لأن علة المنع غير عامة عند هؤلاء . وقد ورد في بيع المعلم منه حديث في ثبوته بحث يحال على علم الحديث ^(٣)

الإخبار بالمغيبات ، فيشمل المنجم والضارب بالحصى والرمل وغير ذلك . قال في النهاية الكاهن هو الذي يعاطى الخبر عن الكائنات في مستقبل الزمان ، ويدعى معرفة الأسرار ، وقد كان في العرب كهنه كشق وسطيح وغيرهما ، فنهى عن بيع الكلب المعلم من كان يزعم أن له تابعا من الجن ، وربما يلقى إليه الأخبار ، ومنهم من كان يزعم أنه يعرف الأمور بمقدمات الأمور وأسباب يستدل بها على مواقعها من كلام من سأله أو فعله أو حاله ، وهذا يخصونه باسم العراف ، كالذي يدعى معرفة الشيء المسروق ومكان الضالة ونحوهما

(١) قوله : لأن علة المنع قائمة ، أقول : وهي النجاسة وقد عقد البيهقي في السنن الكبرى باباً في تحريم بيع ما يكون نجساً لا يحل أكله ، واستدل بحديث ابن عباس أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : لعن الله اليهود ثلاثاً ، إن الله لما حرم عليهم الشحوم فباعوها وأكلوا أثمانها ، إن الله إذا حرم على قوم أكل شيء حرم عليهم ثمنه ، انتهى .

ولا يقال : بيع العبد والأمة داخل تحت عموم الأكل فيحرم ثمنه ، لأنه مخصوص بالإجماع والضرورة الشرعية . نعم يرد بيع العبد الكافر عند من يقول بنجاسته فلا بد من تخصيصه أيضاً ، وأيضاً يجوز بيع السمن المتنجس ونحوه للاستصباح

(٢) قوله : ومن يرى بطهارته ، أقول : ضمن يرى يحكم ، وعداه بالبلاء أي من يرى حاكماً بطهارة الكلب . اختلفوا في بيع الكلب المعلم للصيد ، وقوله لأن علة المنع غير عامة يقال عليه قياس قول من يرى طهارته جواز بيعه مطلقاً إذ لا علة للمنع ، وأما النهي في الحديث فيحمل على التنزيه كأنه عن كسب الحجام وسماء صلى الله عليه وآله وسلم خيئاً

(٣) قوله : حديث في ثبوته بحث يحال إلى علوم الحديث ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه الترمذي من حديث أبي هريرة وفيه : إلا كلب صيد ، وإن كان من رواية

وأما مهر البنى ، فهو ما يعطاها على الزنا . وسمى مهرأ على سبيل المجاز ^(١) . أو استعمالاً للوضع اللغوى . ويجوز أن يكون من مجاز التشبيه ^(٢) ، إن لم يكن المهر ،

أبى المهزم عنه وهو ضعيف ، وأخرجه البيهقي من حديث جابر ولفظه « نهى عن بيع السنور والكلب إلا كلب صيد » ثم قال : هكذا رواه عبد الواحد ، وكذلك رواه سعيد ابن عمرو عن حماد ثم قال ولم يذكره حماد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ورواه عبيد الله بن حرشى عن حماد بالشك فذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه ، ورواه الهيثم بن جميل عن حماد قال « نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » ورواه الحسن بن أبى جعفر عن أبى الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وليس بالقوى ، والأحاديث الصحاح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خالية عن هذا الاستثناء إنما الاستثناء فى الأحاديث الصحاح فى النهى عن الاقتناء ، ولعله شبه على من ذكر فى حديث النهى عن ثمنه من هؤلاء الرواة الذين هم دون الصحابة والتابعين والله أعلم . وهذا هو ما أشار اليه الشارح المحقق من البحث فى علوم الحديث ، ثم ذكر البيهقي مناظرة للشافعى مع بعض من يحجز بيع كلب الصيد لفظها « وفيما أجاز لى أبو عبد الله الحافظ روايته عن أبى العباس عن الربيع عن الشافعى عن بعض من كان يناظره فى المسألة فقال : أخبرنى بعض أصحابنا عن محمد بن اسحق عن عمران بن أبى أنس أن عثمان أغرم رجلاً ثمن كلب فيه عشر بعير قال الشافعى : أرأيت لو ثبت هذا عن عثمان أكننت لم تصنع شيئاً فى احتجاجك على شيء ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والثابت عن عثمان خلافه ؟ قال فاذكره . قلت : أخبرنى الثقة عن يونس عن الحسن قال : سمعت عثمان بن عفان يخطب وهو يأمر بقتل الكلاب . قال الشافعى : فكيف يأمر بقتل ما يغرم من قتله قيمته ؟ انتهى »

(١) قوله « على سبيل المجاز » أقول : لانه فى اللغة اسم للصدّاق كما فى القاموس و انصدّاق اسم لما تعطاه الزوجة ، وعلاقة المجاز هنا إطلاق المقيد على المطلق . وقوله « أو استعمالاً للوضع اللغوى » يشعر بأنه متردد فى معنى المهر ، وأنه يطلق على ما يعطيه الزانى لغة ويأتى له بيان ذلك

(٢) قوله « من مجاز التشبيه » أى يجوز أن علاقته المشابهة ، وأنه استعير لما تعطاه

في الوضع ما يقابل به النكاح^(١)

و د حلوان السكاهن ، هو ما يعطاه على كهاته . والإجماع قائم على تحريم هذين لما في ذلك من بذل الأعواض فيما لا يجوز مقابلته بالعوض . أما الزنا : فظاهر . وأما السكاهنة فبطلانها وأخذ العوض عنها من باب أكل المال بالباطل . وفي معناها كل ما يمنع منه الشرع من الرجم بالغيب

٢٥٩ - الحديث العاشر : عن رافع بن خديج رضى الله عنه أن رسول

الله ﷺ قال : ثَمَنُ الْكَلْبِ خَبِيثٌ ، وَمَهْرُ الْبَغْيِ خَبِيثٌ ، وَكَسْبُ الْحِجَامِ خَبِيثٌ ،

إطلاق د الخبيث ، على ثمن السكب يقتضى التعميم فى كل كلب^(٢) . فان ثبت تخصيص شيء منه ، وإلا وجب إجراؤه على ظاهره . ود الخبيث ، من حيث هو^(٣) لا يدل على الحرمة صريحاً . ولذلك جاء فى كسب الحجام أنه د خبيث ،^(٤) ولم يحمل

البغى اسم المهر فيكون استعارة مصرحة

(١) قوله د النكاح ، أقول : أى الوطء مطلقاً فى حلال أو حرام

(٢) (الحديث العاشر) قوله د فى كل كلب ، أقول : فيكون من أدلة الشافعى على التعميم بناء على أن الخبيث الحرام

(٣) قوله د من حيث هو ، أقول : أى من حيث لفظه صريحاً ، أى وإن كان ظاهراً عنه كما يأتى له قريباً

(٤) قوله د ولذلك جاء ، أقول : أى لأجل أنه ليس بظاهر فى الحرام سمي الشارع كسب الحجام خبيثاً وأعطاه أجره ، ولو كان حراماً لم يعطه لأنه لا يجوز التمكن من الحرام . إلا أنه قد يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم قد صرح بخبيثه وأعطاه كما أعطى من قال فى عطيته إنه يعطيه جمرأ ، ولا يحاب فى عطية السائل المستكثر بخلاف هذا ،

على التحريم ، غير أن ذلك بدليل خارج ، وهو أن النبي ﷺ ، احتجم ، وأعطى الحجام أجره ، ولو كان حراماً لم يعطه ، فإن ثبت أن لفظة ، الخبيث ، ظاهرة في الحرام ^(١) ، فخرجها عن ذلك في كسب الحجام بدليل ، لا يلزم منه خروجها في غيره بغير دليل

وأما ، الكلب ، فإذا قيل بثبوت الحديث الذي يدل على جواز بيع كلب الصيد ^(٢) : كان ذلك دليلاً على طهارته . وليس يدل النهى عن بيعه على نجاسته . لأن علة منع البيع متعددة ^(٣) لا تنحصر في النجاسة

* * *

فانه أعطاه أجره من غير سؤال ، وقد قال للحجام : أطعمه ناضحك أو رقيقك ، وهذا دليل أنه ليس بحرام ، على أن في تحريم عطيته السائل المستكثر بحث

(١) قوله ، ظاهرة في الحرام ، أقول : لا صريح فيه كما قدمه ، فخرجها - أى لفظة الحرام - عن معناه في كسب الحجام لدليل لا يلزم خروجها عنه من غيره بغير دليل ،

(٢) قوله ، الحديث الذي يدل على جواز بيع كلب الصيد ، أقول : قدمنا لك تحقيق عدم نهوضه على ذلك أنه لا تلازم بين الأمرين إلا أن يريد نجس العين فيخرج الدعن المتنجس ونحوه

(٣) قوله ، لأن علل منع البيع متعددة ، أقول : كما علم مما سلف في أحاديث النهى ، وعلم من غيرها . إلا أنه لا يجد المانع من بيعه إلا كونه نجساً . ولقائل أن يقول بعد نهى الشارع عن بيعه يلزمه اتباعه ، وإن قيل بطهارته ، كما نهى عن بيع أم الولد وأرض مكة وبيع الزبيب إلى من يتخذه خمرًا

باب بيع العرايا ^(١) وغير ذلك ^(٢)

٢٦٠ - الحديث الأول : عن زيد بن ثابت رضى الله عنه « ان رسول

الله ﷺ رَخَّصَ لِصَاحِبِ الْعَرِيَّةِ أَنْ يَدْبِعَهَا بِخَرْصِهَا ،

ولمسلم « بِخَرْصِهَا تَمْرًا ، يَأْكُلُونَهَا رُطْبًا ،

اختلفوا فى تفسير « الْعَرِيَّةِ » ^(٣) ، المرخص فيها . فعند الشافعى : هو بيع الرطب

على رموس النخل بقدر كيله من التمر خرساً ^(٤) ، فيما دون خمسة أوسق ^(٥) . وعند

(١) (باب بيع العرايا) أقول : هو جمع عرية كطية ومطايا وضحية وضحايا ،

سميت عرية لأنها أعريت عن أن تنخرص فى الصدقة

(٢) قوله « وغير ذلك » أقول : وهو حكم بيع النخل الموبرة ، وعدم بيع

الطعام المشتري حتى يستوفيه ، ويحرم بيع الخروالميتة والخنزير والأصنام ، فى العرايا
حديثان

(٣) قوله « اختلفوا فى تفسير العرية » أقول : على قولين ، وهى بفتح العين

المهملة وبالراء فتناة تحتية مخففة ، وهى فيلة بمعنى مفعولة أو فائلة ، ويقال عرى

النخل بفتح الراء ببلتعدي يعروها إذا أفردها عن غيرها بأن أعطاها لآخر على

سبيل المنحة ، كانت العرب فى الجذب يتطوع أهل النخل بذلك على من لا تمر له ،

هذا معناها لغة ، وأما المراد بها شرعاً فهو يختلف فيه كما قاله المحقق

(٤) قوله « خرساً » أقول : ولا بد من زيادة قيد وهو « مع التقابض فى

المجلس » كما صرح به فى غير هذا الكتاب

(٥) قوله « فيما دون خمسة أوسق » أقول : لما يأتى فى الحديث الثانى وفيه « خمسة

أوسق أو دون خمسة أوسق » الشك وقع فيه من داود بن الحصين أحد رواة ، قال

الشافعى : فلذلك جوزنا دون خمسة لأنه متفق عليها ، ومنعنا خمسة للشك فيها ، والأصل

التحريم للنهى عن المزانة . وفى قول تجوز خمسة لإطلاق حديث آخر ورد بال خمسة

مالك صورته : أن يُعْزَى الرجل أى يهب ثمرة نخلة أو نخلات . ثم يتضرر بمداخلة
الموهوب له ، فيشتريها منه بخرصها تمرأ ^(١) . ولا يجوز ذلك لغير رب البستان .
ويشهد لهذا التأويل ^(٢) أمران : أحدهما أن العربية مشهورة بين أهل المدينة ، متداولة
فيما بينهم . وقد نقلها مالك هكذا . والثاني : قوله : لصاحب العربية ، ^(٣) ، فإنه يشعر
باختصاصه بصفة يتميز بها عن غيره . وهى الهبة الواقعة . وأنشدوا فى تفسير العرايا
بأهبة قول الشاعر ^(٤) :

وليس بسنهاء ولا رجسية ولكن عرايا فى السنين الجوائح

(١) قوله : عند مالك الخ ، أقول : ومن شروطها عندهما أن يكون البيع بعد
بدو الصلاح ، وزاد مالك وعنه بشرط أن يكون التمر مؤجلا

(٢) قوله : ويشهد لهذا التأويل ، أقول : أى تفسير مالك للعربية بما ذكر أنها
معروفة بين أهل المدينة ، وقد نقلها مالك عنهم فهم أعرف بالمراد بها

(٣) قوله : والثانى قوله ، أقول : أى رسول الله صلى عليه وآله وسلم فى
الحديث : لصاحب العربية ، هذا ، فإن إضافتها إليه تشعر باختصاصه بصفة يتميز بها ،
وليس إلا الهبة الصادرة منه ، وهذا تليح إلى أن الإضافة عهدية وإلا فإنه يصدق على
من باعها بخرصها تمرأ أنه صاحب العربية

(٤) قوله : وأنشدوا فى تفسير العرايا بأهبة قول الشاعر ، أقول : قال ابن التين
إنه لحسان بن ثابت ، وقال غيره : إنه لسويد بن الصامت ، وقوله بسنهاء أى تحمل
سنة دون سنة ، والرجية بالراء والجيم الموحدة ويا النسبة هى التى تدعم حين تميل من
الضعف ، والجوائح جمع جائحة أى الآفات ، والبيت مسوق للتمدح من قائله ، وحمل
العرايا على الهبة أكل فى المدح من تفسيرها بالمبيعة قطعا ، بل لا يمدح البائع . وقال
ابن عبد البر : ويروى : فى السنين المواحل ، والسنهاء من النخل التى تحمل سنة وتحول
سنة فلا تحمل ، وذلك عيب فى النخل ، فوصف نخلة أنها ليست كذلك ، ولكنها
تحمل كل عام ، والرجية هى التى تميل فيدعم من تحتها هكذا قال ابن قتيبة فى كتاب
التفقيه له ، ثم وصف أنه يعبرها فى السنين الجوائح ، أى يطعم ثمرتها أهل الحاجة

وقوله في الحديث «بخرصها» في هذه الرواية تقييد بغيرها^(١)، وهو بيعها بخرصها تماًراً. وقد يستدل بإطلاق هذه الرواية^(٢) لمن يجوز بيع الرطب على النخل بالرطب على النخل خرساً فيهما، وبالرطب على وجه الأرض كيلاً. وهو وجه لبعض أصحاب الشافعي. والأصح المنع، لأن الرخصة وردت للحاجة إلى تحصيل الرطب، وهذه الحاجة لا توجد في حق صاحب الرطب^(٣)، وفيه وجه ثالث^(٤) : أنه إن اختلف النوعان جاز، لأنه قد يزيد ذلك النوع، وإلا فلا. ولو باع رطباً على وجه الأرض برطب على وجه الأرض لم يحز وجهاً واحداً^(٥)؛ لأن أحد المعاني في

(١) قوله «وهذه الرواية تقييد لغيرها» أقول : أي رواية بخرصها تماًراً كما عينا بقوله وهي بيعها بخرصها تماًراً وهي رواية مسلم، وذلك لأن اللفظ الأول أطلق خرصها فيشمل خرصها بالقيمة من دينار ودرهم وغيرهما

(٢) قوله «باطلاق هذه الرواية» أي الرواية الأولى في صدر الحديث لمن يجوز بيع الرطب على النخل بالرطب على النخل خرساً فيهما، وذلك أنه يصدق عليه أنه باعها بخرصها، وكذا بيعها بالرطب على وجه الأرض كيلاً، وكان من أجاز هذا لا يقول بتقييد المطلق بالمقيد

(٣) قوله «وهذه الحاجة لا توجد في حق صاحب الرطب» أقول : لم يعمل المنع بأنه يجب حمل المطلق على المقيد لأنها خلافية في الأصول، بل علاء بأنه علم من شرعية جواز بيع العرايا أنه حاجة المشتري إلى الرطب، فمن معه رطب لا تجزى في حقه العلة فينتفي الحكم

(٤) قوله «وفيه وجه ثالث» أقول : أي في صورة بيع الرطب بالرطب تفصيل وهو ثالث الإطلاقين الأولين بأنه إن اختلف نوعا التمر كالبرني والساني مثلاً جاز بأنه قد يريد المشتري ذلك النوع ويحتاجه كاحتياجه إلى مجرد الرطب، أو لا يختلف فلا يجوز

(٥) قوله «لم يحز وجهاً واحداً» أقول هذا النوع خارج عن مسمى العرية بالسكية، فلا يشمله شيء من أحاديثها فلا وجه لجوازه، إلا أنه يقال : وأي مانع عن

الرخصة أن يأكل الرطب على التدرج طرباً ، وهذا المقصود لا يحصل فيما على وجه الأرض . وقد يستدل بإطلاق الحديث من لا يرى اختصاص جواز بيع العرايا لمحاويع الناس . وفي مذهب الشافعي وجه أنه يختص بهم ، لحديث ورد عن زيد بن ثابت فيه ^(١) ، أنه سمى رجلاً محتاجين من الأنصار شكوا إلى رسول الله ﷺ ،

ييمه بمثله كيلاً أو وزناً يداً بيد ؟ فإنه عند من يلحق بالمنصوصة غيرها في الرويات ^(٢) يقول بجواز هذا قياساً على التمر الذي ورد به النص . هذا وقد عقد البيهقي في السنن باباً لمن أجاز بيع العرايا بالرطب بالتمر ، وأخرج عن زيد بن ثابت عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه أرخص في بيع العرية بالرطب أو التمر ولم يرخص في غير ذلك ، وقال رواه البخاري في الصحيح ، فهو دليل لمن قال بذلك مطلقاً . واعلم أن أبا حنيفة قصر العرية على الهبة وهي أن يعرى الرجل للرجل تمر نخلة من نخله ولا يسلم ذلك له ثم يبدو له في ارتجاع تلك الهبة ، فرخص له أن يحبس ذلك ويعطيه بقدر ما وهب له من الرطب بخرصه تمرأ ، وحمله على ذلك أخذه بعموم النهي عن بيع التمر بالتمر ، وتعقب بالتصريح باستثناء العرايا في حديث ابن عمر وفي غيره من الأحاديث

(١) قوله . لحديث ورد عن زيد بن ثابت فيه ، أقول : في فتح الباري : وحكى عن الشافعي وجه تقييدها بالمساكين على ما في حديث سفيان بن حسين وهو اختيار المزني ، وأنكر الشيخ أبو حامد نقله عن الشافعي ، ولعل مستند من أثبت ما ذكره الشافعي في اختلاف الحديث عن محمود بن لبيد قال : قلت لزيد بن ثابت : ما عراياكم هذه ؟ قال : فلان وأصحابه شكوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن الرطب يحضر وليس عندهم ذهب ولا فضة يشترون بها منه وعندهم فضل تمر من قوت سنتهم فرخص لهم أن يشتروا العرايا بخرصها من التمر يا كلونها رطباً . قلت : هذا هو الحديث الذي أشار إليه الشارح ، لكنه قال السبكي : هذا الحديث لم يذكر الشافعي

(١) قلت : استثنى الشارع العرية من الرويات ، وقد اشترط بعض العلماء لها شروطاً : أولاً أن تكون بخرصها تمرأ . ثانياً أن لا يجد ذهباً ولا فضة . ثالثاً أن لا تتجاوز خمسة أوسق . رابعاً أن يكون محتاجاً إلى أكل الرطب

ولا نقد في أيديهم يبتاعون به رطباً ويأكلونه مع الناس ، وعندما فضول قوتهم من التمر ، فرخص لهم أن يبتاعوا العرايا بخرصها من التمر ،

• • •

٢٦١ - الحديث الثالث ^(١) : عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله

ﷺ « رَخَّصَ فِي بَيْعِ الْعَرَايَا فِي خَمْسَةِ أَوْسُقٍ أَوْ دُونَ خَمْسَةِ أَوْسُقٍ ،

أما تجوز بيع العرايا فقد تقدم . وأما حديث أبي هريرة فإنه زاد فيه بيان مقدار ما تجوز فيه الرخصة ، وهو ما دون الخمسة أوسق . ولم يختلف قول الشافعي في أنه لا يجوز فيما زاد على خمسة أوسق ، وأنه يجوز فيما دونها . وفي خمسة الأوسق قولان ^(٢) . والقدر الجائز : إنما يعتبر بالصفقة ، إن كانت واحدة اعتبرنا ما زاد على الخمسة فمنعناه ، وما دونها فأجزناه . أما لو كانت صفقات متعددة فلا منع . ولو باع في صفقة واحدة من رجلين ما يكون لكل واحد منهما القدر الجائز جاز . ولو باع رجلان من واحد

إسناده ، ولم يجد البيهقي في المعرفة له إسناداً . قال : وعلى تقدير صحته فليس فيه حجة للتقييد بالفقير ، لأنه لم يقع في كلام الشارع ، وإنما ذكر في القصة فلا يتم الاستدلال مع إطلاق الأحاديث المنصوصة عن الشارع

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب العرايا

(٢) قوله « وفي الخمسة الأوسق قولان ، أقول : للشافعي . وفي فتح الباري أن

الجواز عند الشافعية فيما دون الخمسة ولا يجوز في الخمسة ، وهو قول الحنابلة وأهل الظاهر ، فأخذ المنع أن الأصل التحريم ، وبيع العرايا رخصة فيؤخذ بما تحقق فيه الجواز ويلغى فيما وقع فيه الشك

(٣) قوله « ولو باع رجلان من واحد ، أقول : أى القدر الجائز بأن يشتري

من أحدهما بأربعة أوسق ومن الآخر بمثله فإنه جائز . وقوله لأن تعدد الصفقة بتعدد البائع كما في الصورة الثانية أظهر من تعددها بتعدد المشتري كما في الصورة الأولى ، أى وقد جازت الأولى فالثانية بالأولى

فكذلك الحكم في أصح الوجهين ، لأن تعدد الصفقة بتعدد البائع ، أظهر من تعددها بتعدد المشتري^(١)

وفيه وجه آخر ، أنه لا تجوز الزيادة على خمسة أوسق في هذه الصورة^(٢) ، فظراً إلى مشتري الرطب . لأنه محل الرخصة الخارجة عن قياس الربويات . فلا ينبغي أن يدخل في ملكه فوق القدر المجرى ذفوة واحدة

واعلم أن الظاهر من الحديث : أن يحمل على صفقة واحدة من غير نظر إلى تعدد بائع ومشتري ، جرياً على العادة والغالب

• • •

٢٦٢ - الحديث الثالث^(٣) : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن

(١) قوله : لأن تعدد الصفقة بتعدد البائع . أظهر من تعددها بتعدد المشتري ، أقول : صورة تعدد البائع كأن يقول زيد وعمرو لخالد بعذك ذا بكذا ، فإن قبل بيعهما نصيبهما جملة صح قطعاً ، وإن قبل نصيب أحدهما واقتصر عليه^(١) صح في الأصح^(٢) . وصورة تعدد المشتري أن يقول خالد لهما : بعتكما هذا بكذا ، فتعدد الصفقة فلا يصح قياساً على تعدد البائع ببيع ، فالصورة الثانية إنما أقاسوها على الأولى لأن التعدد فيها أظهر كما قاله المحقق

(٢) قوله : في هذه الصورة ، أقول : وهي حيث باع رجلان من واحد ، وذلك لأنه دخل في ملك المشتري الرطب الذي هو محل الرخصة فوق المجرى وهي ما دون الخمسة ، وذلك بأن يفرض أنه شري من زيد بأربعة أوسق ومن عمرو بأربعة فدخل في ملكه ثمانية أوسق

(٣) (الحديث الثالث) أقول هذا ما أشار إليه المصنف في الترجمة بقوله

(١) قلت : ولتعدد البائع صورة أخرى قد تكون المقصودة في المنع ، وهي أن يبيع شخص لآخر رطباً بخرصة ثمراً ثم يبيعه الثاني لثالث ، فهنا تعدد بائع الرطب فلا يصح البيع الأخير

(٢) هذا إذا لم يزد نصيب كل واحد عن خمسة أوسق

رسول الله ﷺ قال « من باع نخلاً قد أبرت ^(١) فثمرها للبائع ، إلا أن يشترط المبتاع » ^(٢)

وللمسلم ^(٣) « ومن ابتاع عبداً فماله الذي باعه » إلا أن يشترط المبتاع ،

يقال : أبرت النخلة آبرها . وقد يقال بالتشديد . ود التأبير ، هو التلقيح . وهو أن يشقّق أكمة إناث النخل ، ويذرّ طلوع الذكر فيها ، ولا يُلقح جميع النخيل ، بل يُؤبّر البعض ويشقّق الباقي بانبثاق ربح الفحول إليه الذي يحصل منه تشقّق الطلع . وإذا باع الشجرة بعد التأبير فالثمره للبائع في صورة الإطلاق ^(٤)

« وغير ذلك ، فان هذا فيمن باع نخلاً مؤبرة

(١) قوله « أبرت » ، أقول : بضم الهمزة وكسر الموحدة مخففاً على المشهور ،

ومشدداً والراء مفتوحة ، يقال : أبرت النخل آبره أبراً بوزن أكلت الشيء آكله أكلاً في الخفف ، وفي المشدد أبرته . أو بره تأبراً بوزن علمته أعلمه تعلماً

(٢) قال « إلا أن يشترط المبتاع » ، أقول : المراد به المشتري بقريضة الإشارة إلى البائع بقوله « من ابتاع » ،

(٣) قال « وللمسلم الخ » ، أقول : كذا فعل في عمدة الكبرى ، وهو صريح في أنها من أفراد مسام ، وليس كذلك بل قد أخرجها البخاري أيضاً في « باب الرجل يكون له ثمر أو شرب في حائط أو نخل » ، ولفظه « من ابتاع نخلاً بعد أن تؤبر فثمرتها للبائع إلا أن يشترط المبتاع » ، ومن باع عبداً وله مال فماله الذي ابتاعه إلا أن يشترط المبتاع ، انتهى . والذي أوقع المصنف في ذلك عدم ذكر البخاري له في باب البيع واقتصاره على القطعة الأولى ، وليس كذلك فقد أخرجه في غير مظته ، ولذا تسبه الحافظ المنذرى في مختصر السنن والضياء في أحكامه إلى البخاري

(٤) قوله « على الإطلاق » ، أقول : أى إطلاق المبتاع عن اشتراط الثمرة ، بخلاف ما إذا اشترطها أحدهما فالشرط متبع . وقد استدل بمنطوقه على أن من باع نخلاً وعليها

وقيل : إن بعضهم خالف في هذا ^(١) ، وقال تبقى الثمار للبائع ، أبرت أو لم تؤبر .
وأما إذا اشترطها للبائع أو للمشتري فالشرط متبع

وقوله : من باع نخلا قد أبرت ، حقيقة اعتبار التأبير في المبيع حقيقة بنفسه .
وقد أجرى تأبير البعض مجرى تأبير الجميع إذا كان في بستان واحد ، واتحد النوع ،
وباعها صفقة واحدة . ومجعل ذلك كالنخلة الواحدة ^(٢) . وإن اختلف النوع ففيه
وجهان لأصحاب الشافعي . وقيل : إن الأصح أن الكل يبقى للبائع ^(٣) ، كما لو اتحد
النوع ، دفعا لضرر اختلاف الأيدي وسوء المشاركة

ثمرة مؤبرة لم تدخل الثمرة في البيع بل تستمر على ملك البائع ، وبمفهومه على أنها إذا
كانت غير مؤبرة على أنها تدخل البيع وتكون للمشتري وبذلك قال جمهور العلماء ^(١)

(١) قوله : وقيل إن بعضهم خالف في هذا ، أقول : نسب الخلاف في فتح
البارى إلى الأوزاعي وأبي حنيفة فقال : يكون للبائع قبل التأبير وبعده ، وعكس ابن
أبي ليلى فقال : يكون للمشتري مطلقاً . والحاصل أنه يستفاد من منطوقه حكيان :
أحدهما بمفهوم الشرط ، والثاني بمفهوم الاستثناء

(٢) قوله : كالنخلة الواحدة ، أقول : فانهم قالوا - أعنى الشافعية - إنها تكون
للبائع قولاً واحداً

(٣) قوله : إن الكل يبقى للبائع ، أقول : ونص أحمد أن الذي يؤبر للبائع
والذي لم يؤبر للمشتري ، وجعل المالكية الحكم للأغلب

فوائد : الأولى : الحكم مختص باناث النخل لأنها التي تؤبر لا بذكورها فانه للبائع
نظراً إلى المعنى ، ومن الشافعية من أخذ بظاهر التأبير فلم يفرق بين ذكر وأنثى . الثانية :
يستفاد من الحديث أن الشرط الذي لا ينافي مقتضى العقد لا يفسد البيع فلا يدخل
في النهي عن بيع وشرط . الثالثة : احتج الطحاوى بحديث الباب على جواز بيع الثمرة
قبل بدو صلاحها . وتعقبه اليبهقي وغيره بأنه يستدل بالشئ على غير ما ورد فيه حتى إذا

وقد يؤخذ من الحديث أنه إذا باع ما لم يؤبر مفرداً بالعقد بعد تأيير غيره من البستان أنه يكون للمشتري . لأنه ليس في المبيع شيء مؤبر . فيقتضى مفهوم الحديث أنها ليست للبائع . وهذا أصح وجهى الشافعية . وكأنه إنما يعتبر عدم التأيير إذا بيع مع المؤبر ، فيجمل تبعاً . وفي هذه الصورة ليس هنا في المبيع شيء مؤبر ، فيجمل غيره تبعاً له .

وأدخل من هذه الصورة في الحديث : ما إذا كان التأيير وعدمه في بستانين مختلفين . والأصح هنا أن كل واحد منهما ينفرد بحكمه . أما أولاً فلظاهر الحديث . وأما ثانياً فلأن لاختلاف البقاع تأثيراً في التأيير . ولأن في البستان الواحد يلزم ضرر اختلاف الأيدي وسوء المشاركة .

وقوله « ومن ابتاع عبداً فله للذى باعه ، إلا أن يشترط المبتاع ، يستدل به المالكية على أن العبد يملك ، لإضافة المال إليه باللام ، وهذه ظاهرة في الملك ^(١) »

جاء ما ورد فيه استدلال غيره عليه كذلك ، فيستدل بجواز بيع الثمرة قبل بدو صلاحها بحديث التأيير ولا يعمل بحديث التأيير انتهى . وتعبه العيني في شرحه عمدة القارى على البخارى فقال ذهل البيهقي عن الدلالات الأربع للنص : وهى عبارة النص وإشارته ودلالته واقتضاؤه وهذه يكون الاستدلال بالنصوص . والطحاوى ماترك العمل بالحديث ، غاية ما في الباب أنه استدل لما ذهب إليه بإشارة النص والخصم استدل بمبارته وهما سواء في إيجاب الحكم ، ولم يوافق الخصم بمبارته لأن عبارته تعليق الحكم بالأبارة للتنبيه على ما لم يؤبر أو لغير ذلك ، فافهم فإن فيه دقة عظيمة لا يفهمها إلا من له يد في وجوه الاستدلالات بالنصوص انتهى . وقد جمع بين حديث النهى عن بيع الثمرة حتى يبدو صلاحها وحديث الباب بأن الثمرة في بيع النخل تابعة للنخل ، وفي حديث النهى مستقلة ، وهذا واضح جداً .

(١) قوله « وهى ظاهرة في الملك ، أقول : أى اللام سواء كانت لفظاً أو تقديراً . وقد يقال إن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا أن يشترطه المبتاع ، دليل أنه ملك لسيده ، إذ لو كان ملكاً للعبد لما جاز للسيد أن يعاوض عن مال العبد ببيعه

٢٦٣ — الحديث الرابع ^(١) : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ قال « مَنْ ابْتَاعَ طَعَاماً فَلَا يَدُهُ حَتَّى يَسْتَوْفِيَهُ ،
وفي لفظ « حَتَّى يَقْبِضَهُ » ^(٢) ،

وعن ابن عباس مثله

هذا نص في منع بيع الطعام قبل أن يستوفي . ومالك خصص الحكم به إذا كان فيه حق التوفية على ما دل عليه الحديث ^(٣) . ولا يختص ذلك عند الشافعي بالطعام ،

تبعاً له ، ولا أن يشترطه ، وما ذاك إلا أنه ملك . والمسألة مبسطة في غير هذا في رسالة كتبناها

(١) (الحديث الرابع) من أحاديث باب العرايا وغيرها ، وهذا من غيرها
(٢) قال « وفي لفظ حتى يقبضه » أقول : قال البخاري بعد سياقه اللفظ الأول : زاد إسماعيل بن أبي أويس راوى الحديث حتى يقبضه . قال شارحه : يريد الزيادة في المعنى ، لأن قوله « حتى يقبضه » زيادة في المعنى على قوله « حتى يستوفيه » لأنه قد يستوفيه بالكيل يكيله البائع ولا يقبضه المشتري بل يحبسه عنده لينقده الثمن مثلاً ، وبهذا يندفع ما قاله بعض شراح البخاري : ليس في هذه الرواية زيادة

(٣) قوله « إذا كان فيه حق التوفية على ما دل عليه الحديث » أقول : أى قوله « حتى يستوفيه » ، وظاهر هذا أن مالكا يقول بجواز يده بعد الاستيفاء قبل قبضه ، ولكنه عمل بأحد لفظي الحديث ، والأولى أنه يعمل بهما فلا يبيعه حتى يستوفيه ويقبضه ، واختار ابن المنذر مذهب مالك ، واحتج بالاتفاق على أن من اشترى عبداً فأعتقه قبل قبضه أن عتقه جائز ^(١) فالبيع كذلك ، وأجيب عنه بالفرق ، فإن الشارع

(١) قلت : قد اتفق كثير من العلماء على أن المتقوم يصح التصرف فيه قبل قبضه كالبدن والدار ، وأما المكبل والموزون فلا يصح التصرف فيه قبل قبضه لحديث حكيم بن حزام وفيه « لا تبعه حتى تستوفيه » ، وفي لفظ « حتى تقبضه » ،

بل جميع المبيعات لا يجوز بيعها قبل قبضها^(١) عنده ، سواء كانت عقاراً أو غيره^(٢) .
وأبو حنيفة يميز بين بيع العقار قبل القبض ويمنع غيره

وهذا الحديث يقتضى أمرين : أحدهما أن تكون صورة المنع فيما إذا كان الطعام مملوكاً بجهة البيع^(٣) . والثاني أن يكون المنوع هو البيع قبل القبض
أما الأول : فقد أخرج عنه ما إذا كان مملوكاً بجهة الهبة أو الصدقة مثلاً

وأما الثاني : فقد تكلم أصحاب الشافعى فى جواز النصرف بعقود غير البيع .
منها : العتق قبل القبض . والأصح : أنه ينفذ ، إذا لم يكن للبائع حق الحبس^(٤) ، بأن

مشورق إلى العتق فيقع بما لا يقع به عقد البيع ، بل هزله جد ويسرى ونحو ذلك
(١) قوله ، لا يجوز بيعها قبل قبضها ، أقول : وقد قال ابن عباس بعد روايته
لحديث الكتاب التى أشار إليها المصنف ، ولا أحسب كل شئ إلا مثله ، أى مثل
اطعام ، ودل لحسابه ما أخرجه أبو داود من حديث زيد بن ثابت « نهى رسول الله
صلى الله عليه وآله وسلم أن تباع السلع حيث يتباع السلع حتى يحوزها التجار إلى
رحالهم ، وصححه ابن حبان

(٢) قوله ، سواء كانت عقاراً أو غيره ، أقول : للشافعى فى القبض تفصيل : فما
يتناول باليد كالدرهم والدنانير والثياب فقبضه بالتناول ، وما لا ينقل كالعقار والنثر
على الأشجار فقبضه بالتخلية ، وما ينقل فى العادة كالأخشاب والحبوب والحيوان فقبضه
بالنقل إلى مكان لا اختصاص للبائع فيه . واعلم أنه اختار عثمان البنى خلاف كلام
الشافعى ، فأجاز بيع كل شئ قبل قبضه ، قال القرطبي : هذه الأحاديث حجة عليه

(٣) قوله ، بجهة البيع ، أقول : لأنه الذى ورد له النص ، وأجاز أحمد البيع
قبل القبض بما ليس بمكيل ولا معدود ولا موزون ولا مذروع . ثم اعلم أنه جعل
الرافى وغيره هذا الحكم تعدياً ، وقد تكلف له عللاً غير ناهضة

(٤) قوله ، إذا لم يكن للبائع حق الحبس ، أقول : أحد الأقوال أنه ينفذ
وإن كان للبائع حق الحبس لقوة العتق ، ولذلك نقل ابن المنذر فيه الإجماع وهذا هو

أدى المشتري الثمن، أو كان مؤجلاً. فإن كان له حق الحبس، فقليل: هو كعتق
الراهن. وقيل: لا. والصحيح: أنه لا فرق

وكذا اختلفوا في الهبة والرهن قبل القبض. والأصح عند أصحاب الشافعي:
المنع^(١). وكذلك في الزوج^(٢) خلاف. والأصح عند أصحاب الشافعي خلافه.
ولا يجوز عندهم التولية والشركة^(٣). وأجازهما مالك^(٤) مع الإقالة. ولا شك أن

الذي سيجمله الشارح الصحيح، والثاني لا يصح لأنه إزالة ملك كالبيع، والثالث إذا
لم يكن له حق الحبس

(١) قوله: المنع، أقول: في المنهاج: والإجارة والهبة والرهن كالبيع، قال
شارحه: هذا تفريع على ضعف الملك، والثاني يصح بناء على أن العلة توالى الضمان
وصححه الغزالي. قلت: أما الهبة بخصوصها فقد ورد فيها حديث أخرجه البخاري عن
ابن عمر: كنا مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم وكنت على بكر صعب لعمر، فكان
يغلبنى فيتقدم أمام القوم فيزجره عمر ويرده، فيتقدم فيزجره عمر ويرده، فقال النبي
صلى الله عليه وآله وسلم لعمر: بعنيه. فقال: هو لك يا رسول الله، قال: بعنيه،
فباعه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم:
هو لك يا عبد الله بن عمر فاصنع به ما شئت، وترجم له البيهقي باب هبة المبيع ممن
هو في يده قبل قبضه من بائعه، فذكره

(٢) قوله: وكذلك في الزوج، أقول: بأن شراء الأمة زوجها قبل قبضها
منهم من جعلها كالعتق، والوقف كالعتق

(٣) قوله: ولا يجوز عندهم التولية والشركة، أقول: يقال ولي الرجل البيع
ولاية وتولية إذا قام فيه مقام المشتري، والاشراك مصدر أشركه أى جعله شريكاً

(٤) قوله: وأجازهما مالك، أقول: واستدل بحديث أخرجه أبو داود
مرسلاً أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال: لا بأس بالشركة في الطعام قبل أن يستوفى،
وهو من مرسلات سعيد بن المسيب، وقياس الشافعي قبوله، فيخص به عموم النهي
عن بيع ما لم يقبض

الشركة والتولية بيع ، فدخلان تحت الحديث . وفي كون الإقالة بيعاً خلاف ، فمن لا يراها بيعاً لا يدرجها تحت الحديث . وإنما استثنى ذلك مالك على خلاف القياس . وقد ذكر أصحابه فيها حديثاً يقتضى الرخصة ^(١) . والله أعلم

٢٦٤ — الحديث الخامس : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما أنه سمع

رسول الله ﷺ يقول عام الفتح : **إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ** ^(٢) **بَيْعَ الْخَمْرِ وَالْمَيْتَةِ وَالْخِنْزِيرِ وَالْأَصْنَامِ** . فقيل : يا رسول الله ، أَرَأَيْتَ شَعُومَ الْمَيْتَةِ ؟ فَإِنَّهُ يُطْلَى بِهَا الشُّفْنُ ، وَيُذَنُّ بِهَا الْجُلُودُ ، وَيَسْتَصْبَحُ بِهَا النَّاسُ ^(٣) . فقال : لا ، هو حَرَامٌ . ثم قال رسول الله ﷺ عند ذلك : **قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ ، إِنَّ اللَّهَ لَمَّا حَرَّمَ**

(١) قوله : حديثاً يقتضى الرخصة ، أقول : هو المرسل الذى قدمناه قريباً

(٢) (الحديث الخامس) قال : حَرَّمَ ، أقول : هكذا فى الصحيحين بإسناد الفعل إلى ضمير الواحد ، وكان الأصل : حرماً ، قال القرطبي : إنه صلى الله عليه وآله وسلم تأدب فلم يجمع بينه وبين ضمير اسم الله تعالى فى ضمير الاثنين ، لأنه من نوعى ما رده على الخطيب الذى قال : **إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ** ، وليس فيه ذكر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفى رواية ابن مردويه : **إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ حَرَّمَ** ، وقد صح حديث أنس : **إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَانَا نَحْمُ ، وَالتَّحْقِيقُ جَوَانِ الْإِفْرَادِ فِي مِثْلِ هَذَا ، وَوَجْهُ الْإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ أَمْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نَائِيٌّ عَنْ أَمْرِ اللَّهِ ، وَهُوَ نَحْوُ قَوْلِهِ (وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُ) وَالمُخْتَارُ فِي مِثْلِ هَذَا أَنَّ الْجُمْلَةَ الْأُولَى حُذِفَتْ لِدَلَالَةِ الثَّانِيَةِ عَلَيْهَا وَالتَّقْدِيرُ : وَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُ ، وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يَرْضَوْهُ ، وَقِيلَ إِنَّهُ خَبَرٌ عَنْهُمَا مَعاً لِأَنَّ أَمْرَ الرَّسُولِ تَابِعٌ لِأَمْرِ اللَّهِ**

(٣) قوله : ويستصبح بها الناس ، أقول : فالتقدير أى فهل يحل بيعها لما ذكر

من المنافع ؟ فإنها مقتضية لصحة البيع

عليهم شحومها ، جملوه ثم باعوه ، فأكلوا ثمنه ،
قال « جملوه ، أذابوه »^(١)

أخذ من تحريم بيع الخمر والميتة : نجاستهما ^(٢) ، لأن الانتفاع بهما لم يعدم . فانه
قد ينتفع بالخمر في أمور ، وينتفع بالميتة في إطعام الجوارح
وأما بيع الأصنام فلعدم الانتفاع بها على صورتها ، وعدم الانتفاع بمنع صحة
البيع . وقد يكون منع بيعها مبالغة في التنفير عنها

وأما قولهم « رأيت شحوم الميتة ، الخ فقد استدل به على منع الاستصباح بها ،
وإطلاء السفن بقوله عليه السلام لما سئل عن ذلك ، قال ، لا . هو حرام »^(٣) ، وفي هذا
الاستدلال إجمال لأن لفظ الحديث ليس فيه تصريح . فانه يحتمل أن النبي ﷺ لما
ذكر تحريم بيع الميتة قالوا له « رأيت شحوم الميتة . فانه تطل بها السفن ، الخ قصداً
منهم لأن هذه المنافع تقتضى جواز البيع . فقال النبي ﷺ « لا . هو حرام ، ويعود
الضمير في قوله « هو ، على البيع . كأنه أعاد تحريم البيع بعدما بين له أن فيه منفعة ،
إهداراً لتلك المصالح والمنافع التي ذكرت

وقوله عليه السلام « قاتل الله اليهود ، الخ تنبيه على تعليل تحريم بيع هذه الأشياء .
فان العلة بتحريمها »^(٤) . فانه وبوجه اللوم على اليهود في تحريم أكل الثمن بتحريم أكل

(١) قوله « أذابوه ، أقول : يقال جملوها بفتح الجيم والميم

(٢) قوله « نجاستهما ، أقول : يريد أن الشارع لا يحرم بيع شيء إلا لأحد أمرين :
إما عدم الانتفاع به فيكون شراؤه إضاعة للمال وهي محرمة ، أو نجاسته . والاول في
الميتة والخمر موجود فتعين الثاني ، وفي الأصنام يتعين الثاني إذ هي أعيان طاهرة

(٣) قوله « فقال لا هو حرام ، أقول : أى الانتفاع الذى ذكره السائل ، وبهذا
فسره جماعة من العلماء ، وقيل الضمير للبيع المذكور أولاً ، وبه فسره الشافعى
ومن تبعه

(٤) قوله « فان العلة بتحريمها ، لا النجاسة ولا عدم الانتفاع ، إلا أن الانتفاع

الشحوم . استدل المالكية بهذا على تحريم الذرائع ، من حيث إن اليهود توجه عليهم اللوم بتحريم أكل الثمن ، من جهة تحريم أكل الأصل . وأكل الثمن ليس هو أكل الأصل بعينه . لكنه لما كان نسبياً إلى أكل الأصل بطريق المعنى استحقوا اللوم به

باب السلم^(١)

٢٦٥ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال

« قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمَدِينَةَ ، وَهُمْ يُسْلِفُونَ فِي الثَّمَارِ : السَّنَةَ وَالسَّنَتَيْنِ وَالثَّلَاثَ . فَقَالَ : مَنْ أَسْلَفَ فِي شَيْءٍ فَلْيُسْلِفْ فِي كَيْلٍ مَعْلُومٍ ، وَوَزْنٍ مَعْلُومٍ ، إِلَى أَجَلٍ مَعْلُومٍ .

فيه دليل على جواز السِّلَم في الجملة . وهو متفق عليه ————— ٤ .

يعمل بأحد الأمرين . إلا أنه استدل الخطابي على جواز الاتفاع باجماعهم على أن من مات له دابة ساغ له إطعامها لكلاب الصيد ، فكذلك يجوز دهن السفينة بشحم الميتة ولا فرق ، فعلى قوله يتعين عود الضمير إلى البيع ، وهو الذى اختاره الشافعى وأجاز هو وأصحابه الاتفاع بشحوم الميتة فى طلاء السفن والاستصباح بها وغير ذلك مما ليس بأكل ولا فى بدن الآدمى ، وبهذا قال عطاء بن أبى رباح وابن جرير الطبرى ، وقال الجمهور : لا يجوز الاتفاع به فى شىء أصلاً لعموم النهى من الاتفاع بالميتة ، إلا ما خص وهو الجلد المدبوغ ، قاله فى شرح مسلم

(١) (باب السلم) أقول : بفتحين وهو السلف لفظاً ومعنى ، وذكر الماوردى أن السلف لغة أهل العراق ، والسلم لغة أهل الحجاز ، وقيل السلف تقديم رأس المال والسلم تسليمه فى المجلس ، وحقيقة السلم شرعاً بيع موصوف فى الذمة . واتفق العلماء على مشروعيته إلا ما حكى عن ابن المسيب ، والأصل فيه قوله تعالى ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ قال ابن عباس : نزلت فى السلم

لا خلاف فيه بين الأئمة^(١) . وفيه دليل على جواز السلم إلى السنة والسنتين . واستدل به على جواز السلم فيما ينقطع في أثناء المدة ، إذا كان موجوداً عند المحل ، فانه إذا أسلم في الثمرة السنة والسنتين فلا محالة ينقطع في أثناء المدة إذا حملت الثمرة على الرطب ، وقوله عليه السلام « من أسلف فليسلف في كيل معلوم ، أى إذا كان المسلم فيه مكبلاً . وقوله « ووزن معلوم ، أى إذا كان موزوناً . والواو هنا بمعنى « أو »^(٢) ، فانالوا أخذناها على ظاهرها - من معنى الجمع - لزم أن يجمع في الشيء الواحد بين المسلم فيه كيلاً ووزناً . وذلك يفضى إلى عزة الوجود^(٣) . وهو مانع من صحة السلم . فتعين أن يحمل على ما ذكرناه من التفصيل ، وأن المعنى السلم بالكيل في المكيل ، وبالوزن في الموزون

(١) قوله « لا خلاف فيه بين الأئمة ، أقول : قال الشافعى : وأجمعت الأئمة على جواز السلم فيما علمت ، وحكى عن سعيد بن المسيب أنه أبطله ، وهو محجوج بالكتاب والسنة والإجماع^(١) والقياس ، فان الحاجة قد تدعو إلى ذلك ، فنجوز للضرورة

(٢) قوله « والواو هنا بمعنى أو ، أقول : قال ابن حجر : إن الأصح للشافعية أن يسلم فيما يوزن بالمكيل وفيما يكال بالوزن . قلت : ولفظ المنهاج : ويصح في المكيل وزناً وعكسيه ، قال شارحه : لأن المقصود معرفة المقدار ، بخلاف الرويات فان الغالب عليها التعبد ، كذا أطلق هذا الحكم جماعة ، وحمله الإمام على ما يعد المكيل في مثله ضابطاً ، فلو أسلم في ثياب الملك والعبيد كيلاً لم يصح

(٣) قوله « إلى عزة الوجود ، أقول : قال في المنهاج : ولو أسلم في صاع حنطة على أن وزنها كذا لم يصح لأنه يورث عزة الوجود ، وكذا الثياب بالذرع والوزن ، أما في الخشب فيصح لأنه إذا زاد أمكن نخته . وذكر أمثلة لما يعز وجوده

(١) قلت : أما الكتاب فقوله تعالى ﴿ إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ﴾ الآية . وأما السنة فقوله ﷺ « من أسلف في شيء فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم إلى أجل معلوم ، وأما الإجماع فقد اتفق الأئمة الأربعة وأتباعهم على جوازه

وأما قوله عليه السلام : إلى أجل معلوم ، فقد استدل به من منع السلم الحال ، وهو مذهب مالك وأبي حنيفة ، وهذا يوجّه الأمر في قوله : فليسلف ، إلى الأجل والعلم معاً . والذين أجازوا الحال ^(١) وجهوا الأمر إلى العلم فقط . ويكون التقدير : إن أسلم إلى أجل فليسلم إلى أجل معلوم لا إلى أجل مجهول ^(٢) . كما أشرنا إليه في الكيل والوزن . والله أعلم

ولما لا يعز وبنى جزى الأمرين فيما لا يعز ، وشرط في بعضها الجمع بينهما فانه قال : ويجمع في اللبن ^(٣) بين العد والوزن فيقول : كذا وكذا لبنة كل لبنة وزنها كذا ، لأنه يضرب باختيار ولا يورث عزة الوجود

(١) قوله : والذين أجازوا ، أقول : أى السلم الحال وهم الشافعية ، ففي المنهاج أنه يصح حالاً ومؤجلاً ، قالوا : لأنه إذ جاز مؤجلاً فليجر حالاً بالأولى لبعده عن الفرر

(٢) قوله : لا إلى أجل مجهول ، أقول : يبقى السلم في الحال غير منهي عنه بمفهوم ولا منطوق . وقالوا أيضاً : المراد من قوله : إلى أجل معلوم ، إن كان مؤجلاً كما قالوا في كيل معلوم إن كان مكبلاً ، فإن قلت : وما فائدة السلم في الحال ؟ فإن البيع يعني عنه . قلت : قالوا فائدة العدول عن البيع إلى السلم الحال أن المبيع ربما يكون حاضراً ، فلو باعه منه كان بيع غائب ، فيعدل إلى السلم ، ويصف المال بصفاته فيكون العقد صحيحاً لازماً ^(٤)

(١) قلت : اللبن بفتح اللام وكسر الباء جمع لبنة هو الأجور والطوب وغيرهما مما يبنى به ، وعند كثير من الفقهاء لا يصح به ولو كان معدوداً لأن صفاته لا تنضبط فهو يكبر ويصغر كالرمان والبيض

(٢) قلت : اشتراط الأجل في السلم من مقاصد الشريعة ، وذلك أن المسلم إليه يأخذ رأس مال السلم ويتنفع به مدة الأجل ، ثم يرد السلم إن وجد أو رأس المال إذا لم يوجد . أما إذا عقد السلم حاضراً خلا من الفائدة التي وضع السلم من أجلها ويعني عنه البيع

باب الشروط في البيع^(١)

٢٦٦ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها قالت : « جاءني بريرة^(٢) فقالت : كاتبتُ أهلي على تسعِ أواق ، في كلِّ عامٍ أوقيةً ، فأعيني . فقلت : إن أحبَّ أهلِكَ أن أعدّها لهم^(٣) ، وولأوكِ لي فَعَلْتُ . فذهبتْ بريرةُ إلى أهلها^(٤) ، فقالت لهم : فأبوا عليها . فجاءت من عندهم ورسولُ الله ﷺ جالسٌ . فقالت : إني عرضتُ ذلكَ على أهلي ، فأبوا إلا أن يكونَ لهم الولاء . فأخبرتْ عائشة النبي ﷺ . فقال : خذوها ، واشترطي لهم الولاء . فإنما الولاء لمن أعتق . ففعلت عائشة . ثم قام رسولُ الله ﷺ في الناس ، فحمد الله وأثنى عليه . ثم قال : أما بعد . فإيا بال رجالٍ يشترطون شروطاً ليست في كتابِ الله ؟ كلُّ شرطٍ ليس في كتابِ الله فهو باطلٌ ، وإن

(١) (باب الشروط في البيع) أقول : الشروط جمع شرط بفتح أوله وسكون الراء ، وهو ما يستلزم نفيه نفي أمر آخر غير السبب

(٢) قال د بريرة ، أقول : بزنة فعيلة مشتقة من البرير وهو ثمر الاراك ، وليست بفعلة من البر لانه صلى الله عليه وآله وسلم غير من كان اسمها برة وقال « لا تزكو أنفسكم ، فلو كانت بريرة من البر لشاركها في ذلك ولغير صلى الله عليه وآله وسلم اسمها

(٣) قال د فان أحبوا أن أعدّها لهم ، أقول : أى وأعتقك كما دلت الروايات غير هذه

(٤) قال د إلى أهلها ، أقول : المراد بالاهل هنا السادة

كَانَ مِائَةَ شَرْطٍ ^(١) . قَضَاهُ اللَّهُ أَحَقَّ . وَشَرَطُ اللَّهِ أَوْثَقُ . وَإِنَّمَا الْوَلَاءُ
لِمَنْ أَعْتَقَ ،

قد أكثر الناس من الكلام على هذا الحديث . وأفردوا التصنيف في الكلام
عليه ^(٢) ، وما يتعلق بفوائده : وبلغوا بها عدداً كثيراً . ونذكر من ذلك عيوفاً إن
شاء الله تعالى . والكلام عليه من وجوه :

أحدها : كاتبت ، فاعلت من الكتابة . وهو العقد المشهور بين السيد وعبده .
فأما أن يكون مأخوذاً من كتابة الخط ، لما أنه يصحب هذا العقد الكتابة له فيما بين
السيد وعبده ، وإما أن يكون مأخوذاً من معنى الإلزام ^(٣) . كما في قوله تعالى ﴿ النساء

(١) قال : مائة شرط ، أقول : أي مائة مرة تأكيداً لشرط واحد فانه باطل ،
لا أن المراد مائة شرط متنوعة ، إذ قوله صلى الله عليه وآله وسلم : من اشترط
شرطاً ، دال على بطلان جميع الشروط فلا حاجة إلى تقييدها بالمائة ، ولانه قد ورد في
الرواية الاخرى : وإن شرط مائة مرة ، أي أكدوا شرطاً واحداً ، فلذا حلت
الرواية الاولى على التأكيد لتوافق هذه

(٢) قوله : وأفردوا التصنيف في الكلام عليه ، أقول : قال النووي : إنه
صنف فيه ابن خزيمة وابن جرير تصنيفين كبيرين أكثرا فيه من استنباط الفوائد ،
قال الحافظ ابن حجر : وقد أبلغ بعض المتأخرين الفوائد من حديث بريرة إلى أربع مائة
فائدة أكثرها مستبعد بتكلف ، كما وقع نظير ذلك للذي صنف في الكلام على حديث
الحجامع في شهر رمضان فبلغ ألف فائدة وفائدة . وعرفوا الكتابة بأنها تعليق عتق
بصفة على معاوضة مخصوصة ، والكتابة خارجة عن القياس عند من يقول إن
العبد لا يملك

(٣) قوله : فأما أن تكون مأخوذة من كتابة العقد ، أقول ذكر الوجهين
الراغب وقال : إن الكتابة بفتح الكاف وكسرهما كالعقاة . واعلم أنه قال الرويانى :
إن الكتابة إسلامية ولم تكن تعرف في الجاهلية . وقال ابن التين : كانت الكتابة

١٠٣ : كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً (١) كأن السيد ألزم نفسه عتق العبد عند الأداء ،
والعبد ألزم نفسه الأداء للبال الذي تكاتبا عليه

الثاني : اختلفوا في بيع المكاتب على ثلاثة مذاهب : المنع ^(١) . والجواز ^(٢) .
والفرق بين أن يشتري للعتق ^(٣) ، فيجوز ، أو للاستخدام فلا

فأما من أجاز بيعه فاستدل بهذا الحديث ، فانه ثبت أن بريرة كانت مكاتبة .
وأما من منع : فيحتاج إلى العذر عنه . فمن العذر عنه ما قيل : إنه يجوز بيعه عند العجز
عن الأداء ، أو الضعف عن الكسب . فقد يحمل الحديث على ذلك ^(٤)

متعارفة قبل الإسلام فأقرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وقال ابن خزيمة : قد
كانوا يكتبون في الجاهلية بالمدينة ، وأول من كتب في الإسلام سلمان ، وأول من
كاتب من النساء بريرة

(١) قوله « المنع » ، أقول : اختلفوا في بيع مالك المكاتب مكاتبه على ثلاثة
أقوال : فالمنع لأبي حنيفة والشافعي في أصح القولين وبعض المالكية ، ودليلهم أنه قد
عتق منه بقدر ما أدى ، لما رواه النسائي مرفوعاً : المكاتب يعتق منه بقدر ما أدى ،
ولكنه اختلف في وصله وإرساله

(٢) قوله « والجواز » ، أقول : وهو رأى الجمهور ، ودليلهم حديث بريرة فانها
بيعت بعد أن كانت ، وهو أقوى دلالة وأصح إسناداً ، ويقوى الجواز أن
الكتابة عتق بصفة فيجب أن لا يعتق إلا بعد أداء نجوم الكتابة كلها ، كما لو قال :
أنت حر إن دخلت الدار فلا يعتق إلا بعد دخولها

(٣) قوله « والفرق بين أن يشتري » ، أقول : لم أجد هذا التفصيل على هذه
الصورة ، وقد ذكره النووي في شرح مسلم ، وفي البخاري وشرحه أن المكاتب إذا
رضى بيعه ولو لم يعجز نفسه جاز ، وهو قول أحمد وربيعة والأوزاعي والليث ،
وظاهره أنه إن عجز نفسه جاز بيعه . وأنه إذا لم يرض لم يحز بيعه

(٤) قوله « فقد يحمل الحديث على ذلك » ، أقول : أى من منع من بيع المكاتب
يحمل حديث بريرة على أنها عجزت نفسها ، واستدلوا على تعجز نفسها باستعانتها

ومن الاعتذارات أن تكون عائشة اشترت الكتابة ، لا الرقبة ^(١) . وقد استدل على ذلك بقولها في بعض الروايات : « إن أحبوا أن أقضى عنك كتابتك ، فانه يشعر بأن المشتري : هو الكتابة ، لا الرقبة . ومن فرق بين شرائه للعتق وغيره فلا إشكال عنده . لأنه يقول : أنا أجيز بيعه للعتق ^(٢) . والحديث موافق لما أقول

الثالث : بيع العبد بشرط العتق ، اختلفوا فيه . وللشافعي قولان . أحدهما : أنه باطل ، كما لو باعته بشرط أن لا يبيعه ولا يهبه . وهو باطل . والثاني - وهو الصحيح - أن العقد صحيح لهذا الحديث ^(٣) . ومن منع من بيع العبد بشرط العتق ، فقد قيل : إنه يمنع كون عائشة مشتريه للرقبة . ويحمل على قضاء الكتابة عن بريرة ، أو على شراء الكتابة خاصة . والأول ضعيف ، يخالف للفظ الوارد في بعض الروايات ، وهو قوله عليه السلام : « ابتاعى ^(٤) » ، وأما الثاني ^(٥) : فانه محتاج فيه إلى

بعائشة على ذلك . وأجيب بأنه ليس في استعانتها ما يستلزم العجز ، قال ابن عبد البر : ليس في شيء من طرق حديث بريرة أنها عجزت عن أداء النجم ، ولا أخبرت أنه حل عليها شيء ، ولم يرد في شيء من طرقه استئصال النبي صلى الله عليه وسلم عن شيء من ذلك (١) قوله : « ومن الاعتذار أن تكون عائشة اشترت الكتابة لا الرقبة » أقول : هذا العذر قاله بعض المالكية ، وأجيب بأنه خلاف سياق الحديث ولفظه . ومن الاعتذار أن بريرة إنما فاوضت أهلها في كتابتها وافقت معهم على هذا القدر ولم يقع العقد بعد ، ولذلك بيعت . وأجيب بأنه خلاف سياق ظاهر الحديث أيضا

(٢) قوله : « أجيز بيعه للعتق » أقول : لأن الكتابة إعتاق

(٣) قوله : « صحيح لهذا الحديث » أقول : بخلاف البيع بشرط أن لا يبيعه لغيره

ولا يهبه . ودل الحديث على أن من الشروط ما لا يفسد البيع

(٤) قوله : « وهو قوله ابتاعى » أقول : فانه ظاهر أن المراد ابتاعى رقبته ،

بل لا يحمل إلا عليه ، وكيف يعبر صلى الله عليه وآله وسلم بابتاعى عن قضاء الكتابة عن بريرة ؟ هذا لا يفهمه اللفظ

(٥) قوله : « وأما الثاني » أقول : وهو أن الشراء للكتابة نفسها ، فيه أولا

أن يكون قد قيل بمنع البيع بشرط العتق ، مع جواز بيع الكتابة . وقد يكون ذهب إلى الجمع بين هذين ذاهب واحد معين . ولهذا يستمد من مسألة إحداث القول الثالث ^(١)

الرابع : إذا قلنا بصحة البيع بشرط العتق ، فهل يصح الشرط ، أو يفسد ؟ فيه قولان للشافعي . أحدهما أن الشرط يصح ، لأن النبي ﷺ لم ينكر إلا اشتراط الولاء . والعقد تضمن أمرين : اشتراط العتق ، واشتراط الولاء . ولم يقع الإنكار إلا للثاني . فيبقى الأول مُقررًا عليه ^(٢) ، ويؤخذ من لفظ الحديث ، فإن قوله « اشترطى لهم الولاء » ، من ضرورة اشتراط العتق ^(٣) . فيكون من لوازم اللفظ ، لا من مجرد التقرير . ومعنى صحة الشرط أنه يلزم الوفاء به . من جهة المشتري . فإن امتنع ، فهل يجبر عليه أم لا ؟ فيه اختلاف بين أصحاب الشافعي . وإذا قلنا لا يجبر ، أثبتنا الخيار للبائع ^(٤)

أنه لا يوافق لفظ ابتاعى ، فإن المعروف أن المتبادر منه في شراء الأعيان ، ولو فرض صحة بيع غيرها فما يقبدر عند الإطلاق إلا بيع الأعيان

(١) قوله « على مسألة إحداث القول الثالث » ، أقول : إشارة إلى ما ذكره الأصوليون أنه إذا اتفق السلف من الأمة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم إحداث قول ثالث أو لا ؟ المختار أنه يجوز إذا لم يرفع القوانين ، وهنا قد رفع القولين ، لأنه رفع القول بجواز بيع المكاتب ، والقول بجواز بيعه بشرط العتق

(٢) قوله « فيبقى الأول مقررًا عليه » ، أقول : فيكون ثبوته بالتقرير ، وهو أحد أقسام السنة

(٣) قوله « من ضرورة اشتراط العتق » ، أقول : فإن ثبوت الولاء فرع ثبوت العتق ، فيكون اشتراط العتق من لوازم اللفظ ، أى من لوازم قوله « اشترطى لهم الولاء » ، فانه لا ولأء إلا لمن أعتق ، فقد وقع صحة البيع بشرط العتق من دلالة التقرير ودلالة لازم اللفظ ، إلا أن يقال : إنه بعد إفادة اللفظ للازمة لا يلاحظ التقرير

(٤) قوله « أثبتنا الخيار للبائع » ، أقول : وذلك لأنه لم يبعه إلا بشرط العتق ، وإذا لم يقع الشرط ثبت له الخيار

الخامس : اشترط الولاء للبائع هل يفسد العقد ؟ فيه خلاف . وظاهر الحديث أنه لا يفسده ^(١) لما قال فيه « واشترطى لهم الولاء ، ولا يأذن النبي ﷺ في عقد باطل . وإذا قلنا إنه صحيح ، فهل يصح الشرط ؟ فيه اختلاف في مذهب الشافعي . والقول ببطلانه موافق لآلفاظ الحديث وسياقه ^(٢) ، وموافق للقياس أيضاً من وجه ، وهو أن القياس يقتضي أن الأثر يختص بمن صدر منه السبب ، والولاء من آثار العتق ، فيختص بمن صدر منه العتق . وهو المعتقد . وهذا التمسك والتوجيه في صحة البيع والشرط يتعلق بالكلام على معنى قوله « واشترطى لهم الولاء » ، وسيأتي

السادس : الكلام على الإشكال العظيم ^(٣) في هذا الحديث ، وهو أن يقال : كيف يأذن النبي ﷺ في البيع على شرط فاسد ؟ وكيف يأذن في البيع ، حتى يقع البيع على هذا الشرط فيدخل البائع عليه . ثم يبطل اشتراطه ؟

فاختلف الناس في الكلام على هذا الإشكال ، فمنهم من صعب عليه ، فأنكر هذه اللفظة . أعنى قوله « واشترطى لهم الولاء » ، وقد نقل ذلك عن يحيى بن أكرم .

(١) قوله « وظاهر الحديث لا يفسده » أقول : هذا مبنى على أن اللام في « لهم » على أصلها ، لا أنها بمعنى على ، ويأتي الكلام في ذلك

(٢) قوله « موافق لآلفاظ الحديث وسياقه » أقول : لأنه ما سبق إلا لإنكار ذلك ، وموافقته للقياس فقد أوضحها الشارح المحقق

(٣) قوله « على الإشكال العظيم » أقول : هو إشكال مشهور بين العلماء ، وقد ذكره القاضي عياض في الشفاء وأجاب عنه . والشارح ذكر إشكاله من وجهين : الأول كيف أذن في البيع على شرط فاسد ؟ فإن هذا الشرط يفسد البيع ، الثاني كيف يأذن حتى يقع البيع على هذا الشرط ويخضع البائع وشرطت له ما لا يصح ولا يحصل له فيدخل البائع عليه مغترأ به ثم يبطله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ ثم ذكر ستة أجوبة : الأول إنكار اللفظة التي منها نشأ الإشكال وهي قوله « واشترطى لهم الولاء » ، فإنه أنكرها يحيى بن أكرم وهو بمشاة فوقية

وبلغنى عن الشافعى قريب منه ^(١) . وأنه قال ، اشتراط الولاء ، رواه هشام بن عروة عن أبيه ، وانفرد به دون غيره من رواة هذا الحديث . وغيره من رواة أنه أثبت من هشام . والأكثرون على إثبات اللفظة ، لدقة براويها . واختلفوا فى التأويل والتخريج . وذكر فيه وجوه :

أحدها : أن « لهم » بمعنى عليهم ^(٢) ، واستشهدوا لذلك بقوله تعالى ﴿ الرعد ٢٥ : أولئك لهم اللعنة ﴾ بمعنى « عليهم » ، (الإسراء ٧ : وإن أسأتم فلها) بمعنى « عليها » . وفى هذا ضعف . أما أولاً : فلأن سياق الحديث وكثيراً من ألفاظه ينفيه ^(٣) . وأما ثانياً فلأن اللام لا تدل بوضعها على الاختصاص النافع ، بل تدل على مطلق الاختصاص . فقد يكون فى اللفظ ما يدل على الاختصاص النافع ، وقد لا يكون

(١) قوله « وبلغنى عن الشافعى قريب منه » ، أقول : أشار إليه فى الآم ، لسكون هشام انفرد بها عن أبيه دون غيره من الرواة عنه

(٢) قوله « أحدها أن لهم بمعنى عليهم » ، أقول : هذا الجواب مشهور عن المزنى ، وجزم به عنه الخطابى . وهو صحيح عن الشافعى أسنده عنه البيهقى فى المعرفة من طريق أبى حاتم الرازى عن حرملة عنه

(٣) قوله « أما أولاً فلأن سياق الحديث » ، أقول : ضعف بأمرين ، أما الأول فلهنا فاته كثيراً من ألفاظه ، قال البوصى : تأويل اللام بمعنى على هنا ضعيف ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم أنكر الاشتراط ، ولو كان بمعنى على لم ينكره . وكيف ومن ألفاظه « فأبوا إلا أن يكون لهم الولاء » ، وقيامه صلى الله عليه وآله وسلم خطيباً وإنكاره وغير ذلك . والثانى أن اللام للاختصاص المطلق فكيف تجعل بمعنى على التى للاضرار ؟ لأنك تقول شهد له أى لثمنه ، وشهد عليه لإضراره ، فالقرينة ظاهرة من السياق ، فهمنا أى فيما مثلاً به فى اللفظ ما يدل على الاختصاص النافع ، بخلاف الحديث فإنه ليس فيه ما يدل على ذلك حتى يبدلها باللفظ الدال على الإضرار . وحاصل مراده أن اللام لمطلق الاختصاص وجعلها بمعنى على صيرها بمعنى الإضرار

وثانيها : ما فهمته من كلام بعض المتأخرين . وتلخيصه ^(١) أن يكون هذا الاشتراط بمعنى ترك المخالفة لما شرطه البائعون ، وعدم إظهار النزاع فيما دعوا إليه ، وقد يعبر عن التخليّة والترك بصيغة تدل على الفعل . ألا ترى أنه قد أطلق لفظ الإذن من الله تعالى على التمسكين من الفعل والتخليّة بين العبد وبينه ، وإن كان ظاهر اللفظ يقتضى الإباحة والتجوير ؟ وهذا موجود في كتاب الله تعالى على ما يذكره المفسرون ، كما في قوله تعالى ﴿البقرة ١٠٢﴾ : وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله) وليس المراد بالإذن هنا : إباحة الله تعالى للإضرار بالسحر . ولكنه لما سخطى بينهم وبين ذلك الإضرار أطلق عليه لفظة الإذن ، مجازاً ^(٢) ، وهذا - وإن كان محتملاً - إلا أنه خارج عن الحقيقة ^(٣) من غير دلالة ظاهرة على المجاز من حيث اللفظ ^(٤)

(١) قوله ، وتلخيصه ، أقول ، هذا الجواب تصرف في لفظ الفعل ، والأول تصرف في الحرف ، ولخصه ابن حجر فقال : معنى ، اشترطى ، تركى مخالفتهم فيما يشترطون ولا تظهرى نزاعهم فيما دعوا إليه مراعاة لتنجيز العتق لتشوف الشارع إليه ، وقد يعبر عن الترك بالفعل كما في قوله تعالى ﴿ وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله ﴾ أى بتركهم يفعلون ذلك ، وليس المراد بالإذن إباحة الإضرار بالسحر

(٢) قوله ، لفظ الإذن مجازاً ، أقول : أى لفظه في الآية ، وفي الحديث لفظ الاشتراط

(٣) قوله ، إلا أنه خارج عن الحقيقة ، أقول : لأنه جعل الأمر - وهو قوله اشترطى - بمعنى اسكتنى عن النزاع ، وهذا مجاز قطعاً ، وهو استعارة تبعيضة ، شبه اشتراطها مع إضرار خلافة بسكوته وتركها من حيث إن كلا منهما غير نافع في الذى أراد البائع من بقاء الولاء لم

(٤) قوله ، من حيث اللفظ ، أقول : قد يقال القرينة عقلية هنا ، فانه قد تقرر بالأدلة القطعية صحة نبوته صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن لازمها أنه لا يخدع أحداً ولا يأذن فى باطل ، وليس من شرط قرينة المجاز أن تكون لفظية فقط

وثالثها : أن لفظة ، الاشتراط ، و ، الشرط ، وما تصرف منها تدل على الإعلام والإظهار ^(١) . ومنه : أشرط الساعة ، والشرط اللغوي والشرعي . ومنه قول أوس ابن حجر - بفتح الحاء والجيم - « فأشرطَ فيها نفسه ، أى أعلها وأظهرها ، وإذا كان كذلك فيحمل ، اشتراطى ، على معنى أظهرى حكم الولاء وبينه وأعلى أنه لمن أعتق ، على عكس ما أورده السائل وفهمه من الحديث

ورابعها : ما قيل إن النبي ﷺ قد كان أخبرهم أن « الولاء لمن أعتق » ، ثم أقدموا على اشتراط ما يخالف هذا الحكم الذى علموه ، فورد هذا اللفظ على سبيل الزجر والتوبيخ والتكيل ^(٢) ، لمخالفتهم الحكم الشرعى ، وغاية ما فى الباب إخراج لفظة الأمر

(١) قوله « أن لفظ الاشتراط الخ » ، أقول : ذكر الحافظ ابن حجر أنه زعم الطحاوى أن المزنى حدثه عن الشافعى بلفظ « وأشرطى » ، بهزة قطع بغير تاء عشة . ثم وجهه بأن معناه أظهرى لهم حكم الولاء ، والاشتراط الإظهار قال أوس بن حجر : « وأشرط فيها نفسه وهو معصم » ^(١) أى أظهر نفسه انتهى . والشارح المحقق أجرى هذا الاحتمال فى الرواية الثانية هنا ، ولا يقال لا بد من حمل اللفظة فى البيت على اشتراط لأننا نقول : قد أشار بقوله « إن لفظة الاشتراط والشرط وما تصرف منها يدل على الإعلام » . . واعلم أنه سكت عليه الشارح المحقق كالمترضى له ، وكذلك سكت عليه الحافظ فى فتح البارى . قلت : ولا يخفى أن قيامه صلى الله عليه وآله وسلم خطيبا وقوله « ما بال قوم يشترطون شروطاً ليست فى كتاب الله » ، يشعر بأن الشرط فى كلام عائشة كالشرط فى كلامهم ، وإلا لكان إعلام عائشة لهم بحكم الله تعالى فى الولاء كافيا ، إلا أن يقال إنه صلى الله عليه وآله وسلم أكد إعلامهم بحكم الله ، ولكن التأسيس خير من التأكيد ، وكذلك اللام تأتى بمعنى عليهم ، إلا أنه عندى أقرب الوجوه ، على ما فيه

(٢) قوله « فورد هذا اللفظ على سبيل الزجر والتوبيخ » ، أقول : يريد به قوله « اشتراطى » ، فانه رمز يراد به ذلك على ما بينه قريبا

(١) فى التاج : أى أعلها للوت . وتمام البيت : وألقى بأسباب له وتوكلا

عن ظاهرها ، وقد وردت خارجة عن ظاهرها في مواضع ^(١) يتمتع إجراؤها فيها على ظاهرها ، كقوله تعالى ﴿ فصلت ٤٠ : اعملوا ما شئتم ﴾ ، ﴿ السكف ٢٩ : فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ﴾ ، وعلى هذا الوجه والتقدير الذى ذكر لا يبقى غرور ^(٢)

وخامسها : أن يكون إبطال هذا الشرط عقوبة ^(٣) لمخالفتهم حكم الشرع . فان

(١) قوله : وقد وردت خارجة عن ظاهرها في مواضع ، أقول : إلا أنه يرد عليه ما أورده قريباً من أنه خارج عن الحقيقة من غير دلالة ظاهرة على المجاز من اللفظ ، فالقرينة ما ذكرناه

(٢) قوله : لا يبقى غرور ، أقول : وذلك أنهم قد علموا بطلان ما أرادوه بإبطال الشرع له قبل ذلك ، قال الحافظ ابن حجر : ويؤيده أنه صلى الله عليه وآله وسلم حين خطبهم قال : ما بال رجال يشترطون الخ ، فويجهم بهذا القول مشيراً إلى أنه قد سبق منه بيان حكم الله بإبطاله ، إذ لو لم يسبق منه بيان ذلك لبدأ ببيان الحكم في الخطبة لا بتوبيخ الفاعل ، لأنه كان يكون باقياً على البراءة الأصلية . انتهى . قلت : إلا أنه يبعده أن عائشة كانت جاهلة لكون الولاء لمن أعنت ، بدليل أنها قالت لبريرة : إن أحب أهلك أن أعدها وبكون ولاؤك لى ، فانها لو كانت عالمة بأن الولاء لمن أعنت لم تحتج إلى ذلك قطعاً . ومن البعيد أن يعلمه أهل بريرة ولا تعلمه عائشة

(٣) قوله : خامسها أن يكون إبطال هذا الشرط الخ ، أقول : قال الشافعى في الأم : لما كان من اشترط خلاف ما قضى الله ورسوله عاصياً ، وكانت في المعاصى حدود وآداب ، كان من آداب العاصين أن تعطل عليهم شروطهم ليرتدعوا عن ذلك ويرتدع به غيرهم ، وكان ذلك من نشر الأدب انتهى . قلت : وفيها قالوه إشكال ، فانه لا يخفى أنه يرد على هذه الأجوبة الأخيرة وجعل الأمر لما ذكر أن هذا الخطاب بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : اشترطى ، إنما هو لعائشة قطعاً ، ولا وجه لتهديدها قطعاً لأنها إنما أخبرته صلى الله عليه وآله وسلم بأن أهل بريرة طالبون شرط الولاء لأنفسهم ، وليس المراد أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر عائشة أن تقول لهم قال لى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اشترطى لهم ، وعلى تقدير ذلك فالأمر والخطاب ليس إلا

إبطال الشرط يقتضى تعريم ما قبول به الشرط من المألية المسامح بها لأجل الشرط ، ويكون هذا من باب العقوبة بالمال ، كحرمان القاتل الميراث

وسادسها : أن يكون ذلك خاصاً بهذه القضية ^(١) ، لا عاماً في سائر الصور . ويكون سبب التخصيص بإبطال هذا الشرط المباعدة في زجرهم عن هذا الاشتراط المخالف للشرع ، كما أن فسخ الحج إلى العمرة كان خاصاً بتلك الواقعة ، مباعدة في إزالة ما كانوا عليه من منع العمرة في أشهر الحج ، وهذا الوجه ذكره بعض أصحاب الشافعي ، وجعله بعض المتأخرين منهم الأصح في تأويل الحديث

لعائشة ، ولا يصح حمله على تهديد ولا وعيد . ثم عائشة إنما تشرط لهم الولاء الذي أمرت به بأن تقول قد شريتها منكم ولستم ولاؤها أو شرطت لكم أو نحو هذا مما معناه غير أمر : فهذه الأوجه وإن اجتمع عليها الجماهير ، وتلقاها بالقبول التحارير ، ففي بعضها ما تراه من التنظير

(١) قوله : أن يكون ذلك خاصاً بهذه القضية الخ ، أقول : قال النووي إن هذا أقوى الأجوبة ، وهو الذي أشار إليه الشارح آخرأ ، وحكى الحافظ عن الشارح أنه تعقب هذا الوجه بأن التخصيص لا يثبت إلا بدليل ، ولأن الشافعي نص على خلاف هذه المقالة . انتهى . وكان هذا التعقب في غير شرحه على العمدة ، أو أنه في نسخة منه لم نجد لها . وتعقب أيضاً بأنه استدلال على مختلف فيه بمختلف ، فإن كون فسخ الحج خاص بأصحابه صلى الله عليه وآله وسلم محل نزاع طويل قد أشرنا إليه في حواشي كتاب الحج . هذا ومن الأجوبة ما قاله ابن الجوزي بأنه ليس في الحديث أن الولاء والعق كان مقارباً للعقد ، فيحمل على أنه كان سابقاً للعقد . فيكون الأمر بقوله : اشترطى ، مجرد وعد ، ولا يجب الوفاء به . وتعقب باستبعاد أنه صلى الله عليه وآله وسلم يأمر شخصاً أن يعد مع عليه بأنه لا يفي بذلك الوعد . ولابن حزم جواب آخر بأن الحكم كان ثابتاً بجواز اشتراط الولاء لغیر المعتقد ، فوقع الأمر باشتراطه في الوقت الذي كان جائزاً فيه ، ثم نسخ ذلك الحكم بخطبه صلى الله عليه وآله وسلم وقوله : إنما الولاء لمن أعتق ، وتعقب بأن سياق الحديث لا يوافق عليه ،

الوجه السابع من الكلام على الحديث : أنه يدل على أن كلمة « إنما » للحصر ^(١) ،
لأنها لو لم تكن للحصر لما لزم من إثبات الولاء لمن أعتق نفيه عن لم يعتق . لكن
هذه الكلمة ذكرت في الحديث لبيان نفيه عن لم يعتق ، فدل على أن مقتضاها الحصر
الوجه الثامن : لا خلاف في ثبوت الولاء للمعتق عن نفسه بالحديث المذكور .
واختلفوا فيمن أعتق على أن لا ولأه له . وهو المسمى بالسائبة ^(٢) . ومذهب الشافعي
بطلان هذا الشرط ، وثبوت الولاء للمعتق ، والحديث يتمسك به في ذلك ^(٣)
الوجه التاسع : قالوا : يدل على ثبوت الولاء في سائر وجوه العتق ^(٤) ، كالكتابة
والتعليق بالصفة وغير ذلك

الوجه العاشر : يقتضى حصر الولاء للمعتق ، ويستلزم حصر السببية في العتق ،
فيقتضى ذلك أن لا ولأه بالخلف ، ولا بالموالاة ، ولا بإسلام الرجل على يد الرجل ،
ولا بالتقاطه للقيط ، وكل هذه الصور فيها خلاف بين الفقهاء . ومذهب الشافعي : أن
لا ولأه في شيء منها للحديث

وبأن في لفظ الحديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال لعائشة « اشترطى لعم الولاء فانما
الولاء لمن أعتق ، ففعلت ، فهذا نص بثبوت الحكم قبل شراء عائشة
(١) قوله « أن كلمة إنما للحصر ، أقول : مر تقريره في شرح أول حديث في هذا
الكتاب في شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما الأعمال بالنيات » ، والحصر هو
إثبات الحكم للمذكور ونفيه عما سواه

(٢) قوله « وهو المسمى بالسائبة ، أقول : بالسعين المهملة ، شبهوه بسوائب
الجاهلية حيث أضع ولأه مولاه ، قالوا ويكون ولأؤه لبيت مال المسلمين
(٣) قوله « يتمسك به في ذلك ، أقول : لإثباته الولاء للمعتق من غير قيد ،
ولأنه ثبت أن الولاء لحمه كحمة النسب ، والنسب ثابت بلا ريب ، ولا يقتضى بنفيه
بعد ثبوته

(٤) قوله « في سائر وجوه العتق ، أقول : وجهه عموم كلمة « من » ، وتعميق
الحكم بالعتق

الحادى عشر : الحديث دليل على جواز الكتابة ^(١) ، وجواز كتابة الأمة المزوجة ^(٢)

الثانى عشر : فيه دليل على تنجيم الكتابة ، لقولها ، كاتبت أهلى على تسع أواق ، فى كل عام أوقية ^(٣) ، وليس فيه تعرض للكتابة الحالة ، فيتكلم عليه ^(٤)

(١) قوله ، على جواز الكتابة ، أقول : بل قوله تعالى ﴿ فكاتبوهم إن علمتم فيهم خيراً ﴾ دال على وجوبها مع حصول القيد لأنه الأصل فى الأمر . ونقل ابن حزم القول بوجوبها عن مسروق والضحاك وزاد القرطبي عن عكرمة وإسحق بن راهويه إذا طلبها العبد وبه قالت الظاهرية واختاره ابن جرير الطبري . والمخالفون قالوا صرف الأمر عن الوجوب ما ثبت من أن رقبة العبد وكسبه ملك لسيده ، لأن معناه خذ كسبي وأعنتنى ، ومآله أعنتنى بلائى ، وهذا لا يجب اتفاقاً قاله القرطبي . وقال الاصطخرى : القرينة الصارفة الشرط فى قوله تعالى ﴿ إن علمتم فيهم خيراً ﴾ فانه وكل الاجتهاد فى ذلك إلى الولي ، وظاهره أنه إن رأى عدم خيريته لم يجب عليه ، فدل على أنه غير واجب . واختلف أيضاً فى تفسير الخير ما المراد به فى الآية ؟ فأقرب الأقوال أنه الوفاء بمال الكتابة

(٢) قوله ، المزوجة ، أقول : وذلك لأن فى الصحيح وغيره أن بريرة كانت تحت زوج ، وأنه صلى الله عليه وآله وسلم خيرها بعد عتقها ، وفيه خلاف : هل كان حراً أو عبداً ، والاكثر أنه كان حراً

(٣) قوله ، تنجيم الكتابة لقولها كاتبت الخ ، أقول : نجم الكتابة هو القدر المعين الذى يؤديه المكاتب فى وقت معين ، وأصله أن العرب كانوا يبنون أمورهم فى المعاملة على طلوع النجم والمنازل ، فسميت الاوقات نجوماً لذلك ، ثم سمي المؤدى فى كل وقت نجماً

(٤) قوله ، فيتكلم عليه ، أقول : اشترط الشافعى التأجيل فى الكتابة وقوفاً مع التسمية بناء على أن الكتابة مشتقة من الضم وهو ضم بعض النجوم إلى بعض ، وأقل ما يحصل به الضم نجران ، وبأنه أمكن لتحصيل القدرة على الاداء . وذهبت

الثالث عشر : قوله عليه السلام ، ما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ، ؟ يحتمل أن يريد بكتاب الله : حكم الله ، أو يراد بذلك نفي كونها في كتاب الله - بواسطة أو بغير واسطة - فإن الشريعة كلها في كتاب الله : إما بغير واسطة ، كالنصوصات في القرآن من الأحكام ، وإما بواسطة قوله تعالى ﴿ الحشر ٧ : وما آتاكم الرسول فخذوه ﴾ و ﴿ النساء ٥٩ : أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ﴾ وقوله ﷺ ، قضاء الله أحق ، أى بالاتباع من الشروط المخالفة لحكم الشرع . و شرط الله أوثق ، أى باتباع حدوده . وفي هذا اللفظ دليل على جواز السجع الغير المتكلف

٢٦٧ - الحديث الثانى ^(١) : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما ، أنه كان يسير على جمل ، فأعْي . فأراد أن يسَّيِّبه . فلحقني النبي ﷺ ، فدعا لي ، وضربه ، فسار سيرا لم يسر مثله . ثم قال : بعني بوقية . قلت : لا . ثم قال : بعني . فبعته بأوقية ^(٢) . واستثنيت حملانه ^(٣) إلى أهلي . فلما بلغت : أتيت بالجمل . فنقدني ثمنه . ثم رجعت . فأرسل في إثرى . فقال : أترانى ^(٤)

الحنفية والمالكية إلى جواز الكتابة الحالة واحتجوا بأن التأجيل جعل رفقا بالمكاتب لا بالسيد ، فاذا قدر العبد على ذلك لم يمنع منه وهو قول الليث

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الشروط

(٢) قال ، بأوقية . ، أقول : أفادت رواية ابن سعد وغيره أنها أوقية

من ذهب

(٣) قال ، حملانه ، بضم الحاء المهملة : الحمل عليه ، أى حمله إياى

(٤) قال ، أترانى . ، أقول : بضم المثناة الفوقية أى أتظننى

ما كنتك^(١) لآخذ جملك ؟ خذ جملك ودراهمك ، فهو لك ،

في الحديث علم من أعلام النبوة^(٢) ، ومعجزة من معجزات الرسول ﷺ . وأما بيعه^(٣) واستثناء حملانه إلى المدينة فقد أجاز مالك مثله في المدة اليسيرة^(٤) ، وظاهر مذهب الشافعي : المنع . وقيل : بالجواز . تفرعاً على جواز بيع الدار المستأجرة ، فإن المنفعة تكون مستثناة . ومذهب الشافعي الأول

(١) قال : ما كنتك ، أقول : للمأكسة المسكلة في النقص من الثمن ، وأصلها النقص ، ومنه مكس الظالم وهو ما ينتقصه ويأخذه من أموال الناس

(٢) قوله : من أعلام النبوة ، أقول : أى دليل من أدلتها ، وهو حصول أمر لا يحصل على يد البشر إلا أن يكون نبياً ، وذلك تأثر البعير وسيره سيراً لم يسر مثله بواسطة إمامائه^(٥) صلى الله عليه وآله إياه بضربة واحدة ، وعطف المعجزة على العلم من عطف التفسير

(٣) قوله : وأما بيعه ، أقول : لما ورد حديث النهى عن بيع واستثناء ، فإنه أخرج أصحاب السنن حديث النهى عن بيع الثنيا وإسناده صحيح ، وورد النهى عن بيع وشرط ، فإن استثناء سكنى الدار وخدمة العبد وحملان الدابة فيه خلاف . فأشكك على هذا حديث جابر ، فاختلفوا في ذلك كما يشير إليه الشارح

(٤) قوله : فقد أجاز مالك مثله في المدة ، أقول : قيد حده عند مالك ثلاثة أيام ، وقال الاوزاعي وابن شبرمة وأحمد وإسحق وأبو ثور : يصح البيع ، ويتنزل الشرط منزلة الاستثناء ، لأن المشروط إذا كان قدره معلوماً صار كما لو باعه بألف إلا خمسين درهما مثلاً ، قالوا : وأحاديث النهى عن شرط وبيع ما إذا كان الشرط يتنافى المقدم كعل أن لا يبطأ الجارية ولا يستخدم العبد ولا يسكن الدار ، أما إذا اشترط شيئاً معلوماً لزم معلوم فلا بأس . وأما حديث النهى عن بيع وشرط ففي إسناده مقال وهو قابل للتأويل بأن يراد شرط مجهول

والذى يعذر به عن الحديث على هذا المذهب (١) أن لا يجعل استناؤه على حقيقة الشرط فى العقد ، بل على سبيل تبرع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالمحل عليه (٢) ، أو يكون الشرط سابقاً على العقد . والشروط المفسدة ما تكون مقارنة للعقد ومزوجة به على ظاهر مذهب الشافعى ، وقد أشار بعض الناس إلى أن اختلاف الرواة فى ألفاظ الحديث (٣) مما يمنع الاحتجاج به على هذا المطلب ، فان بعض الألفاظ صريح فى الاشتراط ، وبعضها لا ، فيقول إذا اختلفت الروايات (٤) ، وكانت الحجة ببعضها دون بعض توقف الاحتجاج

(١) قوله : على هذا المذهب ، أقول : على مذهب الشافعى والجمهور ، وهو عدم صحة البيع مع الشرط (١)

(٢) قوله : بل على سبيل تبرع النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : فيه أنه لا يطابق قوله ، واستثنت حملانه إلى أهلى ،

(٣) قوله : إلى أن اختلاف الرواة فى ألفاظ الحديث ، أقول : إذ منهم من ذكر فيه الشرط ، ومنهم من ذكر ما يدل عليه ، ومنهم من ذكر على أنه كان بطريق الهبة ، وهى واقعة عين تطرق إليها الاحتمال كما أشار إليه الشارح

(٤) قوله : فيقول إذا اختلفت الروايات ، أقول : أى يقول بعض الناس بهذه الشرطية فى توقف الاحتجاج ، وأجاب الشارح عنه بأن هذه الشرطية صحيحة ، إلا أنها معلقة بشرط آخر هو تساوى الروايات أو تقاربها ، فأما إذا رجع أحدها بكثرة رواته أو أنهم أحفظ فقد دفعه الترجيح عن تخصيص ما يعارضه فينبغى العمل به ، أى يجب ، لأنه راجح لم يعارضه إلا ما هو مرجوح . يريد الشارح المحقق وقد قال البخارى فى الصحيح قال أبو عبد الله يريد نفسه الاشتراط أكثر وأصح عندى . قال شارحه : أى أكثر طرقاً وأصح مخرجاً . والحاصل أن الذين ذكروه بصيغة الاشتراط أكثر

(١) قلت : حديث جابر يرد هذا القول ، إلا إذا كان الشرط ينافى مقتضى العقد ، كما تقدم للمضى تحقيقه

فنقول : هذا صحيح ، لكن بشرط تكافؤ الروايات ، أو تقاربها . أما إذا كان الترجيح واقعاً لبعضها - إما لأن رواته أكثر ، أو أحفظ - فينبغي العمل بها . إذ الأضعف لا يكون مانعاً من العمل بالأقوى ، والمرجوح لا يدفع التمسك بالراجح . فتمسك بهذا الأصل . فإنه نافع في مواضع عديدة . منها : أن المحدثين يعلمون الحديث بالاضطراب ، ويجمعون الروايات العديدة . فيقوم في الذهن منها صورة توجب التضعيف . والواجب أن ينظر إلى تلك الطرق ، فما كان منها ضعيفاً أسقط عن درجة الاعتبار ، ولم يجعل مانعاً من التمسك بالصحيح القوى . ولتمام هذا موضع آخر ^(١) . ومذهب مالك - وإن قال بظاهر الحديث - فهو يخصصه باستثناء الزمن

عددًا من الذين خالفوه ، وهذا وجه من وجوه الترجيح فيكون أصح ، ويترجح أيضاً بأن الذين روه بصيغة الاشتراط معهم زيادة وهم حفاظ فيكون حجة ، وليست رواية من ذكر الاشتراط منافية لرواية من لم يذكره ، لأن قوله لك ظهره وافقرناك ظهره ويبلغ عليه لا يمنع وقوع الاشتراط قبل ذلك

(١) قوله « ولتمام هذا موضع آخر ، أقول : وهو علوم الحديث ، وقد بينا في شرحنا على « تنقيح الأنظار ، هذه القاعدة بأوضح عبارة ، إلا أنه قد سلم الطحاوى الحنفى القاعدة وجنح إلى تصحيح الاشتراط ، ولسكنه تأوله بأن البيع المذكور لم يكن على الحقيقة لقوله صلى الله عليه وآله وسلم في آخره « أتراني ما كبتك الخ » قال فإنه يشعر على أن التابع المتقدم لم يكن على حقيقته . وردده القرطبي بأنه دعوى مجردة وتغيير وتحريف لا تأويل ، قال : وكيف يصنع قائله في قوله « بعته منه بأوقية » بعد المساومة وقوله « قد أخذته » ، وغير ذلك من الألفاظ المنصوصة في ذلك انتهى . واحتج بعضهم بأن الركوب إن كان من مال المشتري فالبيع فاسد ، لأنه شرط لنفسه ما قد ملكه المشتري ، وإن كان من ماله ففساد لأن المشتري لم يملك المنافع بعد البيع من جهة البائع ، وإنما ملكها لأنها طرأت في ملكه . وتعقب بأن المنفعة قدرت بقدر من الثمن المبيع ، ووقع المبيع لما عداها . قلت : وهذا محتاج إلى وحى وتزليل ، فإنه لا دلالة عليه في لفظ من ألفاظ الحديث . وقال أبو محمد بن حزم : يؤخذ من الحديث أن البيع

اليسير . وربما قيل إنه ورد ما يقتضى ذلك ^(١)

وقد يؤخذ من الحديث ، جواز بيع الدار المستأجرة بأن يجعل هذا الاستثناء المذكور فى الحديث أصلاً ، ويجعل بيع الدار المستأجرة مساوياً له فى المعنى ، فيثبت الحكم ، إلا أن فى كون مثل هذا معدوداً فيما يؤخذ من الحديث وفائدة من فوائده نظراً

٢٦٨ - الحديث الثالث ^(٢) : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال « نهى

لا يتم ، لأن البائع بعد عقد البيع بخير قبل التفريق ، فلما قال فى آخره « أترانى ما كستك ، دل على أنه كان اختار ترك الأخذ ، وإنما اشترط لجابر ركوبه حمل نفسه ، فليس فيه حجة لمن أجاز الشرط فى البيع . قيل ولا يخفى ما فى هذا التأويل من التكلف . قلت : لأنه من أبعد بعيد أن لا يفترق البائع والمشتري ، سيما وقد قيل إن المساواة بين البيع والمدينة ثلاثة أيام حتى يقال لم يفترقا . وقوله إن البائع بعد عقد البيع بخير أى والمشتري ، والصورة هنا فى المشتري ، فانه الذى اختار . وقال المهلب : ينبغي تأويل ما وقع فى بعض الروايات من ذكر الشرط على أنه شرط تفضل لا شرط فى البيع ، ليوافق رواية من روى « أقرناك ظهره - وأعرتك ظهره » ، وغير ذلك مما تقدم . قال ويؤيده أن القصة كلها جرت على وجه التفضل والرفق بجابر ، ويؤيده أيضاً قول جابر « هو لك . قال : لا بل بعنيه » ، فلم يقبل منه إلا بالثمن رفقاً به ، وقد سبقه الإسماعيلي إلى هذا ، وقوى الحافظ ابن حجر كونه وعداً حل محل الشرط كما نقله عن الإسماعيلي . قلت : وهذا كله وفاء بحق المذاهب ، وإلا فقوله صلى الله عليه وآله وسلم « إلا أن يكون معلوماً » ، فى حديث الثنيا واضح فى صحة هذا الشرط وأمثاله

(١) قوله « وربما قيل إنه ورد ما يقتضى ذلك » أقول : أى الاستثناء الزمن

اليسير ^(١) وكأنه يريد حديث « إلا أن يكون معلوماً » ،

(٢) (الحديث الثالث) أى من أحاديث باب الشروط فى البيع . واعلم أن هذا

رسول الله ﷺ أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ . وَلَا تَنَاجَشُوا وَلَا يَبِيعَ الرَّجُلُ عَلَى
يَبِيعِ أَخِيهِ ، وَلَا يَخْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ ^(١) . وَلَا تَسْأَلُ الْمَرْأَةُ طَلَاقَ أُخْتِهَا
لِتُكْفِيَ . مَا فِي صَفْحَتِهَا ،

أما النهي عن بيع الحاضر للبادي ، والنَّجَشِ ، وبيع الرجل على بيع أخيه :
فقد مر الكلام عليه

وأما النهي عن الخطبة ، فقد تصرف في إطلاقه الفقهاء بوجهين :
أحدهما أنهم خصوه بحالة التراكن ^(٢) ، والتوافق بين الخاطب والمخطوب إليه ،
وتصدى نظرهم بعد ذلك فيما به يحصل تحريم الخطبة . وذكروا أموراً لا تستنبط
من الحديث ، وأما الخطبة قبل التراكن فلا تمتنع ، نظراً إلى المعنى الذي لأجله حرمت
الخطبة ، وهو وقوع العداوة والبغضاء ، وإيحاش النفوس
الوجه الثاني - وهو للمالكية - أن ذلك في المتقاربين أما إذا كان الخاطب الأول
فاسقاً ، والآخر صالحاً ، فلا يندرج تحت النهي ^(٣) . ومذهب الشافعي رحمه الله أنه

الحديث لفظ البخاري ، ولمسلم نحوه ، نبه عليه الزركشي

- (١) قوله : على خطبة أخيه ، أقول : هي بكسر الخاء . وبالضم خطبة الجمعة
(٢) قوله : خصوه بحالة التراكن الخ ، أقول : واستدل الفقهاء لذلك بحديث
فاطمة بنت قيس وأنها قالت له صلى الله عليه وآله وسلم : إنه خطبني أبو جهم ومعاوية
فلم ينكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطبة بعضهم على بعض ، بل خطبها لأسامة .
واعترض بأنه يجوز أن يكون الثاني ما علم بخطبة الأول . وأما النبي صلى الله عليه وآله وسلم
فإنما أشار عليها بأسامة ولم يخطبها . قال النووي في شرح مسلم ، أجمعوا على تحريمها
إذا كان قد صرح للخاطب بالإجابة ولم يأذن له ولم يترك ، وأخذوا من قوله : على
خطبة أخيه ، جواز الخطبة على خطبة الكافر . وقال الجمهور من العلماء : تحرم الخطبة
على خطبته ، وأجابوا عن التقييد بأخيه بأنه خرج مخرج الغالب
(٣) قوله : فلا يندرج تحت النهي ، أقول : لأنه لا يسمى الفاسق للمؤمن أخاً ،

إذا ارتكب النهي ، وخطب على خطبة أخيه لم يفسد العقد ، ولم يفسخ ^(١) . لأن النهي بجانب لأجل وقوع العداوة والبغضاء ^(٢) . وذلك لا يعود على أركان العقد وشروطه بالاختلال . ومثل هذا لا يقتضي فساد العقد

وأما نهى المرأة عن سؤال طلاق أختها ، فقد استعمل فيه ألفاظ مجازية ، فجعل طلاق المرأة بعد عقد النكاح بمثابة تفريغ الصفحة بعد امتلائها ^(٣) . وفيه معنى آخر ، وهو الإشارة إلى الرزق ، لما يوجب النكاح من النفقة ، فإن الصفحة وملاها من باب الأرزاق ، وإكفاؤها قلبها

باب الربا ^(٤) والصرف

٢٦٩ — الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال

فانه تعالى قال ﴿ إنما المؤمنون إخوة ﴾ ومن فسق فليس بمؤمن « وهذا يناسب رأى المعتزلة القائلين بالمنزلة بين المنزلتين

(١) قوله « لم يفسد العقد ولم يفسخ ، أقول : ويكون عاصياً . وقال داود : يفسخ النكاح ، وعن مالك روايتان

(٢) قوله « لأن النهي بجانب الخ ، أقول : تحليل لعدم فساد العقد وفسخه ، لأن النهى لأمر خارج على ما يختاره من قال « إنه إذا كان كذلك لا يفسد العقد

(٣) قوله « فجعل طلاق المرأة بعد عقد النكاح بمثابة تفريغ الصفحة ، أقول : فيه تأمل ، فانه جعل من إكفاء الصفحة علة لسؤال الطلاق ، لا أنه جعل الطلاق بمثابة الإكفاء الذى هو التفريغ ، والمعنى لا تسأل طلاقها لتقطع رزقها ، فالطلاق على بابه حقيقة والإكفاء للصفحة كناية عن قطع رزقها ، فليس هنا ألفاظ مجازية فتأمل

(٤) (باب الربا) هو لغة الزيادة ، وأريد به هنا زيادة بيئة فى أمور معينة . وهو مقصور ، ويكتب بالالف والواو والياء . وقد يمد . ويقال فيه الرماء بالميم والمد

رسول الله ﷺ : الذَّهَبُ بِالْوَرِقِ رِبَاً ، إِلَّا هَاءُ وَهَاءُ ^(١) وَالْبُرُّ بِالْبُرِّ رِبَاً ، إِلَّا هَاءُ وَهَاءُ . وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ رِبَاً ، إِلَّا هَاءُ وَهَاءُ ،

الحديث : يدل على وجوب الحلول ، وتحريم النِّسَاء ^(٢) في بيع الذهب بالورق ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، إلا هاء وهاء . واللفظة موضوعة للتقابض . وهي معدودة مفتوحة . وقد أنشد بعض أهل اللغة في ذلك :

لما رأت في قامتي انحناء ^(٣) والمشى بعد قعس ^(٤) إجناء ^(٥)

(١) (الحديث الأول) قال : إلا هاء وهاء ، أقول : فيه لغتان القصر والمد وهو أفصح وأشهر ، وأصله هاءك ، فأبدلت الهمزة من الكاف ، فمن قصره قال وزنه وزن خف ، يقال للواحد هاء كخاف ، وللأثنين هاء كخافا وللجمع هاءوا كخافوا ، وغلط الخطابي وغيره من المحدثين في لغة القصر ، قالوا والصواب المد والفتح ، وليست بغلط بل صحيحة كما ذكرنا وإن كانت قليلة ، ومعناه ما يذكره الشارح قريباً . واعلم أن في الربا أحاديث كثيرة ، وقد أجمع على تحريمه في الجملة ، وإن اختلفوا في تفاصيل . والنص عنه صلى الله عليه وآله وسلم ورد في ستة معينة ذكر منها في هذا الحديث أربعة

(٢) قوله : على وجوب الحلول وتحريم النساء ، أقول : لأن قوله هاء وهاء أى يبدأ بيد ، ويأتى بهذا اللفظ ، وهو المراد بالحلول ، والنساء نقيضه وهو التأخير ، ولذا قال الشارح : إنها موضوعة للتقابض

(٣) قوله : انحناء ، أقول : هو تقوس القامة للكبير

(٤) قوله : قعس ، أقول : القعس بالقاف والعين والسين المهملتين مفتوحتين هو من الإبل : المائل الرأس والعنق والظهر كما في القاموس

(٥) قوله : إجناء ، بكسر الهمزة وجيم ، أقول : في القاموس أجناً أشرف كاهله على صدره فهو أجناً ، والقعس هو ميلان الرأس والظهر من الطراوة والإجناء عكس ذلك وهو اشراف الكاهل على الصدر من الكبر

أجلت وكان حبها إجلالاً^(١) وجعلت نصف غبوقى ماء^(٢)
تمزج لى من بُغضها السقاء ثم تقول من بُعِيد : هاء^(٣)
دحرجة ، إن شئت ، أو إلقاء^(٤) ثم تمنى أن يكون داء
لا يجعل الله له شفاء

ثم اختلف العلماء بعد ذلك : فالشافعى يعتبر الحلول والتقابض فى المجلس . فإذا
حصل ذلك لم يعتبر غيره . ولا يضر عنده طول المجلس إذا وقع العقد حالا . وشدد
مالك أكثر من هذا ، ولم يسأح بالطول فى المجلس . وإن وقع القبض فيه . وهو
أقرب إلى حقيقة اللفظ فيه . والاول أدخل فى المجاز^(٥) . وهذا الشرط^(٦) لا يختص
باتحاد الجنس ، بل إذا جمع الميعين علة واحدة - كالنقدية فى الذهب والفضة ،
والطعم^(٧) فى الأشياء الأربعة ، أو غيره مما قيل به - اقتضى ذلك تحريم النساء .

(١) قوله « إجلال » من أجلوا تفرقوا ، وأجلى القوم من الموضع والدار :
تفرقوا عنها

(٢) قوله « غبوقى » الغبوق شرب اللبن بالعشى ، وهو إخبار أنها خلطت عبوقها
ماء كراهة له وبغضاً ، ولذا قال « تمزج » أى تخطط اللبن لأجل بغضها إياه

(٣) قولها « هاء » محل الشاهد ، أى خذ الإناء الذى فيه الغبوق

(٤) تدرج دحرجة ، والدحرجة التابع فى حدود ، أو تلقيه إلقاء ، أى أنها
لا تقبضه الإناء بيدها بغضاً له ، وتمنى أن يكون فيه الداء

(٥) قوله « وإن كان الاول أدخل فى المجاز » أقول : أى كلام الشافعى ، ولا
أدرى ما أراد بالادخلة فى المجاز فينظر إن شاء الله تعالى . واعلم أنه لم يذكر فى الحديث
إلا التقابض ، ولم يذكر المساواة فى حديث أبى سعيد

(٦) قوله « وهذا الشرط » أقول : وهو التقابض لا يختص باتحاد الجنس ،
كذهب يذهب بل الاتحاد فى النقدية كاف ، ولذا قال فى الحديث « الذهب بالورق »
(٧) قوله « والطعم » أقول : عطف على النقدية ، فانه العلة عندهم فى الأربعة .

وقد اشتمل الحديث على الأمرين معاً ، حيث منع ذلك بين الذهب بالورق ، وبين البر بالبر والشعير بالشعير . فإن هذين في الجنس الواحد . والاول في جنسين جمعتما علة واحدة

* * *

٢٧٠ - الحديث الثانى - ^(١) : عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : لَا تَبِيعُوا الذَّهَبَ بِالذَّهَبِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ ^(٢) . وَلَا تُشَفُّوا ^(٣) بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ . وَلَا تَبِيعُوا الْوَرِقَ بِالْوَرِقِ إِلَّا مِثْلًا بِمِثْلٍ . وَلَا تُشَفُّوا بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ . وَلَا تَبِيعُوا مِنْهَا غَائِبًا بِنَاجِزٍ ،
وَفِي لَفْظٍ : إِلَّا يَدًا بِيَدٍ ،

والحديث أشار إلى ذلك فى الأخيرين كما أشار إلى الأول فى الجنسين المتحدى العلة ، وفى الثانى فى المثلين المتحدى العلة ، ومنه بيع البر بالشعير ، وعكسه اعتبار التقابض فى المجلس . واعلم أن هذا إشارة من الشارح المحقق إلى أن الأمور معللة بعلة فليحق بها غيرها ، وهو رأى الجمهور ، وإن اختلفوا فى العلة . وذهب داود ومن تبعه إلى أنه لا يجرى الربا إلا فى الستة المنصوصة لعدم النص على العلة فلا يلحق بها غيرها ، وقد اخترنا ذلك وجماعة من المحققين ، وكتبنا فيه رسالة سمينها : القول المجتبى ، فى مسائل الربا ، فلا نطيل هنا بذكر ذلك

(١) (الحديث الثانى) من أحاديث باب الربا

(٢) قال : إلا وزناً بوزن ، أقول : هو مصدر فى موضع الحال أى الذهب يباع بالذهب موزوناً بموزون ، أو مصدر مؤكد أى يوزن وزناً قاله فى الفتح

(٣) قال : لا تشفوا ، أقول : بضم المثناة الفوقية وكسر الشين الممجمة وتشديد التاء : لا تفضلوا

وفي لفظ «إلا وزناً بوزن»^(١)، مثلاً بمثل سواءٍ بسواءٍ،

في الحديث أمران : أحدهما تحريم التفاضل في الأموال الربوية عند اتحاد الجنس ونصه في الذهب بالذهب^(٢) من قوله «إلا مثلاً بمثل» ولا تشفوا بعضها على بعض، الثاني : تحريم النساء من قوله «ولا تبيعوا منها غائباً بناجز»^(٣)، وبقية الأموال الربوية ما كان منها منصوباً عليه في غير هذا الحديث : أخذ فيه بالنص وما لا، قاسه القانسون

(١) قال «وفي لفظ» إلا وزناً بوزن، أقول : هو من أفراد مسلم به عليه

عبد الحق في الجمع بين الصحيحين

(٢) قوله «ونصه في الذهب بالذهب، أقول : وفي الورق بالورق

(٣) قوله «من قوله لا تبيعوا غائباً منها بناجز، أقول : بناجز بنون وجيم

وزاى أى مؤجلاً بحال، والمراد بالغائب أعم من المؤجل كالغائب عن المجلس مطلقاً مؤجلاً أو حالاً والتناجز الحاضر قال ابن بطال فيه حجة للشافعي في قوله من كان له على آخر دراهم ولآخر عليه دنانير لم يجوز أن يقاص أحدهما الآخر بماله لأنه يدخل في معنى بيع الذهب بالورق ديناً لأنه إذا لم يجوز غائب بناجز فأحرى أن لا يجوز غائب بغائب وأما الحديث الذي أخرجه أصحاب السنن عن ابن عمر قال : «كنت أبيع الأبل بالبقيع أبيع بالدنانير وأخذ بالدرهم وأبيع بالدرهم وأخذ بالدنانير فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن ذلك فقال : لا بأس إذا كان بسعر يومه ولم يفترقا وبينكما شيء، فلا يدخل في بيع الذهب بالورق ديناً»^(١) لأن النهي باقتضاء الدرهم عن الدنانير ولم يقصد التأخير في الصرف . انتهى من فتح الباري وفي آخر نقله عن ابن بطال شيء لعل في النسخة التي وقفت عليها سقطاً وقد أفيد ما ذكره الشارح من هذا ومن قوله «إلا يبدأ بيد وسيصرح به

(١) قلت : بل يدخل وهو منطوق الحديث وإنما اشترط أن لا يفترقا وبينهما شيء،

وهذه الصورة المذكورة في الحديث يسميها الفقهاء صرف حاضر بذمة إذا تساوى ، فإذا اشترى بغيراً بخمسة دنانير قيمتها خمسون درهما فدفع الحسين جاز ذلك للحديث

وقوله «لا يداً بيد» في الرواية الأخرى يقتضى منع النساء
وقوله «وزناً بوزن» يقتضى اعتبار التساوى^(١)، ويوجب أن يكون التساوى في
هذا بالوزن لا بالكيل، والفقهاء قرروا أنه يجب التماثل بمقياس الشرع، فما كان
موزوناً فبالوزن، وما كان مكيلاً فبالكيل

* * *

٢٧١ - الحديث الثالث: عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال

(١) يقتضى اعتبار التساوى، أقول: تحصل من الأحاديث أنه مع اتحاد الجنس
كما في هذا الحديث لا بد من اعتبار التقابض والتساوى، فإذا اختلفت هذه الستة
اعتبر التقابض دون التساوى كما في حديث عبادة «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا
كيف شئتم إذا كان يداً بيد» وحديث عبادة أخرجه مسلم بلفظ «إن النبي صلى الله
عليه وآله وسلم قال: الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير
والتمر بالتمر والملح بالملح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد» فإذا اختلفت هذه الأجناس
فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد، انتهى، وهو أجمع الأحاديث، ولم يأت به المصنف
لأنه ليس على شرطه، ونشأ إشكال من قوله «فإذا اختلفت هذه الأجناس» الخ ولم أر
من تنبه له، وهو أنا رأينا الناس قاطبة يأخذون البر والشعير بالنقد من الفضة ولا
يعتبرون كونه يداً بيد^(١) وهو نص الحديث، ورأينا هذا واقعاً في جميع الجهات،
وراجعنا فيه من يتوسم فيه العلم فلم نجد ما يثلج الصدر. ثم خطر بالبال الحديث الصحيح
«إنه صلى الله عليه وآله وسلم مات ودرعه مرهونة في أصع من شعير» ويأتى أول
حديث في باب الرهن، ومعلوم أنه شراء من الذمى بقيمته ورهنه الدرع فيها فيكون
مخصصاً بما ذكر، وهو بعد محل بحث، والفتاح هو الله رب العالمين. وقد أشرنا إلى
الاشكال في شرحنا «سبل السلام»

(١) قلت: قد قال عليه السلام «فإذا اختلفت هذه الأجناس فبيعوا كيف شئتم» والذهب
والفضة ليسا من جنس البر والشعير، ولم يتحدا في علمهما التي هي الكيل، بل هما موزونان،
والكيل علة مستقلة والوزن علة أخرى، فإذا بيع مكيل بموزون جاز التفاضل وجاز النسأ
لا سيما إذا اعتبرنا الدرام والدنانير نقوداً ولم نعتبر الوزن فيهما

« جاء بلالٌ إلى رسول الله ﷺ بِتَمْرٍ بَرْنِيٍّ . فقال له النبي ﷺ : مِنْ أَيْنَ هَذَا ؟ قال بلالٌ : كَانَ عِنْدَنَا تَمْرٌ رَدِيٌّ ، فَبَعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِيَطْعَمَ النَّبِيُّ ﷺ . فقال النبي ﷺ عِنْدَ ذَلِكَ : أَوْه ، أَوْه ، عَيْنُ الرَّبَا ، عَيْنُ الرَّبَا ، ^(١) لَا تَفْعَلْ . وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ فَبِعِ التَّمْرَ بِبَيْعٍ آخَرَ ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ . »
هو نص في تحريم ربا الفضل في التمر ، وجهور الأمانة على ذلك ، وكان ابن عباس يخالف في تحريم ربا الفضل ^(٢) وكُلِّمَ في ذلك فقيل : إنه رجع عنه ^(٣) . وأخذ

- (١) (الحديث الثالث) قال « أَوْه عَيْنُ الرَّبَا ، أَوْه » : قال أهل اللغة هي كلمة توجع وتحزن ، وهي بفتح الهمزة وواو مفتوحة مشددة وهاء ساكنة ، وفيها لغات هذه أصحها ، وقوله « عَيْنُ الرَّبَا ، أَوْه » أي الربا المحرم
- (٢) قوله « وكان ابن عباس يخالف في تحريم ربا الفضل » ، أقول : أخرج عنه البخاري أنه « لا ربا إلا النسيئة » ، وفي رواية لمسلم « الربا في النسيئة » ، وروى مسلم من طريق أبي بصرة « سألت ابن عباس رضي الله عنهما عن الصرف » ، قال : « لا يدا بيد ؟ قلت نعم . قال : فلا بأس . فأخبرت أبا سعيد فقال : أو قال ذلك ؟ إنا سنكتب إليه فلا تفعلوه » ، والصرف دفع ذهب وأخذ فضة أو العكس ، وله شرطان : منع النسيئة مع اتفاق النوع واختلافه ، وهو المجمع عليه ، ومنع التفاضل في النوع الواحد منهما وهو قول الجمهور . وخالف فيه ابن عمر ثم رجع ، وابن عباس واختلف في رجوعه
- (٣) قوله « فكلم في ذلك فقيل إنه رجع عنه » ، أقول : الذي كلمه في ذلك أبو سعيد كما أخرجه الحاكم من طريق حيان العدوي بالمهملة والتحتانية قال « سألت أبا مجلز عن الصرف فقال : كان ابن عباس لا يرى به بأساً زماناً من عمره ما كان عبناً بعين يدا بيد » ، كان يقول : إنما الربا في النسيئة . فلقبه أبو سعيد . وذكر القصة والحديث ، فقال ابن عباس : أستغفر الله وأتوب إليه . وكان ينهى عنه أشد النهي ، انتهى والقصة في البخاري . وقد ذكر مسلم رجوعه ورجوع ابن عمر عن القول بجواز بيع الجنس بعضه ببعض متفاضلاً حالاً ، وكان ابن عباس يتمسك بحديث أسامة مرفوعاً
- ٢ - ٨ ج ٤ * المد :

قوم من المحدثين تجوز الذرائع من حيث قوله « بيع التمر ببيع آخر ، ثم اشتر به ، فإنه أجاز بيعه ، والشراء على الإطلاق ، ولم يفصل بين أن يبيعه من باعه ، أو من غيره ، ولا بين أن يقصد التوصل إلى شراء الأكثر أو لا

والمانعون من الذرائع يجيبون بأنه مطلق ^(١) لا عام ، فيحمل على بيعه من غير البائع ، أو على غير الصورة التي يمتنعونها . فإن المطلق يكتفى في العمل به بصورة واحدة . وفي هذا الجواب نظر ^(٢) ، لأننا نفرق بين العمل بالمطلق فعلا ، كما إذا قال لامرأته : إن دخلت الدار فأنت طالق ، فإنه يصدق بالدخول مرة واحدة ، وبين العمل بالمطلق حملا على المقيد ، فإنه يخرج اللفظ من الإطلاق إلى التقييد

وفيه دليل على أن التفاضل في الصفات لا اعتبار به في تجوز الزيادة

وقوله « ببيع آخر ، يحتمل أن يريد به بمبيع آخر ، ويراد به الثمن غير التمر ، ويحتمل أن يراد بيع على صفة أخرى ، على معنى زيادة الباء كأنه قال : بعه يبعاً آخر ، ويقوى الأول قوله « ثم اشتر به ،

* * *

« لا ربا إلا في النسبة ، واتفق العلماء على صحة حديث أسامة ، واختلفوا في الجمع بينه وبين حديث أبي سعيد ، وأحسن الأجوبة أن حديث جواز ربا الفضل من حديث أسامة إنما يفيد بالمفهوم ، وحديث أبي سعيد وعبادة أفاد تحريمه بالمنطوق ، وهو مقدم على المفهوم

(١) قوله « بأنه مطلق ، أقول : وهو قوله « بيع التمر ببيع آخر ثم اشتر به ، فإنه أطلق له البيع والشراء من شاء ، وإذا كان مطلقا اكتفى بالعمل به في صورة هي البيع والشراء من غير البائع

(٢) قوله « وفيه نظر ، أقول : لأننا نفرق بين المطلق فعلا فإنه الذي يكتفى فيه بالمرّة الواحدة ، بخلاف المطلق إذا حمل على المقيد فإنه يخرج اللفظ عن إطلاقه ويصير مقيدا ، ولا يحصل الامتثال إلا بالإتيان به مقيدا . قلت : لكنه في هذه الصورة لا يظهر أنه قيد المطلق شيء ، بل هو على إطلاقه ، فلينظر

٢٧٢ - الحديث الرابع^(١) : عن أبي المنهال قال : سألت البراء بن

عازب ، وزيد بن أرقم ، عن الصَّرف ؟ فكلُّ واحد يقول : هذا خيرٌ مِنِّي .
وَكَلَامُهُما يقول : « نهى رسولُ اللَّهِ ﷺ عَن بَيْعِ الذَّهَبِ بِالْوَرِقِ دَيْنًا ،

في الحديث دليل على التواضع ، والاعتراف بحقوق الأكابر ، وهو نص في
تحريم ربا النسبة فيما ذكر فيه - وهو الذهب بالورق - لاجتماعهما في علة واحدة ،
وهي النقدية ، وكذلك الأجناس الأربعة - أعني البر ، وما ذكر معه - باجتماعها في
علة أخرى ، فلا يباع بعضها ببعض نسبة ، والواجب فيما يمنع فيه النساء أمران .
أحدهما : التناجز في البيع ، أعني ألاَّ يكون مؤجلاً . والثاني : التقابض في المجلس ،
وهو الذي يؤخذ من قوله : يدأ بيد ،

٢٧٣ - الحديث الخامس^(٢) : عن أبي بَكْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : « نَهَى

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنِ الْفِضَّةِ بِالْفِضَّةِ ، وَالذَّهَبِ بِالذَّهَبِ ، إِلَّا سَوَاءٌ بِسَوَاءٍ ،
وَأَمَرَنَا : أَنْ نَشْتَرِيَ الْفِضَّةَ بِالذَّهَبِ ، كَيْفَ شِئْنَا . وَنَشْتَرِيَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ
كَيْفَ شِئْنَا . قَالَ : فَسَأَلُهُ رَجُلٌ فَقَالَ : يَدَأُ يَدٍ ؟ فَقَالَ : هَكَذَا سَمِعْتُ ،

قوله : « نَشْتَرِيَ الذَّهَبَ بِالْفِضَّةِ ، كَيْفَ شِئْنَا ، » يعني بالنسبة إلى التفاضل والتساوي ،
لأن النسبة إلى الحلول والتأجيل ، وقد ورد ذلك مبيناً في حديث آخر^(٣) ، حيث
قيل : « فَإِذَا اخْتَلَفَتِ الْأَجْنَاسُ فَيُعْمَرُ كَيْفَ شِئْتُمْ إِذَا كَانَ يَدَأُ يَدٍ ، »

(١) الحديث الرابع (من أحاديث باب الربا . تقدم ما أفاده في شرح ما قبله

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب الربا

(٣) قوله : « قد ذكر ذلك في حديث آخر ، أقول : هو الذي قدمناه من رواية

مسلم عن عبادة بن الصامت

باب الرهن وغيره^(١)

٢٧٤ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله

ﷺ اشترى من يهودي طعاماً ، ورهنته درعاً من حديد ،

اللفظة مأخوذة من الحبس والإقامة ، رهن بالمكان : إذا أقام به

والحديث دليل على جواز الرهن ، مع ما نطق به الكتاب العزيز^(٢) ودليل على

جواز معاملة الكفار^(٣) ، وعدم اعتبار الفسـاد في معاملاتهم^(٤) .

(١) (باب الرهن) قال : وغيره ، وهو الحوالة والإفلاس والشفعة والوقف .

والرهن لغة الثبوت والدوام ، ومنه الحالة الراهنة : الثابتة . وقال الماوردي ، واليه يشير

الشارح : هو الاحتباس ، ومنه (كل نفس بما كسبت رهينة) يقال : رهنت الشيء .

وأرهنته بمعنى ، قال عبد الله بن ممام السلولي :

فلما خشيت أظافيرهم نجوت وأرهنهم مالكا

وهو شرعاً جعل المال وثيقة

(٢) قوله : مع ما نطق به الكتاب العزيز ، أقول : يريد قوله تعالى (وإن كنتم

على سفر ولم تجدوا كتاباً فإمضوا)

(٣) قوله : ودليل على جواز معاملة الكفار ، أقول : هو معلوم من الدين

ضرورة ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه أقاموا بمكة ثلاث عشرة سنة

يعاملون المشركين ، وأقام صلى الله عليه وآله وسلم بالمدينة عشرأ يعامل هو وأصحابه

أهل الكتاب وينزلون أسواقهم كسوق بني قينقاع وغيره .

(٤) قوله : وعدم اعتبار الفساد في معاملتهم ، أقول : وعدم النظر إلى كيفية

معاملتهم في أنفسهم ، فانه من المعلوم أنهم يبيعون الخور وبياكلون السحت ويقبضونه ،

ولكن ليس لنا البحث عن معاملتهم وعن كيفية دخول المال إلى أيديهم ، بل نأخذ منهم

الجزية ونبيع منهم ونشترى ونعاملهم معاملة من في يده ملكة الحلال حتى يتبين لنا

خلافه ، ومثله الظلمة ، وقد بسطناه في حواشي ضوء النهار وغيره .

ووقع في غير هذه الرواية ^(١) ما استدل به على جواز الرهن في الحضر وفيه دليل على جواز الشراء بالثمن المؤخر قبل قبضه ^(٢) ، لأن الرهن إنما يحتاج إليه حيث لا يتأتى الإقباض في الحال غالباً ، وقد يستدل به على جواز الشراء لمن لا يقدر على الثمن في وقته لما ذكرناه ^(٣)

٢٧٥ - الحديث الثاني ^(٤) : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : «مَطْلُ الْغَنِيِّ ظُلْمٌ» ^(٥) . فإذا أتبع أحدكم على مليء فليتبّع ^(٦) .

(١) قوله : في غير هذه الرواية ، أقول : هي رواية أخرجه البخاري أنه رهن صلى الله عليه وآله وسلم درعه عند يهودي بالمدينة يقال له أبو الشحم على ثلاثين صاعاً من شعير لأهله . وخالف مجاهد وداود وقالوا : لا يكون الرهن إلا في السفر عملاً بالآية وهو مفهوم لا يعارض المنطوق

(٢) قوله : قبل قبضه ، أقول : لا فائدة في زيادتها .

(٣) قوله : لما ذكرناه ، من أن الرهن إنما يحتاج إليه حيث يتعذر الإقباض

(٤) (الحديث الثاني) أي من أحاديث باب الرهن وغيره ، وهذا الحديث من غيره ، وهو من باب الحوالة ، وترجم له النووي في شرح مسلم بباب تحريم ظلم الغني ، وصحة الحوالة واستحباب قبولها إذا أحيل على مليء ، وذكر حديث الكتاب

(٥) قال : «مطل الغني» ، أقول : قال القاضي عياض وغيره : المطل منع قضاء ما استحق أدائه ، فمطل الغني ظلم وحرام ، ومطل غير الغني ليس بظلم ولا حرام لمفهوم هذا الحديث ، وكذلك من غاب عنه ماله وهو غني ، فإن المراد من الغني المتمكن من الأداء

(٦) قال : «إذا أتبع أحدكم على مليء فليتبّع» ، أقول : يسكون التاء المثناة من فوق في أتبع وفي فليتبّع ، مثل أخرج فليخرج ، ويأتى ضبطه شرحاً بمثل هذا ، والمراد إذا أحيل بالدين الذي له على مؤسر فليحتل ، والمليء مهموز من الامتلاء ، قال

فيه دليل على تحريم المطل بالحق . ولا خلاف فيه ، مع القدرة بعد الطلب ^(١) .
واختلفوا في مذهب الشافعي : هل يجب الأداء مع القدرة من غير طلب صاحب
الحق ؟ وذكر فيه وجهان . ولا ينبغي أن يؤخذ الوجوب من الحديث ، لأن لفظة
المطل ، تشعر بتقديم الطلب ، فيكون مأخذ الوجوب دليلاً آخر
وقوله « الغنى » يخرج العاجز عن الأداء

وقوله « فإذا أتبع » مضموم الممزة ساكن التاء مكسور الباء . وقوله « فليتبع » مفتوح
الياء ساكن التاء مفتوح الباء الموحدة . مأخوذ من قولنا : أتبعته فلاناً إذا جعلته
تابعاً للغير ^(٢) ، والمراد هنا تبعيته في طلب الحق بالحوالة . وقد قال الظاهرية ^(٣)
بوجوب قبول الحوالة على الملىء ، لظاهر الأمر . وجمهور الفقهاء على أنه أمر ندب ^(٤) ،

الكرمانى : إنه كالغنى لفظاً ومعنى ، وتعقب بأنه يقتضى أنه غير مهموز ، وليس كذلك
بل هو مهموز

(١) قال « مع القدرة بعد الطلب » أقول : وللعلماء خلاف في أن المسائل
يفسق بمرة واحدة أو لا بد من التكرار ، لأن المطل إطالة المدافعة ، قال النووي :
ومقتضى مذهبنا لا يشترط فيها التكرار ؟ لأن منع الحق بعد طلبه وانتفاء العذر عن
أدائه يشبه المطل كثرة ، وإن تسمية النبي صلى الله عليه وآله وسلم له ظلاً يشعر بأنه
كبيرة والكبيرة لا يشترط فيها التكرار ، لكن لا يحكم عليه بذلك حتى يظهر عدم
عذره ، لأنه قد يكون معذوراً في الباطن

(٢) قوله « أتبعته فلاناً » أقول : في شرح مسلم يقال تبعته الرجل في حق
أتبعه تباعة إذا طلبته . قال تعالى (ثم لا تجدوا علينا به تبيهاً) . واعلم أن حقيقة
الحوالة في أظهر الأوجه عند الشافعية أنها بيع دين بدين ، جوز للضرورة ، فعلى هذا
يجوز الإقالة فيها كما صرح به الخوارزمي ، وقيل هي نقل دين من ذمة إلى ذمة

(٣) قوله « الظاهرية » أقول : وابن جرير وأكثر الحنابلة وأبو ثور

(٤) قوله « وجمهور الفقهاء على أنه أمر ندب » أقول : وقال الماوردي : إنه

لما فيه من الإحسان^(١) إلى المحيل بتحصيل مقصوده، من تحويل الحق عنه، وترك تكليفه التحصيل بالطلب

وفي الحديث إشعار بأن الأمر بقبول الحوالة على الملىء معطل بكون مطل الغنى ظناً، ولعل السبب فيه أنه إذا تعين كونه ظلياً - والظاهر من حال المسلم الاحتراز عنه - فيكون ذلك سبباً للأمر بقبول الحوالة عليه، لحصول المقصود من غير ضرر المطل. ويحتمل أن يكون ذلك لأن الملىء لا يتعذر استيفاء الحق منه عند الامتناع، بل يأخذه الحاكم قهراً ويوفيه^(٢). ففي قبول الحوالة عليه تحصيل الغرض من غير

للإباحة لأنه ورد بعد نبيه صلى الله عليه وآله وسلم عن بيع الدين بالدين، فهو كقوله (وإذا حللتم فاصطادوا) وهذا بناء في أنها بيع، وقد قيل هي عقد إرفاق مستقل، وشرط فيها رضى المحيل بلا خلاف، والمحال عند الأكثر، والمحال عليه عند بعض

(١) قوله: لما فيه من الإحسان، أقول: هذا تعليل لصرف الأمر عن الوجوب وأنه لا يجب عليه الإحسان إلى غريمه، فهو مندوب لا غير، وفيه تأمل
(٢) قوله: معطل بكون مطل الغنى ظناً، أقول: إنما قال إشعار لأنه كالتوطئة والعلة لقبول الحوالة أى إذا كان المطل ظلياً فليقبل ويحتال بدينه عليه، فإن المؤمن من شأنه أن يحترز عن الظلم فلا يحطل، ومناسبة الجملة لما قبلها أنه لما دل على أن مطل الغنى ظلم عقبه بأن ينبغي أو يجب قبول الحوالة على الملىء لما في قبولها من دفع الظلم الحاصل بالمطل، ففي قبول الحوالة إعانة على كفه عن الظلم، وهذا على رواية «فاذا أتبع» بالفاء، وزعم الرافعى أن الأشهر في الروايات الواو وأنها جملتان لا تعلق لإحداهما بالأخرى، وهو بالفاء في جميع روايات البخارى

(٣) قوله: بل يأخذه الحاكم قهراً، أقول: استدل باشتراط أن يكون المحال عليه مليئاً أنها إذا صحت الحوالة ثم تعذر القبض بحدوث حادث أو أفلس لم يكن للمحتال رجوع على المحيل، لأنه لو كان له الرجوع لم يكن لاشتراط الغنى فائدة، فلما شرط علم أنه انتقل انتقالاً لا رجوع له كما لو عوض عن دينه بعوض ثم تلف

مفسدة تواء الحق . والمعنى الأول أرجح . لما فيه من بقاء معنى التعليل بكون المظل ظلاً . وعلى هذا المعنى الثاني تكون العلة عدم تواء الحق لا الظلم

٢٧٦ - الحديث الثالث^(١) : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ - أو قال : سمعتُ النبي ﷺ يقول - « مَنْ أَدْرَكَ مَا لَهُ بِمِثْنِهِ عِنْدَ رَجُلٍ - أَوْ إِنْسَانٍ »^(٢) - قَدْ أَفْلَسَ فَهُوَ أَحَقُّ بِهِ مِنْ غَيْرِهِ ،

فيه مسائل^(٣) . الأول : رجوع البائع إلى عين ما له عند تعذر الثمن بالفلس^(٤) ، أو الموت . فيه ثلاثة مذاهب : الأول أنه يرجع إليه في الموت والفلس . وهذا مذهب الشافعي^(٥) ، والثاني : أنه لا يرجع إليه ، لا في الموت ولا في الفلس ،

الموض في يد صاحب الدين لم يكن له الرجوع

(١) (الحديث الثالث) أقول : هو من باب الإفلاس الداخل في الترجمة في قوله « وغيره » ، والفلس شرعاً من تزيد ديونه على موجوده ، سمي مفلساً لأنه صار ذا فلس بعد أن كان : أدرام ودنانير ، إشارة إلى أنه صار لا يملك إلا أدنى الأموال وهي الفلوس ، أو سمي بذلك لأنه منع التصرف إلا في الشيء التافه كالفلوس ، لأنهم كانوا يتعاملون بها في الأشياء الخفية ، أو صار إلى حالة لا يملك فيها فلساً ، فعلى هذا فالهزمة في أفلس للسلب

(٢) قال : أو إنسان ، أقول : هو شك من الراوى ، ومفهوم رجل غير مراد ، بل أو امرأة

(٣) قوله : فيه مسائل ، أقول : عدها الشارح خمس عشرة

(٤) قوله : بالفلس ، أقول : بفتح اللام . وقوله : أو الموت ، هذا لا يدل عليه لفظ الحديث

(٥) قوله : وهو مذهب الشافعي ، أقول : لما أخرجه أحمد وأبو داود وابن ماجه وصححه الحاكم من حديث أبي هريرة مرفوعاً : « أيا رجل مات أو أفلس فصاحب

وهو مذهب أبي حنيفة ^(١) . والثالث : يرجع إليه في الفلّس دون الموت . ويكون في الموت أسوة الغرماء . وهو مذهب مالك ^(٢)

وهذا الحديث دليل على الرجوع في الفلّس . ودلالته قوية جداً ، حتى قيل : إنه لا تأويل له . وقال الاصطخري من أصحاب الشافعي : لو قضى القاضي بخلافه نقض حكمه

المتاع أحق بمتاعه إذا وجد بهينه ، زاد بعضهم في آخره : إلا أن يترك صاحبه وفاء ،
(١) قوله : وهو مذهب أبي حنيفة ، أقول : وابن شبرمة ، قالت الحنفية :
لأن هذا خبر واحد خالف الأصول ، لأن السلع صارت بالبيع ملكاً للمشتري ومن
خمانه ، وإستحقاق البائع لأخذها منه نقض للملكة . وحملوا الحديث على صورة وهي
ما إذا كان المتاع وديعة أو عارية أو لقطه . وتعقب بأنه لو كان كذلك لم يقيد بالفلّس
ولا كان أحق بما لما تقتضيه صيغة أفعل من الاشتراك ، واللقطة والعارية خاصة لمن
هى له . وأيضاً فما ذكروه ينتقض بالشفعة . وأيضاً قد ورد النصيص في حديث الباب
على أنه في صورة البيع فيأرواه سفيان الثوري في جامعهم وأخرجه من طريقه ابن
خزيمة وابن حبان وغيرهما عن أبي هريرة بلفظ : إذا ابتاع رجل سلعة ثم أفلس وهي
عنده بعينها فهو أحق بها من الغرماء . . وفي الباب روايات أخر دالة على أنه ورد
الحديث في صورة البيع ، وأما اعتذارهم بأنه خبر واحد فقيه نظر ، فإنه مشهور من
هذا الوجه أخرجه ابن حبان من حديث ابن عمر وإسناده صحيح ، وأخرجه أبو
داود من حديث سمرة وإسناده حسن ، وقضى به عثمان وعمر بن عبد العزيز ، وبهذا
يخرج الحديث عن كونه فرداً غريباً . قال القرطبي في المفهم : تعسف بعض الحنفية في
تأويل هذا الحديث بتأويلات لا تقوم على أساس . وقال النووي : تأويله بتأويلات
ضعيفة مردودة

(٢) قوله : وهو مذهب مالك ، أقول : وقد قال أحمد به ، واحتجوا بما في
مرسل مالك . وإن مات الذي ابتاع فصاحب المتاع فيه أسوة الغرماء ، وفرقوا بين
الفلّس والموت بأن الميت خربت ذمته فليس للغرماء محل يرجعون إليه فاستولوا في
ذلك ، بخلاف الفلّس . ورجح الشافعي ما قدمناه ، وحديث أبي هريرة المرفوع ،

ورأيت في تأويله وجهين ضعيفين . أحدهما : أن يحمل على الغصب والوديعة ، لما فيه من اعتبار حقيقة المسألة . وهو ضعيف جداً ، لأنه يبطل فائدة تعليل الحكم بالفلس^(١) . الثاني : أن يحمل على ما قبل القبض . وقد استُضعِف بقوله عليه السلام : أدرك ماله ، أو وجد متاعه^(٢) ، فإن ذلك يقتضى إمكان العقد . وذلك بعد خروج السلعة من يده

المسألة الثانية : الذى يسبق إلى الفهم من الحديث أن الرجل المدرك ههنا هو البائع^(٣) ، وأن الحكم يتناول البيع . لكن اللفظ أعم من ذلك^(٤) ، فيمكن أن يدخل تحته ما إذا أقرض رجل مالا ، وأفلس المستقرض ، والمال باق ، فإن المقرض يرجع فيه . وقد علله الفقهاء بالقياس على المبيع ، بعد التفريع على أنه

وجزم ابن العربي المالكي بأن الزيادة - التى فى مرسل مالك من قول الراوى فلا حجة فيها . وجمع الشافعى بين المرسل والمرفوع بأن المرفوع فيما إذا مات مقلساً ، والمرسل فيما إذا مات مليئاً

(١) قوله : تعليل الحكم بالفلس ، أقول : لما قدمناه قريباً من عدم مشاركة غيره له فى ملكه

(٢) قوله : أو وجد متاعه ، أقول : قوله : عند رجل ، دال على أنه قد قبضه المشتري هنا ، فإن ذلك يقتضى إمكان العقد

(٣) قوله : هو البائع ، أقول : أى المدرك فى الحديث ، ولأنه ورد النص به كما قدمناه قريباً من حديث أبى هريرة

(٤) قوله : أعم من ذلك ، أقول : وهو قوله : من أدرك ، فإنه يشمل كل مدرك لعين هى له عند من أفلس ، وبهذا العموم ترجم البخارى بقوله : وإذا وجد ماله عند مفلس فى البيع والقرض والوديعة فهو أحق به ، قال الحافظ فى الفتح قوله : فى البيع ، إشارة إلى ما ورد فى بعض طرقه ، وقوله : والقرض ، هو بالقياس عليه أو لدخوله فى عموم الخبر وهو قول الشافعى وآخرين ، والمشهور عن المالكية التفرقة بين القرض والبيع انتهى . والشارح لم يذكر الوديعة لأنها باقية على ملك صاحبها

يملك بالقبض . وقيل في القياس : يملك ببدل تعذر تحصيله فأشبه المبيع . وإدراجه تحت اللفظ يمكن إذا اعتبرناه من حيث الوضع ^(١) . فلا حاجة إلى القياس فيه

المسألة الثالثة : لا بد في الحديث من إضمار ^(٢) أمور يحمل عليها ، وإن لم تذكر لفظاً . مثل كون الثمن غير مقبوض . ومثل كون السلعة موجودة عند المشتري دون غيره . ومثل كون المال لا يني بالديون ، احترازاً عما إذا كان مساوياً ، وقلنا يحجر على المفلس في هذه الصورة ^(٣)

المسألة الرابعة : إذا أئجر داراً أو دابة ، فأفلس المسأجر قبل تسليم الأجرة . ومضى المدة ، فلتؤجر الفسخ على الصحيح من مذهب الشافعي ^(٤) . وإدراجه تحت

(١) قوله « من حيث الوضع » أقول : لا من حيث ما يسبق إلى الفهم

(٢) قوله « من إضمار » أقول : وأدلته القواعد الشرعية ، وقد يؤخذ من

الحديث إما كون الثمن غير مقبوض فلأنه يؤخذ من قوله في الحديث ما له فاضافته إليه دالة على بقاءه له ، وإلا لما كانت إضافته إلا من الحجاز ، وأما كون السلعة عند المشتري دون غيره فلأن قوله « قد أفلس » عائد إلى الرجل والمراد به المشتري مثلاً ، وأما كون المال لا يني بالديون فلأن حقيقة المفلس من لا يني ماله بدينه

(٣) قوله « وقلنا يحجر على المفلس في هذه الصورة » أقول : أي صورة

مساواة ماله لديونه ، وفيه قولان للشافعية على تفصيل ذلك ، قال في المنهاج : ولو كانت الديون بقدر المال فإن كان كسوباً ينفق من كسبه فلا حرج عليه ، لأنه لا حاجة له إليه بل يؤمر بقضاء الدين ، وإن لم يكن كسوباً ، وإن كانت نفقته من ماله ^(١) فكذا في الأصح لتمكنهم من المطالبة في الحال ^(٢) والثاني يحجر لئلا يذهب ماله ، واختاره الإمام

(٤) قوله « على الصحيح من مذهب الشافعي » أقول : ونقله المالكية

(١) كذا واستقامة الكلام هو « وإن لم يكن كسوباً وكانت نفقته من ماله الخ »

(٢) قلت : وعند الحنابلة لا حرج إذا كان ماله قدر دينه

لفظ الحديث متوقف على أن المنافع هل ينطلق عليها اسم ، المتاع ، أو ، المال ، ؟
وانطلاق اسم ، المال ، عليها أقوى ^(١)

وقد مُعلل منع الرجوع بأن المنافع لا تنزل منزلة الأعيان القائمة ، إذ ليس لها وجود مستقر . فإذا ثبت انطلاق اسم ، المال ، أو ، المتاع ، عليها فقد اندرجت تحت اللفظ . وإن نوزع في ذلك ، فالطريق أن يقال : إن اقتضى الحديث أن يكون أحق بالعين - ومن لوازم ذلك الرجوع في المنافع - فيثبت بطريق اللزوم ، لا بطريق الأصالة . وإنما قلنا : إنه يتوقف على كون اسم ، المتاع ، ينطلق عليها اسم ، المال ، أو ، المتاع ، لأن الحكم في اللفظ معلق بذلك في الأحاديث

ونقول أيضاً : الرجوع إنما هو في المنافع ، فانها المعقود عليه ، والرجوع إنما يكون فيما يتناوله العقد ، والعين لم يتناولها عقد الإجارة

المسألة الخامسة : إذا التزم في ذمته نقل متاع من مكان إلى مكان ، ثم أفلس ، والأجرة بيده قائمة ثبت حق الفسخ والرجوع إلى الأجرة . واندراجه تحت الحديث ظاهر ، إن أخذنا باللفظ ، ولم نخصصه بالبائع . فإن مُخصَّصاً به فالحكم ثابت بالقياس ، لا بالحديث

المسألة السادسة : قد يمكن أن يستدل بالحديث على أن الديون المؤجلة تحل بالحجر . ووجهه : أنه يندرج تحت كونه أدرك ماله ، فيكون أحق به . ومن لوازم ذلك أن يحل ^(٢) ، إذ لا مطالبة بالمؤجل قبل الحل

المسألة السابعة : يمكن أن يستدل به أن الغرماء إذا قدموا البائع بالثمن

(١) قوله « وانطلاق اسم المال عليها قوى » أقول : فيدخل في الحديث ، ولكن الإدراك في غالب الإطلاق لا يكون إلا للأعيان ، ثم هذا مبني على أنه لا يخص اللفظ بالبائع كما يأتي في المسألة الخامسة

(٢) قوله « ومن لوازم ذلك أن يحل » أقول : هذا قول الجمهور ، لكن راجع عند الشافعية أن المؤجل لا يحل بذلك لأن الأجل حق مقصود له فلا يفوت

لم يسقط حقه من الرجوع ^(١) ، لاندراجه تحت اللفظ . والفقهاء عللوه بالمنة ^(٢)

المسألة الثامنة : قيل : إن هذا الخيار في الرجوع يستبد به البائع ^(٣) . وقيل : لا بد من الحاكم . والحديث يقتضى ثبوت الأحقية بالمال . وأما كيفية الأخذ فهو غير متعرض له . وقد يمكن أن يستدل به على الاستبداد ، إلا أن فيه ما ذكرنا

المسألة التاسعة : الحكم في الحديث يتعلق بالفلس ، ولا يتناول غيره . ومن أثبت من الفقهاء الرجوع بامتناع المشتري من التسليم ، مع اليسار ، أو هربه ، أو امتناع الوارث من التسليم بعد موته فإنما يثبت بالقياس على الفلس ، ومن يقول بالمفهوم في مثل هذا فله أن ينفي هذا الحكم بدلالة المفهوم من لفظ الحديث

المسألة العاشرة : شرط رجوع البائع بقاء العين في ملك المفلس ، فلو هلك لم يرجع ، لقوله عليه الصلاة والسلام « فوجد متاعه ، أو أدرك ماله ، فشرط في الأحقية إدراك المال بعينه ، وبعد الهلاك فالتسليم ، وهذا ظاهر في الهلاك الحسى . والفقهاء نزلوا التصرفات الشرعية منزلة الهلاك الحسى كالبيع ، والهبة ، والعتق ، والوقف ^(٤) ، ولم ينقصوا هذه التصرفات . بخلاف تصرفات المشتري في حق الشفيع

(١) قوله : لم يسقط حقه من الرجوع . أقول : إذا أراد الغرماء أو الورثة إعطاء صاحب السلعة الثمن فقالت المالكية يلزمه القبول ، وقال الشافعي وأحمد : لا يلزمه

(٢) قوله : عللوه بالمنة ، أقول : وقالوا لأنه ربما يظهر غريم آخر فيزاحمه فيما أخذ

(٣) قوله : يستبد به البائع ، أقول : وهو الأصح من قول العلماء . والقول الآخر يتوقف على حكم الحاكم كما يتوقف ثبوت الفلس

(٤) قوله : كالبيع والهبة والعتق ، أقول : وعللوا ذلك بأنها صدرت من أهلها في محلها ، ونازع في هذه بعض المتأخرين فقال : حديث سمره بلفظ « من وجد عين متاعه عند رجل فهو أحق به ويتبع المتاع من باعه » قالوا وهذا ظاهر إطلاق رواية

بها . فاذا تبين أنها كالمالكة شرعاً دخلت تحت اللفظ ^(١) . فان البائع حينئذ لا يكون مدركا لماله

واختلفوا فيها إذا وجد متاعه عند المشتري ، بعد أن خرج عنه ، ثم رجع إليه بغير عوض . فقيل : يرجع فيه ، لأنه وجد ماله بعينه ، فدخل تحت اللفظ . وقيل : لا يرجع ، لأن هذا الملك متلقتى من غيره . لأنه لو تخللت حالة لو صادفها الإفلاس والحجر لما رجع ^(٢) ، فيستصحب حكمها ^(٣) . وهذا تصرف في اللفظ ^(٤) بالتخصيص ، بسبب معنى مفهوم منه ، وهو الرجوع إلى العين ، لتعذر العوض من تلك الجهة ، كما يفهم منه ما قدما ذكره . أو تخصيص بالمعنى ^(٥) ، وإن سلم بافتضاء اللفظ له

فهو أحق به من غيره ، في حديث أبي هريرة ، لأن الغير أعم من المفلس وغرمائه ، ويمن خرج عن ملك المفلس إلى ملكه . انتهى

(١) قوله : دخلت تحت اللفظ ، أقول : أى لفظ هلك ، الذى جعله مفهوم بقاء العين فى ملك المفلس ، وكان الأظهر أن يقول : لم يدخل تحت لفظ الحديث

(٢) قوله : لو صادفها الإفلاس والحجر لما رجع ، أقول : وهى حالة خروجها عن ملك المفلس

(٣) قوله : يستصحب حكمها ، أقول : أى حكم تلك الحالة التى لو صادفها الإفلاس والحجر

(٤) قوله : وهذا تصرف فى اللفظ ، أقول : لفظ متاعه أو ماله العام بالإضافة بسبب معنى مفهوم من الحديث ، والمعنى هو الرجوع إلى العين لأنه تعذر العوض منه من جهة المفلس لأنه عاد إليه بغير عوض

(٥) قوله : أو تخصيص بالمعنى ، أقول : الأول كان تخصيصاً بالسبب وهذا بالمعنى ، وهو أن المراد وجد عين ماله لم يتصرف فيه المفلس ، وهنا قد تصرف فيه ثم عاد بغير عوض ، فهذا الملك متلقى من غيره فهو مال ذلك الغير صار إلى المفلس

المسألة الحادية عشرة : إذا باع عبدين - مثلاً - قتل أحدهما ، ووجد الثاني بعينه ، رجع فيه عند الشافعي ، والمذهب ^(١) أنه يرجع بحصته من الثمن ، ويضارب بحصة ثمن التلف . وقيل : يرجع في الباقي بكل الثمن ^(٢) . فأما رجوعه في الباقي فقد يندرج تحت قوله « فوجد متاعه ، أو ماله ، فإن الباقي متاعه أو ماله ، وأما كيفية الرجوع فلا تعلق للفظ به »

المسألة الثانية عشرة : إذا تغير المبيع في صفته - بحدوث عيب - فأثبت الشافعي الرجوع ، إن شاء البائع بغير شيء يأخذه ^(٣) ، وإن شاء ضارب بالثمن . وهذا يمكن أن يندرج تحت اللفظ . فانه وجده بعينه ، والتغير حادث في الصفة لا في العين

المسألة الثالثة عشرة : إطلاق الحديث يقتضي الرجوع في العين ، وإن كان قد قبض بعض الثمن . وللشافعي قول قديم : إنه لا يرجع في العين إذا قبض بعض الثمن ، لحديثه . ورد فيه ^(٤)

(١) قوله « عند الشافعي والمذهب » أقول : كأنه يريد بالمذهب مذهب الشافعي وفي المنهاج : ولو تلف أحد العبدین ثم أفلس أخذ الباقي وضارب بحصة التالف لأنه ثبت له الرجوع في كل منهما كما لو رجع الأب في بعض ما وهب لابنه الكبير انتهى . والمراد بالمضاربة الاتقاص من الثمن أسوة الغرماء

(٢) قوله « بكل الثمن » أقول : أي بثمان العبدین ، ولا أدري ما وجهه

(٣) قوله « إن شاء البائع بغير شيء يأخذه » أقول : في المنهاج كما هنا ، واستدل بقياسه على تعيب المبيع في يد البائع ، فإن المشتري يغير بين أن يأخذه ناقصاً أو يتركه ، وسواء كان النقص حنياً كسقوط بعض الأعضاء والعنى ، أو غير حنى كفسيان الحرفة والإباق والتزويج . انتهى

(٤) قوله « لحديث ورد فيه » أقول : هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أيما رجل باع متاعاً فأفلس الذي ابتاعه منه ولم يقبض الذي باعه من ثمنه شيئاً فوجده بعينه فهو أحق به » أخرجه البيهقي في السنن

المسألة الرابعة عشرة : الحديث يقتضى الرجوع فى متاعه ، ومفهومه أنه لا يرجع فى غير متاعه . فيتعلق بذلك الكلام فى الزوائد المنفصلة ^(١) فانها تحدث على ملك المشتري ، فليست بمتاع للبائع ، فلا رجوع له فيها

المسألة الخامسة عشرة : لا يثبت الرجوع إلا إذا تقدم سبب لزوم الثمن على المفلس . ويؤخذ ذلك من الحديث الذى فى لفظه ترتيب الاحقية على المفلس بصيغة الشرط ^(٢) ، فان المشروط مع الشرط ، أو عقيه . ومن ضرورة ذلك تقدم سبب اللزوم على الفليس

• • •

٢٧٧ - الحديث الرابع ^(٣) : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « جَعَلَ ^(٤) - وفى لفظ : قَضَى - النبي ﷺ بِالشُّفْعَةِ فى كُلِّ مَالٍ يُقَسَم . فإذا

(١) قوله « فيتعلق بذلك الكلام فى الزوائد المنفصلة ، أقول : فى قوله المنفصلة احتراز عن المتصلة كسمن وصنعة فان البائع أولى بها جرياً على القاعدة ، وأما المنفصلة كالولد والثرمة فللمشتري ، ويرجع البائع فى الأصل لأن الشارع أثبت له الرجوع فى المبيع فلا يتعداه

(٢) قوله « بصيغة الشرط ، أقول : وهو حديث أبى هريرة عند مسلم بلفظ « إذا أفلس الرجل ووجد البائع سلعته فهو أحق به من الغرماء .

(٣) (الحديث الرابع) أقول : هذا من باب الشفعة المشمول بالإجمال فى الترجمة

(٤) قال « جعل ، أقول : حديث جابر أخرجه ابن الجوزى فى تحقيقه من طريق أبى سلبة عن جابر « جعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الشفعة فى كل ما لم يقسم ، فإذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » قال : انفرد به البخارى ، ثم أخرجه من طريق أبى الزبير عن جابر رضى الله عنه قال « قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة فى كل شركة لم تقسم ربعة أو حائط ، لا يحل له أن يبيع حتى يؤذن شريكه ، فان شاء أخذ وإن شاء ترك » ثم قال

وَقَعَتِ الْحُدُودُ ، وَصُرِفَتِ الطَّرِيقُ ^(١) فَلَا شُفْعَةَ ،

استدل بالحديث على سقوط الشفعة للجار ^(٢) من وجهين . أحدهما : المفهوم . فان قوله « جعل الشفعة فيما لم يقسم » يقتضى أن لا شفعة فيما قسم . وقد ورد في بعض الروايات « إنما الشفعة ^(٣) » وهو أقوى في الدلالة . لا سيما إذا جعلنا « إنما » دالة على الحصر بالوضع ، دون المفهوم

والوجه الثانى : قوله « فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة » وهذا اللفظ الثانى يقتضى ترتيب الحكم ^(٤) على مجموع أمرين : وقوع الحدود ، وصرف الطرق . وقد يقول قائل - ممن ثبتت الشفعة للجار - إن المراتب على أمرين لا يلزم ترتيبه على أحدهما . وتبقى دلالة المفهوم الأول مطلقة ، وهو قوله « إنما الشفعة فيما لم يقسم » فن قال بعدم ثبوت الشفعة تمسك بها ، ومن خالفه يحتاج إلى إضمار قيد آخر ، يقتضى اشتراط أمر زائد ، وهو صرف الطرق مثلاً ، وهذا الحديث يستدل به ، ويجعل مفهومه مخالفة الحكم عند اتقاء الأمرين معاً ، أعنى وقوع الحدود ، وصرف الطرق

انفرد مسلم بإخراجه . قال أبو حاتم : عندى أن قوله « فاذا وقعت الحدود » إلى آخره مدرج من قول جابر . قيل : ويدل على ذلك أن مسلماً لم يخرج الزيادة (١) قال « صرفت الطرق » أقول : فى النهاية أى بينت مصارفها وشوارعها ، كأنه من التصرف والتصرف

(٢) قوله « على سقوط الشفعة للجار » أقول : وذلك مذهب على وعمر وعثمان وابن المسيب وربيعة ومالك والشافعى وآخرين ^(١)

(٣) قوله « وفى بعض الروايات إنما الشفعة » أخرجها به أحمد والبخارى وأبو داود وابن ماجه

(٤) قوله « ترتيب الحكم » أقول : وهو عدم ثبوت الشفعة للجار على أمرين : وقوع الحدود بين المشتركين وصرف الطرق بينهما . قيل : وهذه الروايات كلها إنما

(١) قلت : وهو رواية عن الإمام أحمد اختارها جمع من أصحابه وجعلوها من المذهب

وقد يستدل بالحديث على مسألة اختلف فيها ، وهو أن الشفعة هل تثبت فيما لم يقبل القسمة أم لا ؟ فقد يستدل به من يقول لا تثبت الشفعة فيه . لأن هذه الصيغة في النقي تشعر بالتبول ، فيقال للبصير : لم يبصر كذا ^(١) . ويقال للأكمه : لا يبصر كذا ، وإن استعمل أحد الأمرين في الآخر فذلك للاحتيال . فملى هذا : يكون في قوله ، فيما لم يقسم ، إشعار بأنه قابل للقسمة . فاذا دخلت ، إنما ، المعطية للحصر : اقتضت انحصار الشفعة في القابل ^(٢)

أثبتت الشفعة للشريك من دون تعرض للجار بمنطوق ولا مفهوم ، ومفهوم الحصر إنما هو قبل قسمة المبيع فيما بين المشتري والشريك . فدلولة أن القسمة تبطل الشفعة ، فإن شري حصة في أرض فلشريك الشفعة ، فاذا اقتسم هو وشريكه فلا شفعة للشريك ولا تعرض فيه للجار . نعم الشريك بعد القسمة يصير جاراً للمشتري فثبت له الشفعة بالجوار ، لأن النهي إنما توجه إلى شفعته بالخالطة . وقوله ، فاذا وقعت الحدود وصرفت الطرق ، هو بيان لمسمى القسمة المانعة عن الشفعة ، وشفعة الجار لو سلمنا أن مفهوم الخبر أفاد نفيها فنطوق حديث أحمد وأبي داود وابن ماجه من حديث جابر مرفوعاً ، الجار أحق بشفعة جاره ينتظر بها وإن كان غائباً إذا كان طريقهما واحداً ، وقولهم إنه لم يروه غير عبد الملك بن سليمان فهو عندهم ثقة مأمون ، وللحديث شواهد . وقوله فاذا وقعت الحدود فلا شفعة ، أي بالخالطة جمعاً بين الأحاديث وإعمالها جميعاً ، وقد طولنا البحث في حواشي ضوء النهار ، وكلام الشارح لم يحزم فيه بنقي ولا إثبات

(١) قوله ، لم يبصر كذا ، أقول : أي مع قبوله للإبصار والابراك بالحاسة ، وللأكمه وهو الذي ولد أعمى ويقال له مسح العين كما في الكشف لا يبصر كذا ، أي لعدم قبوله الإبصار لفقد حاسته ، فهذا وجه التفرقة بين لم ولا ، ومنه قوله تعالى ﴿ لا تأخذه سنة ولا نوم ﴾ إلا أنه كما قال المحقق قد يستعمل أحد الأمرين أي العبارتين في الآخر فيؤتى بل في الثاني وبلا في الأول ومنه ﴿ لا يفقر أن يشرك به ﴾ مع إمكانه في نفسه . وأما قوله ، فكذلك للاحتيال ، فانه مشعر بأن استعمال أحدهما للآخر لاحتمال ما يستعملان فيه للأمرين مع أنهما يستعملان مع عدم الاحتمال

(٢) قوله ، اقتضت انحصار الشفعة في القابل ، أقول : لأنها لنقي الحكم عن غير

وقد ذهب شذاذ من الناس إلى ثبوت الشفعة في المنقولات ^(١) واستدل بصدر الحديث ^(٢) من يقول بذلك ، إلا أن آخره وسياقه يشعر بأن المراد به العقار ، وما فيه الحدود وصرف الطرق

٢٧٨ — الحديث الخامس ^(٣) : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال

« أَصَابَ عُمَرُ أَرْضًا بِخَيْرٍ . فَأَتَى النَّبِيَّ ﷺ يَسْتَأْذِنُ فِيهَا . فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنِّي أَصَبْتُ أَرْضًا بِخَيْرٍ ، لَمْ أَصِبْ مَا لَاقَطَ هُوَ أَنْفَسُ عِنْدِي مِنْهُ » ^(٤)

المذكور وإثباته له ، وهذا مذهب الشافعى . وعبرة المناج : ولا شفعة في كل مالو قسم بطلت منفعة كحام صغير أو رضى فلا شفعة فيه على الأصح

(١) قوله « وقد ذهب شذوذ من الناس إلى ثبوت الشفعة في المنقولات ، أقول : وذلك كالثياب والسلاح ، واليه ذهب الهدوية وغيرهم مستدلين بحديث الشفعة في كل شئ أخرجه الترمذى مرفوعاً من حديث ابن عباس . وأجيب بأنه مرسل ، وإنما رفعه ابن أبى مليكة . وبأنه أخرجه البيهقى في السنن من حديث أبى هريرة مرفوعاً ، لا شفعة إلا في دار أو عقار ، وهو بلفظ الحصر ، وهو عند الأكثرين من المنطوق

(٢) قوله « بصدر الحديث ، أقول : في كل مال يقسم ، لأنه عام إلا أنه كما قال الشارح إن آخره دال أنه أريد بالعام الخاص

(٣) (الحديث الخامس) أقول : من أحاديث باب الرهن ، وهو مشمول في الترجمة كما عرفت ، وهذا الحديث في الوقف

(٤) قال « لم أصب ما لاقط هو عندى أنفس منه ، أقول : ورد بيان كيفية إصابته إياه فيما أخرجه عمر بن شبة بإسناد صحيح عن ابن عمر أيضاً أن عمر قال « كان لى مائة رأس فاشتريت بها مائة سهم من خير من أهلها ، وقوله « أنفس ، أى أجود . قال الداودى : سمي نفيساً لأنه يؤخذ بالنفس

فَمَا تَأْمُرُنِي بِهِ؟ فَقَالَ: إِنْ شِئْتَ حَبَسْتَ أَصْلَهَا، وَتَصَدَّقْتَ بِهَا. قَالَ: فَتَصَدَّقَ بِهَا. غَيْرَ أَنَّهُ لَا يُبَاعُ أَصْلُهَا، وَلَا يُوهَبُ، وَلَا يُورَثُ^(١). قَالَ: فَتَصَدَّقَ عُمَرُ فِي الْفُقَرَاءِ، وَفِي الْقُرْبَى، وَفِي الرِّقَابِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَابْنِ السَّبِيلِ، وَالضَّيْفِ^(٢). لَا جُنَاحَ عَلَيَّ مَنْ وَلَّيْتُهَا أَنْ يَأْكُلَ مِنْهَا بِالْمَعْرُوفِ، أَوْ يُطْعِمَ صَدِيقًا، غَيْرَ مُتَمَوِّلٍ فِيهِ.

وفي لفظ «غَيْرَ مُتَأَتِّلٍ»

الحديث دليل على صحة الوقف^(٣) والحبس على جهات القربات. وهو مشهور

(١) قال «غير أنه لا يباع أصلها الخ» أقول: ظاهره أنه من شرط عمر نفسه. وقد أخرجه البخاري عن نافع بلفظ «فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث، ولكن ينفق من ثمره، وهذا ظاهر أن الشرط من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قال «في الفقراء الخ» أقول: هؤلاء الأصناف هم المذكورون في آية مصارف الزكاة، إلا الضيف وذوي القربى يحتمل أنه من ذكر في الخس، ويحتمل أن المراد ذوي قربي عمر، وبهذا الثاني جزم القرطبي، وعليه اقتصر الشارح كما يأتي. والمراد بالمعروف القدر الذي جرت به العادة، وقيل بقدر عمله، وفي قوله «غير متأتل»، ما يدل على أنه أراد بالمعروف حقيقة الأكل لا الأخذ من مال الوقف بقدر الحاجة. قلت: واتفق في الأئمة المتأخرة أنه يجعل لعامل الأوقاف عشر ما يحصل فيحصل من ذلك في الأوقاف الواسعة مال واسع، ولا وجه له في الشريعة، وقد حققنا القدر الذي يستحقه كل عامل على عمل عام في رسالة سميناهما إزالة التهمة في بيان ما يجوز ويحرم من مخالطة الظلة

(٣) قوله «على صحة الوقف» أقول: هو مصدر وقف يقف، ولا يقال أوقف إلا في لغة قليلة. وحقيقة الوقف في الشرع: حبس مال يمكن الانتفاع به مع بقاء

متداول النقل بأرض الحجاز^(١) ، خلفاً عن سلف ، أعنى الأوقاف . وفيه دليل على ما كان أكابر السلف والصالحين عليه ، من إخراج أنفس الأموال عندهم لله تعالى . وانظر إلى تعليل عمر رضى الله عنه لمقصوده ، بكونه « لم يصب مالا أنفس عنده منه ، وقوله « تصدقت بها ، يحتمل أن يكون راجعاً إلى الأصل المحبس . وهو ظاهر اللفظ ، ويتعلق بذلك ما تكلم فيه الفقهاء من ألفاظ التحبيس ، التى منها « الصدقة^(٢) ،

عنه ، ممنوع من التصرف فى عينه ، وتصرف منافعه فى البر تقرباً إلى الله تعالى^(٣) .
(١) قوله « وهو مشهور متداول النقل بين أهل الحجاز ، أقول : الوقف من القرب المندوب إليها بأدلة خاصة . قال الشافعى : ولم يحبس أهل الجاهلية فيما علمته دوراً ولا أرضاً ، وإنما حبس أهل الاسلام . وهذا إشارة منه إلى أنه حقيقة شرعية . هذا والمشهور أن وقف عمر أول وقف فى الاسلام . وقبل إنه وقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم فضلة مخيريق التى أوصى بها له فى السنة الثالثة ، واشترى اتفاق الصحابة على الوقف قولاً وفعلاً ، فوقف عمر ما ذكر ، ووقف على البغية وهى ضيعة بالمدينة ، ووقف عثمان وزيد بن ثابت وفاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وغيرهم ، وقد عدوا أكثر من ثمانين من الصحابة . وقوله « بأرض الحجاز ، أقول : كأنه خص الحجاز إشارة إلى كلام أبى حنيفة وهو من أهل العراق فانه قال : الوقف لا يصح ، يعنى أنه لا يلزم ، بل لا بد أن يحكم به قاض . وكان أبو يوسف يجيز بيع الوقف تبعاً لأبى حنيفة ، فلما بلغه حديث عمر قال : هذا لا يسمع أحداً خلافه ، ولو بلغ أبى حنيفة لقال به ورجع عن رأيه .

(٢) قوله « التى منها الصدقة ، أقول : قالوا الألفاظ فى هذا الباب ستة : الوقف ، والتحبيس ، والتسليم ، والتحريم ، والتأييد ، والصدقة . قالوا وأصلها الصدقة إلا أنها لما اشتركت بينه وبين غيره تأخرت عن رتبة الصريح وصار أعلى المراتب لفظ الوقف

(١) قلت : عرف الفقهاء الوقف بأخصر من هذا فقالوا : هو تحبيس الأصل فى

سبيل المنفعة

ومن قال منهم بأنه لا بد من لفظ يقتضيه ، يدل على معنى الوقف والتحجيس ، كالتحجيس المذكور في الحديث ، وكقولنا مؤبدة ، محرمة ، أو لا تباع ولا توهب ، ويحتمل أن يكون قوله ، وتصدق بها ، راجعاً إلى الثمرة ^(١) ، على حذف المضاف . ويبقى لفظ الصدقة ، على إطلاقه ^(٢)

وقوله ، فتصدق بها ، غير أنه لا يباع الخ ، محمول عند جماعة - منهم الشافعي - على أن ذلك حكم شرعي ثابت للوقف ، من حيث هو وقف ^(٣) ، ويحتمل - من حيث اللفظ - أن يكون ذلك إرشاداً إلى شرط هذا الأمر في هذا الوقف . فيكون ثبوته بالشرط ، لا بالشرع ^(٤) . والمصارف - التي ذكرها عمر رضي الله عنه - مصارف

وللشافعية وغيرهم تفاصيل في صريح ألفاظه وكنياته ^(١)

(١) قوله ، راجعاً إلى الثمرة ، أقول : لعل هذا يتعين لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ، حبست أصلها ، فدل على أن المراد بالوقفية الرقة فمين بقوله تصدقت عن تصرف غلتها فيكون تأسيساً وبياناً لحكم الغلة ، وعلى الأول يكون تأكيداً ، والتأسيس خير من التأكيد

(٢) قوله ، على إطلاقه ، أقول : غير مراد به التحجيس

(٣) قوله ، ثابت للوقف من حيث هو وقف ، أقول : هذا هو الظاهر وأنه صفة كاشفة ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قال ، تصدق بأصله لا يباع ولا يوهب ولا يورث ، كما قدمنا ، فالأظهر ما قاله الشافعي

(٤) قوله ، بالشرط لا بالشرع ، أقول : ولا فائدة للخلاف ، لأنه قد أمر الشارع بالشرط ، فهو كما لو كان صفة كاشفة ، إلا أن يقال على تقدير الصفة إنه إذا قال وقتت اتصف بأنه لا يباع الخ بخلاف ما إذا كان شرطاً فإنه لا بد من النطق به

(١) قلت : صريحه وقتت وحبست وسبكت . وكنياته تصدقت وحرمت وأبدت . ولا يصح الوقف بالفاظ النكائية إلا بالنية أو الاقتران باحد الألفاظ الخمسة . ويجوز الوقف بالفعل كمن يؤذن في أرض ويأذن للناس في الصلاة فيها أو يجعل أرضه مقبرة

خيرات، وهى جهة الأوقاف . فلا يوقف على ما ليس بقربة ^(١) من الجهات العامة ^(٢)

و . القربى ، يراد بها هنا قربى عمر ظاهراً ، و . الرقاب ، قد اختلف فى تفسيرها فى باب الزكاة ، ولا بد أن يكون معناها معلوماً عند إطلاق هذا اللفظ ، وإلا كان المصرف مجهولاً بالنسبة إليها . و . فى سبيل الله ، الجهاد عند الأكثرين ، ومنهم من عداه إلى الحج . و . ابن السيل ، المسافر ، والقرينة تقتضى اشتراط حاجته . و . الضيف ، من نزل بقوم ، والمراد قراه ، ولا تقتضى القرينة تخصيصه بالفقر

وفى الحديث : دليل على جواز الشروط فى الوقف ، واتباعها . وفيه دليل على المساحة فى بعضها ، حيث علق الأكل على المعروف ، وهو غير منضبط وقوله ، غير متائل ، أى : متخذ أصل مال ، يقال : تأملت المال : اتخذته أصلاً

٢٧٩ - الحديث السادس ^(٣) : عن عمر رضى الله عنه قال : حَمَلْتُ عَلَى

(١) قوله : فلا يوقف على ما ليس بقربة ، أقول : كأنه مأخوذ من دليل آخر ، وأما هنا فليس فيه أكثر من سكونه صلى الله عليه وآله وسلم على ما فعله عمر رضى الله عنه ، وليس السكوت على مما ذكر نفيًا لما سواه -

(٢) قوله : من الجهات العامة ، أقول : كأنه إشارة إلى ما أجازاه الشافعى من صحة الوقف على ذمى معين كصدقة التطوع فإنها جائزة عليه ، واختلفوا فى غير المعين كأهل الذمة واليهود والنصارى فقيل يصح لأنه كالصدقة ولأنه إعطاء على جهة القرية لا التملك ، وقيل لا يصح لتضمنه الإعانة على المعصية ^(١)

(٣) (الحديث السادس) من أحاديث باب الرهن وغيره ، وهذا الحديث فى منع الإنسان من شراء ما تصدق به

(١) قلت : وهو المنصوص عن أحمد رحمه الله

فَرَسٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، فَأَضَاعَهُ ^(١) الَّذِي كَانَ عِنْدَهُ ، فَأَرَدْتُ أَنْ أَشْتَرِيَهُ ، فَظَنَنْتُ أَنَّهُ يَدِيعُهُ بِرُخْصٍ . فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ ﷺ ؟ فَقَالَ : لَا تَشْتَرِهِ . وَلَا تَعُدْ فِي صَدَقَتِكَ ، وَإِنْ أَعْطَاكَهُ بِدَرَاهِمٍ . فَإِنَّ الْعَائِدَ فِي هَيْبَتِهِ كَالْعَائِدِ فِي قَيْتِهِ ،

وفي لفظ « فَإِنَّ الَّذِي يَعُودُ فِي صَدَقَتِهِ كَالْكَلْبِ يَعُودُ فِي قَيْتِهِ » ،

هذا ، الحمل ، تمليك لمن أعطى الفرس ، ويكون معنى كونه « في سبيل الله » ، أن الرجل كان غازياً . قَالَ الأمر بتمليكه إلى أنه في سبيل الله ، فسمى ذلك باعتبار المقصود ، فإن المقصود بتمليكه : أن يستعمله فيما عادته أن يستعمله فيه . وإنما اخترنا ذلك لأن الذي حمل عليه أراد بيعه . ولم ينكر ذلك . ولو كان الحمل عليه حمل تحبیس ، لم يبع ، إلا أن يحمل على أنه انتهى إلى حالة لا ينتفع به فيها حبس عليه . لكن ذلك ليس في اللفظ ما يشعر به ، ولو ثبت أنه حمل تحبیس لكان في ذلك متعلق لمسألة وقف الحيوان ، وبما يدل على أنه حمل تمليك قوله عليه الصلاة والسلام « ولا تعد في صدقتك » ، وقوله « فإن العائد في هيبته كالكلب يعود في قيته » ،

وفي الحديث دليل على منع شراء الصدقة للمتصدق ، أو كراهته ^(٢) . وعلى ذلك بأن المتصدق عليه ربما سأل المتصدق في الثمن ، بسبب تقدم إحسانه إليه بالصدقة عليه ، فيكون راجعاً في ذلك المقدار الذي سأل به .

وفي الحديث دليل على المنع من الرجوع في الصدقة والهبة ، لتشبيهه برجوع الكلب في قيته . وذلك يدل على غاية التنفير . والخفية اعتذروا عن هذا بأن رجوع

(١) قال « فأضاعه » ، أقول : أي لم يحسن القيام عليه وقصر في خدمته ومؤنته ، وقيل : لم يعرف مقداره فأراد بيعه بدون قيمته ، وقيل معناه استعمله في غير ما جعل له ، والأول أظهر لأن في رواية « فأضاعه » وكان قليل المال ، فأشار إلى علة الإضاعة .

(٢) قوله « على منع شراء الصدقة للمتصدق أو كراهته » ، أقول : على القولين الجمهور وأبو حنيفة

الكلب في قبته لا يوصف بالحرمة ، لأنه غير مكلف ^(١) . فالتشبيه وقع بأمر مكروه في الطبيعة ، لتثبت به الكرامة في الشريعة

وقد وقع التشديد في التشبيه من وجهين . أحدهما : تشبيه الراجع بالكلب

والثاني : تشبيه المرجوع فيه بالنق . وأجاز أبو حنيفة رجوع الأجنبي في الهبة . ومنع من رجوع الوالد في الهبة لولده ، عكس مذهب الشافعي . والحديث يدل على منع رجوع الواهب مطلقاً . وإنما يخرج الوالد في الهبة لولده بدليل خاص

• • •

٢٨١ — الحديث السابع : عن النعمان بن بشير رضي الله عنهما قال :

« تَصَدَّقَ عَلَيَّ أَبِي بِبَعْضِ مَالِهِ . فَقَالَتْ أُمِّي عَمْرَةَ بَذْتُ رَوَاحَةً : لَا أَرْضَى حَتَّى تُشْهَدَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ » . فَاَنْطَلَقَ أَبِي إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لِيُشْهَدَ عَلَيَّ صَدَقَتِي . فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَفَعَلْتَ هَذَا بِوَلَدِكَ كُلِّهِمْ ؟ قَالَ : لَا . قَالَ : اتَّقُوا اللَّهَ وَاعْدِلُوا فِي أَوْلَادِكُمْ . فَرَجَعَ أَبِي ، فَرَدَّتْ تِلْكَ الصَّدَقَةَ ، وَفِي لَفْظٍ ^(٢) « فَلَا تُشْهَدُنِي إِذَا . فَإِنِّي لَا أَشْهَدُ عَلَى جَوْرِ »

(١) قوله . لأنه غير مكلف ، أقول : وتعقب ما تأولوه باستبعاده ومنافرة سياق الأحاديث له ، وبأن عرف الشارع في مثل هذه الأشياء يريد به المبالغة في الزجر ، وإلى القول بتحريم الرجوع في الهبة بعد قبضها ذهب الجمهور من العلماء ، إلا هبة الوالد لولده ، جمعاً بين هذا الحديث وحديث النعمان الآتي قريباً

(٢) (الحديث السابع) قال « حتى يشهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أخرج البخاري في الشهادات سبب سؤالها لإشهاد صلى الله عليه وآله وسلم عن النعمان أنها سألت أمي أبي بعض الموهبة لي من ماله فالتوى بها سنة ، أي ما ظلم ، ثم بدا له فوجهها لي فقالت : لا أرضى حتى تشهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٣) قال « وفي لفظ ، أقول : للشيخين

وفي لفظ ^(١) « فأشهد على هذا غيـري »

الحديث : يدل على طلب التسوية بين الأولاد في الهبات ، والحكمة فيه أن التفضيل يؤدي إلى الإيجاش والتباغض ، وعدم البر من الولد لو والده ، أعني الولد المفضل عليه . واختلفوا في هذه التسوية : هل تجرى مجرى الميراث ^(٢) في تفضيل الذكر على الأنثى ، أم لا ؟ فظاهر الحديث يقتضي التسوية مطلقاً ^(٣) . واختلف الفقهاء في التفضيل : هل هو محرم ، أو مكروه ؟ فذهب بعضهم إلى أنه محرم ^(٤) ، لتسميته بالتبذير إياه « جوراً » ، وأمره بالرجوع فيه ، ولا سيما إذا أخذنا بظاهر الحديث أنه كان صدقة ، فإن الصدقة على الولد لا يجوز الرجوع فيها . فإن الرجوع منها يقتضي أنها وقعت على غير الموقع الشرعي ، حتى نقضت بعد لزومها ، ومذهب الشافعي ومالك أن هذا التفضيل مكروه لا غير ^(٥) ، وربما استدل على ذلك بالرواية التي قيل فيها

(١) قال « وفي لفظ ، أقول : لها أيضاً

(٢) قوله « هل تجرى مجرى الميراث » ، أقول : ذهب محمد بن الحسن وأحمد وإسحق وبعض الشافعية والمالكية إلى أن العدل أن يعطى للذكر حظين كالميراث ، وللأنثى حظاً واحداً . واحتجوا بأنه حظها لو أبقى الرجل المال تحت يده حتى مات

(٣) قوله « وظاهر الحديث يقتضي التسوية » ، أقول : وإليه ذهب غير من ذكر ، والحديث كما قاله الشارح يقتضي ذلك ، ويدل له ما أخرجه سعيد بن منصور والبيهقي بإسناد حسن من حديث ابن عباس مرفوعاً « سوا بين أولادكم في العطية فلو كنت مفضلاً أحداً لفضلت النساء »

(٤) قوله « فذهب بعضهم إلى أنه محرم » ، أقول : وبه صرح البخاري وطاوس وأحمد والثوري وإسحق ، ثم المشهور عن هؤلاء أنها باطلة ، وعن أحمد تصح ويجب أن ترجع ، ومن حجة من أوجبها أي التسوية أنه مقدمة الواجب ، لأن قطع الرحم والعقوق محرم وما يؤدي إليه يكون محرماً ، والتفضيل مما يؤدي إليهما ^(٦)

(٥) قوله « ومذهب الشافعي ومالك أن هذا التفضيل مكروه » ، أقول : وهو

(١) قلت : هو محرم عند الامام أحمد رحمه الله وتجب التسوية لحديث النعمان

، أشهد على هذا غيرى ، فانها تقتضى إباحة إشهاد الغير ، ولا يباح إشهاد الغير إلا على أمر جائز . ويكون امتناع النبي ﷺ من الشهادة على وجه التنزه

وليس هذا بالقوى عندى . لأن الصيغة - وإن كان ظاهرها الإذن - إلا أنها مشعرة بالتنفير الشديد عن ذلك الفعل ، حيث امتنع الرسول ﷺ من المباشرة لهذه الشهادة ، معللاً بأنها جور . فتخرج الصيغة عن ظاهر الإذن بهذه القرائن . وقد استعملوا هذا اللفظ فى مقصود التنفير

وما يستدل به على المنع أيضاً قوله ، اتقوا الله ، فانه يؤذن بأن خلاف التسوية ليس بتقوى ، وأن التسوية تقوى

٢٨٢ - الحديث الثامن ^(١) عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، أن

النبي ﷺ عامل أهل خيبر ^(٢) بشطر ^(٣) ما يخرج منها من تمر ^(٤) أو زرع ^(٥)

قول الجمهور ، وتأولوا حديث النعمان بعشرة أروجه قد سردناها وأجوبتها فى منحة الغفار حاشية ضوء النهار ، وبسطنا هنالك القول واخترنا وجوب التسوية وبطلان خلافها ، وهو الذى قواه الشارح المحقق كما ترى

(١) (الحديث الثامن) أى من أحاديث باب الرهن ، وهذا الحديث من غير

باب الرهن بل من باب كراء مالك الأرض أرضه من غيره بجزء مما يخرج من غلتها

(٢) قال ، عامل أهل خيبر ، أقول : خيبر مدينة كبيرة واسعة ذات حصون

ومزارع ، بينها وبين المدينة نحو ثمانية برد إلى جهة الشام ، سميت خيبر باسم رجل من العماقة

(٣) قال ، بشطر ، أقول : هو النصف ، جمه أشطر نحو كلب وأكلب ، ويطلق

على النحو نحو قوله تعالى ﴿ فولوا وجوهكم شطره ﴾

(٤) قال ، تمر ، بالمشقة ، وأكثر إطلاقه على ثمر النخل

(٥) قال ، أو زرع ، أقول ، أو ، هنا للتبويح أو بمعنى الواو كما فى الرواية

اختلفوا في هذه المعاملة . فذهب بعضهم إلى جوازها على ظاهر الحديث ^(١) .
وذهب كثيرون إلى المنع ^(٢) من كراء الأرض بجزء مما يخرج منها . وحمل بعضهم
هذا الحديث على أن المعاملة كانت مساقاة على النخيل ، والياض المتخلل بين النخيل
كان يسيراً ، فتقع المزارعة تبعاً للمساقاة ^(٣) . وذهب غيره إلى أن صورة هذه

الآخرى قاله القرطبي ، واستمر اليهود على هذه المعاملة حتى أجلام عمر رضى الله عنه
في خلافته

(١) قوله : « إلى جوازها على ظاهر الحديث ، أقول : وبه قال مالك والثوري
والليث وأحمد والشافعي وجميع فقهاء المحدثين وأهل الظاهر وجهات العلماء كما قاله
النووي في شرح مسلم وفي فتح الباري وبه قال الجمهور

(٢) قوله : « إلى المنع ، أقول : ذهب إليه أبو حنيفة ، لم يذكر النووي في شرح
مسلم غيره ، زاد في فتح الباري : زفر لا يجوز بحال ، واستدلوا بأنها إجارة بشرة
معدومة أو مجهولة . وأجاب من أجازه بأنه عقد على عمل في المال ببعض نمائه ، فهو
كالمضاربة ، لأن المضارب يعمل في المال بجزء من نمائه وهو معدوم مجهول ، وقد صح
عقد الإجارة مع أن المنافع معدومة فكذلك هنا ، وأيضاً فالقياس في إبطال نص أو
إجماع مردود

(٣) قوله : « تبعاً للمساقاة ، أقول : وقد اختلفوا فيما تجوز عليه المساقاة من
الأشجار ، فقال داود : تجوز على النخل خاصة ، وقال الشافعي : على النخل والعنب
خاصة ، وقال مالك تجوز على جميع الأشجار وهو قول للشافعي ، وهذا بناء على جواز
المزارعة تبعاً للمساقاة ، وبه قال الشافعي ومراقوه ومالك أكثرهم ، قالوا : تجوز
المزارعة تبعاً للمساقاة ^(١) وإن كانت المزارعة عديم لا تجوز منفردة فتجوز تبعاً
للمساقاة ، فيزارعه على النخل ويزارعه على الأرض كما جرى في خير . وقال مالك :

(١) قلت : والفرق بينهما أن المساقاة دفع أرض وشجر لمن يقوم عليه وينمي بجزء
منه أو من الثمرة . والمزارعة دفع أرض لمن يزرعها بجزء منه

صورة المعاملة ، وليس لنا حقيقتها ، وأن الأرض كانت قد ملكت بالاغتنام ، والقوم صاروا عبيداً ^(١) فالأموال كلها للنبي ﷺ ، والذي يجعل لهم منها بعض ماله ، لينفقوا به ، لا على أنه حقيقة المعاملة . وهذا يتوقف على إنبات أن أهل خير استترقوا . فانه ليس بمجرد الاستيلاء يحصل الاسترقاق للبايعين

٢٨٣ - الحديث التاسع : عن رافع بن خديج قال : كُنَّا أَكْثَرُ الْأَنْصَارِ حَقْلًا ^(٢) . وَكُنَّا نُكْرِي الْأَرْضَ ، عَلَى أَنَّ لَنَا هُـذُوهُ ،

لا تجوز المزارعة تبعاً ولا منفردة إلا ما كان من الأرض بين الشجر . وقال أبو حنيفة وزفر : المزارعة والمساقاة فاسدتان سواء جمعهما أو فرقهما ، ولو عقدتا فسختا . وقال ابن أبي إيلي وأبو يوسف ومحمد وسائر الكوفيين وفقهاء المحدثين وأحمد وابن خزيمة وآخرون : تجوز المساقاة والمزارعة مجتمعتين ، وتجاوز كل واحدة منهما منفردة وهذا هو الظاهر المختار لحديث خير ، ولا تقبل دعوى أن المزارعة فيها كانت تبعاً للمساقاة ، ولأن المعنى المجوز للمساقاة موجود في المزارعة

(١) قوله ، فصاروا عبيداً ، أقول : هذا تأويل الخنفة ، قالوا : إن أرض خير فتحت عنوة وصار أهلها عبيداً ، وتعقب بطواهر أحاديث المزارعة وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، أقركم ما أقركم الله ، وهذا صريح في أنهم لم يكونوا عبيداً ، وقال آخرون : فتحت صلحاً وأقروا على أن الأرض ملكهم بشرط أن يعطوا نصف الثمر فكان ذلك يؤخذ نحو الجزية فلا يدل على جواز المساقاة ، وتعقب بأن غالب خير فتحت عنوة كما بين في المغازي ، وبأن عمر أجلام ، ولو كانت الأرض لهم ما أخلام عنها ، وقد أجاب الشارح بما تراه عن دعوى أنهم عبيد

(٢) (الحديث التاسع) قال ، حقلاً ، أقول : بفتح الحاء المهملة وسكون القاف ، قيل أصله التربة الطيبة ، ثم أطلق على الزرع . وقيل هو الزرع إذا شجبت ورقه

وَلَهُمْ هَذِهِ ^(١) . رَبُّمَا أَخْرَجَتْ هَذِهِ وَلَمْ تُخْرِجْ هَذِهِ . فَهَذَا عَنْ ذَلِكَ . فَأَمَّا
بِالْوَرَقِ فَلَمْ يَنْهَاهَا ،

٢٨٤ - ولمسلم عن حنظلة بن قيس قال : سألت رافع بن خديج عن
كراء الأرض بالذهب والورق ؟ فقال : لا بأس به . إِنْ كَانَ النَّاسُ
يُؤَاجِرُونَ ^(٢) عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِمَا عَلَى الْمَازِيَانِ ^(٣) ، وَأَقْبَالِ
الْجَدَاوِلِ ^(٤) ، وَأَشْيَاءَ مِنَ الزَّرْعِ فَيَهْلِكُ هَذَا وَيَسْلَمَ هَذَا ، وَلَمْ يَكُنْ لِلنَّاسِ
كِرَاءٌ إِلَّا هَذَا . وَلِذَلِكَ زَجَرَ عَنْهُ . فَأَمَّا شَيْءٌ مَعْلُومٌ مَضْمُونٌ : فَلَا بَأْسَ بِهِ ،
وَالْمَازِيَانِ : الْأَنْهَارُ الْكِبَارُ . وَالْجَدَاوِلُ : النَّهْرُ الصَّغِيرُ

فيه دليل على جواز كراء الأرض بالذهب والورق ^(٥) . وقد جاءت أحاديث
مطلقة في النهي عن كرائها ، وهذا مفسر لذلك الإطلاق

(١) قال : ولهم هذه ، أقول : قال البرماني : يحتمل أن الضمير للأَنْصَارِ ،
ويحتمل عوده إلى مطلق المال وإن لم يجر لهم ذكر ، لكنه فهم من السياق

(٢) قال : يؤاجرون ، أقول : يفاعلون من الأجر هو الثواب في الأصل ، أصله
مهموز ثم سهلت همزته ثم استعمل في الكراء

(٣) قال : المازيانات ، أقول : بكسر الذال المعجمة - وحكى عياض فتحها - بعدها
مشاة تحية ثم نون وآخرها مشاة فوقية ، جمع ماذيانة فسرهما المصنف بما ترى ، وقيل
هي مسايل الماء كما قاله النووي والفرطبي ، وقيل : ما حول السواقي ، وقيل هو هنا
ما ينبت على شواطئ الجداول ومسايل الماء من باب تسمية الشيء باسم مجاوره

(٤) - قال : أقبال ، أقول : بفتح الهمزة وسكون القاف أى أوائلها وردها

(٥) قوله : بالذهب والورق الخ أقول : وقال غاوس والحسن البصري : لا يجوز

وفيه دليل على أنه لا يجوز أن تكون الأجرة شيئاً غير معلوم المقدار عند العقد ، لما فيه من الإجارة على ما ذكر في الحديث من منع الكراء بما على الماذيات - إلى آخره - فانه قد دل على أن الجهالة لم تغتفر

وقد يستدل به على جواز كرائها بطعام مضمون ، لقوله : فأما شيء معلوم مضمون ، فلا بأس به ، وجواز هذه الإجارة - أي الإجارة على طعام معلوم مسمى في الذمة ^(١) - هو مذهب الشافعي ، ومذهب مالك : المنع من ذلك . وقد ورد في بعض الروايات الصحيحة : ما يفسر بذلك ، وهو قوله : نهى عن كراء الأرض بكذا ^(٢) - إلى قوله - أو بطعام مسمى ،

* * *

٢٨٥ - الحديث العاشر ^(٣) : عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : **« قَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْعُمَرَى لِمَنْ وَهَبَتْ لَهُ ،**

بحال ، سواء أكرأها بطعام أو ذهب أو ورق أو بجزء من زرعها لإطلاق أحاديث انتهى عن كراء الأرض ، وقال أبو حنيفة والشافعي وكثير : يجوز إيجارها بالذهب والفضة والطعام والثياب وسائر الأشياء ، سواء كان من جنس ما يزرع فيها أم لا ، ولا يجوز إيجارها بجزء مما يخرج منها كالثلث والرابع وهي المخبرة ، وقال ربيعة : يجوز بالذهب والفضة فقط ومثله قال مالك ، وبغير النقدين إلا الطعام ، وقال أحمد وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وجماعة من المالكية وآخرون : يجوز إيجارها بكل شيء وبالثلث والرابع ، وتقدم أنه الذي اختاره الثوري وكذلك الخطابي وغيرهم

(١) قوله : معلوم مضمون في الذمة ، أقول : بل قدمنا أنه يجوز على الثلث والرابع مما يخرج منها

(٢) قوله : وهو قوله نهى عن كراء الأرض ، أقول : أخرجه ^(١)

(٣) (الحديث العاشر) من باب الرهن وغيره . وهذا الحديث في العمري

(١) بياض ، ولعله أبو دارد والنسائي

وفي لفظ « مَنْ أُعْمِرَ عُمرِي لَهُ وَلِعَقِبِهِ . فَلِئِنْهَا لِلَّذِي أُعْطِيَهَا . لَا تَرْجِعُ إِلَى الَّذِي أُعْطَاهَا . لِأَنَّهُ أُعْطِيَ عَطَاءً وَقَعَتْ فِيهِ الْمَوَارِيثُ » .

وقال جابر « إِنَّمَا الْعُمَرَى الَّتِي أَجَازَهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ، أَنْ يَقُولَ : هِيَ لَكَ وَلِعَقِبِكَ . فَأَمَّا إِذَا قَالَ : هِيَ لَكَ مَا عِشْتَ : فَلِئِنْهَا تَرْجِعُ إِلَى صَاحِبِهَا » .
وفي لفظ لمسلم « امْسِكُوا عَلَيْكُمْ أَمْوَالَكُمْ ، وَلَا تُفْسِدُوهَا ، فَإِنَّهُ مَنْ أُعْمِرَ عُمرِي فَهِيَ لِلَّذِي أُعْمِرَهَا : حَيًّا ، وَمَيِّتًا ، وَلِعَقِبِهِ » .

« العمرى ، لفظ مشتق من العمر . وهى تملك المنافع أو إباحتها مدة العمر ، وهى على وجوه :

أحدها : أن يصرح بأنها للعمر ولورثته من بعده ، فهذه هبة محقة ، يأخذها الوارث بعد موته

وثانيها : أن يعمرها ، ويشترط الرجوع إليه بعد موت العمر . وفى صحة هذه العمرى خلاف (١) ، لما فيها من تغيير وضع الهبة

والرقبى ، وهو بضم المهملة وسكون الميم مع القصر ، وحكى ضم الميم مع ضم أوله ، وحكى فتح أوله مع السكون ، مأخوذ من العمر . والرقبى بزنتها مأخوذة من المراقبة ، كانوا يفعلون ذلك فى الجاهلية فيعطى الرجل الدار ويقول أعمرتك إياها أى أبحتها لك مدة عمرك ، فقيل لها عمرى وقيل لها رقبى ، لأن كل واحد منهما يرقب متى يموت الآخر فترجع إليه

(١) قوله « خلاف » ، أقول : فعند الأكثر أنها عارية مؤقتة وهى صحيحة فإذا مات رجعت إلى الذى أعطى ، وبه قال أكثر العلماء ورجحه جماعة من الشافعية ، والأصح عند أكثرهم لا ترجع إلى الواهب ، واحتجوا بأنه شرط فاسد فيلغو ، ولأنه يشبه الرجوع فى الهبة وقد صح النهى عنه ، وشبه بالكل يعود فى قبته ، وقد أخرج

وثالثها : أن يعمرها مدة حياته ، ولا يشترط الرجوع إليه ، ولا التأيد ، بل يطلق . وفي صحتها : خلاف مرتب على ما إذا شرط الرجوع إليه ، وأولى ههنا بأن تصح ، لعدم اشتراط شرط يخالف مقتضى العقد ^(١) والذي ذكر في الحديث ، من قوله : قضى رسول الله ﷺ بالعمرى ، يحتمل أن يحمل على صورة الإطلاق ، وهو أقرب . إذ ليس في اللفظ تقييد ، ويحتمل أن يحمل على الصورة الثانية . وهو مبين بالكلام بعده في الرواية الأخرى . ويحتمل أن يحمل على جميع الصور ، إذا قلنا : إن مثل هذه الصيغة من الراوى تقتضى العموم ، وفي ذلك خلاف بين أرباب الأصول ^(٢)

النسائي عن ابن عباس مرفوعاً : العمرى لمن أعمرها والرقبي لمن أرقبها والعائد في هبته كالعائد في قيمته ، فشرط الرجوع المقارن للعقد كشرط الرجوع الطارىء بعده ، فنهى عن ذلك ، فأمر أن يهبها مطلقاً ، فإن أخرجها على خلاف ذلك بطل الشرط وصح العقد مراغمة له ، وهو مثل إبطال شرط الولاء لمن باع عبداً كما تقدم

(١) قوله : لعدم اشتراط شرط يخالف مقتضى العقد ، أقول : وعدم رجوع هذه المطلقة إلى واعيها هو مذهب الشافعى فى الجديد والجمهور ، وقال فى القديم : العقد باطل من أصله

(٢) قوله : خلاف بين أرباب الأصول ، أقول : تسلم الأصوليون فى قول الصحابى : قضى بالشفعة ونهى عن بيع الغرر ، هل يعم الجسار ويعم الغرر ؟ قيل نعم لأن الصحابى عدل عارف باللغة وبالمعنى ، فالظاهر أنه لا ينقل العموم إلا بعد ظموره أو قطعه ، وأنه صادق فيما رواه من العموم ، وصدق الراوى بوجوب اتباعه اتفاقاً . وقيل : لا يعم لأنه يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم قضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده ، أو سمع صيغة خاصة فتوهم أنها للعموم فروى العموم لذلك ، والاحتجاج بالمحكى لا الحكاية ، والعموم فى الحكاية لا المحكى . وأجيب بأنه خلاف الظاهر من عدالته وعلمه ، والظاهر لا يترك للاحتمال . واعترض بأن توهمه العموم باجتهاده أو توهمه صيغة خاصة سمعها بأنها عامة لا يقدح فى عدالته فلا حاجة لذكرها بل يقدح فى علمه فقط

أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَةً^(١) فِي جِدَارِهِ^(٢). ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ^(٣): مَالِي أَرَاكُمْ عَنْهَا مُعْرِضِينَ؟ وَاللَّهِ لَأَرْمِينَ بِهَا بَيْنَ أَكْتَفَيْكُمْ^(٤)،
إِذَا طَلَبَ الْجَارُ^(٥) إِعَارَةَ حَائِطٍ جَارِهِ لِيَضَعَ عَلَيْهَا خَشَبَةً، فَنُفِي وَجُوبَ الْإِجَابَةِ

(١) قَالَ: خَشَبَةً، أَقُولُ: فِي بَعْضِ رَوَايَاتِ الْبُخَارِيِّ بِالْإِفْرَادِ، وَالْأَكْثَرُ بِالْجَمْعِ، وَقَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: اللَّفْظَانِ فِي الْمَوْطَأِ، وَالْمَعْنَى وَاحِدٌ، لِأَنَّ الْمُرَادَ بِرَوَايَةِ الْإِفْرَادِ الْجَنْسَ

(٢) قَالَ: فِي جِدَارِهِ، أَقُولُ: يَحْتَمِلُ عَوْدُهُ إِلَى الْمَالِكِ، أَيْ فِي جِدَارِ نَفْسِهِ وَلَوْ تَضَرَّرَ بِهِ لِأَجْلِ الضَّوءِ مَثَلًا أَوْ إِشْرَافٍ عَلَيْهِ، وَيَحْتَمِلُ عَوْدُهُ إِلَى الْجَارِ، وَهُوَ مَنَشَأُ الْخِلَافِ فِي وَجُوبِ إِعَارَةِ الْجَارِ الْجِدَارَ بِوَضْعِ الْجَذْوَعِ عِنْدَ الْحَاجَةِ، قُلْتُ: وَلَا يَحْتَجُّ أَنَّهُ لَا يَفْهَمُ مِنْهُ كُلُّ سَامِعٍ إِلَّا الْإِحْتِمَالُ الثَّانِي، وَلَا سَبْقَ الْحَدِيثِ إِلَّا لَهُ، وَلَا أَنْكَرَ الرَّاوِي الْإِعْرَاضَ إِلَّا عَنْهُ، وَقَدْ رَجَعَ الْعُلَمَاءُ الْأَوَّلُ بِأَنَّهُ أَقْرَبُ فَعُودَ الضَّمِيرِ إِلَيْهِ أَرْجَحُ وَأَنْسَبُ

(٣) قَالَ: ثُمَّ يَقُولُ أَبُو هُرَيْرَةَ، أَقُولُ: ذَكَرَ سَبَبَ قَوْلِهِ هَذَا فِي مُسْنَدِ أَحْمَدَ أَنَّهُ لَمَّا حَدَّثَهُمْ بِذَلِكَ طَأَطَأُوا رُؤُوسَهُمْ، فَقَالَ: مَالِي أَرَاكُمْ عَنْهَا - أَيْ عَنْ هَذِهِ الْمَقَالَةِ - مُعْرِضِينَ

(٤) قَالَ: أَكْتَفَيْكُمْ، بِالْمُنَاقَبَةِ الْفَوْقِيَّةِ أَيْ بَيْنَكُمْ، قَالَ عِيَاضُ: وَيُرْوَى: أَكْتَفَيْكُمْ، بِالنُّونِ جَمْعُ كَنَفٍ بِفَتْحِهَا مَعْنَاهَا أَيْضًا بَيْنَكُمْ، وَالْكَسْفُ الْجَانِبُ، قَالَ الْخَطَّابِيُّ: مَعْنَاهُ إِنْ لَمْ تَقْبَلُوا هَذَا الْحُكْمَ وَتَعْمَلُوا بِهِ رَاضِينَ لِأَجْعَلَنَّ الْخَشَبَةَ عَلَى رِقَابِكُمْ كَارِهِينَ، وَأَرَادَ بِهَذَا الْمُبَالَغَةَ، وَبِهِ جَزَمَ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ تَبَعًا لِغَيْرِهِ وَقَالَ: إِنْ هَذَا وَقَعَ مِنْ أَبِي هُرَيْرَةَ وَهُوَ أَمِيرُ بِالْمَدِينَةِ أَوْ مَكَّةَ. وَفِي بَعْضِ رَوَايَاتِ مُسْلِمَ: بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ، وَعِنْدَ ابْنِ عَبْدِ الْبَرِّ: بَيْنَكُمْ وَإِنْ كَرِهْتُمْ،

(٥) قَوْلُهُ: إِذَا طَلَبَ الْجَارُ، أَقُولُ: أَشَارَ بِالطَّلَبِ إِلَى إِحْدَى رَوَايَاتِ أَبِي هُرَيْرَةَ بِلَفْظِ: إِذَا اسْتَأْذَنَ أَحَدُكُمْ جَارَهُ أَنْ يَغْرِزَ خَشَبَتَهُ فِي جِدَارِهِ فَلَا يَنْعُهُ، أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ

قولان للشافعي . أحدهما : تجب الإجابة ، لظاهر الحديث . والثاني - وهو الجديد - أنها لا تجب ^(١) ، ويحمل الحديث - إذا كان بصيغة النهي - على الكراهة . وعلى الاستحياب إذا كان بصيغة الأمر

وفي قوله « مالى أراكم عنها معرضين ؟ الخ » ، ما يشعر بالوجوب ، لقوله « والله لأرمين بها بين أكتافكم » ، وهذا يقتضى التشديد والخوف والكراهة لهم

٢٨٧ - الحديث الثانى عشر : عن عائشة رضى الله عنها : أن رسول الله

ﷺ قال « مَنْ ظَ _____ لَمْ ^(٢) »

(١) قوله « أنها لا تجب » ، أقول : قالوا إذ لو كان واجبا لما أطبقوا على خلافه ولا أعرضوا عنه . قال النووي : كان العمل فى ذلك العصر على خلافه ، إذ لو كان واجبا لما أعرض الصحابة عنه ولا أعرضوا حين حديثهم . ومثله قال المهلب . قال الحافظ ابن حجر : لا أدري من أين له أن المعرضين كانوا صحابة ؟ ولم لا يجوز أن يكونوا غير فقهاء ؟ بل هو المتعين ، إذ لو كانوا صحابة أو فقهاء لم يواجههم بذلك . وقد قوى الشافعي فى القديم القول بالوجوب بأن عمر قضى به ولم يخالفه أحد ، وأخرج البيهقي بأن أخوين من بنى المغيرة أعتق أحدهما إن عُرِزَ أحد فى جداره خشبا ، فسألنا بجمع ابن جارية الأنصارى فقال : أشهد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أمر أن لا يمنع جار جاراً يغرز خشبا فى جداره ، فقال الحالف : أى أخى قد علمت أنك مقضى لك على وقد حلفت فاجعل أسطواناً دون جذرى ، ففعل الآخر ، فغرز فى الأسطوان خشبة . وأخرج البيهقي من حديث أبى هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « ليس لأحدكم أن يمنع جاره أن يضع أعواده فى حائطه » ، قال البيهقي : إسناده صحيح وهو من أدلة الإيجاب

(٢) (الحديث الثانى عشر) قال « من ظلم ، أقول : الظلم لغة وضع الشئ فى غير محله ، وشرعا التصرف فى حق الغير بغير إذنه ، وللحديث قصة ، وهى أن أبا سلمة

قَيْدَ شَيْزٍ^(١) مِنَ الْأَرْضِ : طَوْقَهُ^(٢) مِنْ سَبْعِ أَرْضِينَ ،

في الحديث دليل على تحريم الغصب . « والقيد ، بمعنى القدر . وقيدته بالشبر للبالغة ، وليان أن ما زاد على مثله أولى منه . و « طوقه ، أى جعل طوقاً له . واستدل به على أن العقار يصح غصبه . واستدل به على أن الأرض متعددة بسبع أرضين للفظ

كان بينه وبين قومه خصومة في أرض ، وأنه دخل على عائشة فذكر لها ذلك فقالت : يا أبا سلة اجتب الأرض ، فإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... الحديث

(١) قال : قيد ، أقول : بكسر القاف وسكون النحبة آخره دال مهملة .

(٢) قال : طوقه ، بضم أوله ، وفي معناه أقوال ، أحدها أنه يجعل طوقاً في عنقه كالغل ، وهو الذى جزم به الشارح . ثانياً أنه يلزمه إثم ذلك كلزوم الطوق في المنق ، ومنه (الزمناه طائره في عنقه) . ثالثاً يحمل مثله من سبع أرضين ويكلف إطاقة ذلك رجحه البرماوى . رابعاً يعاقب بالخسف إلى سبع أرضين فيكون كل أرض في تلك الحالة طوقاً في عنقه ، ويؤيده حديث ابن عمر عند البخارى « خسف به إلى سبع أرضين » . خامساً يكلف نقل ما ظلم منها يوم القيامة إلى المحشر ويكون كالطوق في عنقه ، وعلى الأخيرين اقتصر الخطابى . وفي فتح البارى : ويحتمل تنوع هذه الأوصاف لصاحب هذه الجناية . وفي الحديث إمكان غصب الأرض وأنه من الكبائر قاله القرطبي ، وكأنه فرعه على أن الكبيرة ما ورد عليها وعيد شديد وأن من ملك أرضاً ملك أسفلها إلى منتهى الأرض وله أن يمنع من حفر في سمتها سرباً أو بئراً ، وأن من ملك ظاهر الأرض ملك باطنها من حجار وآتاك ومعادن . وفيه أن الأراضى السبع متراكمة لم يفصل بعضها من بعض^(١) لأنها لو كانت كل أرض منفصلة لما طوق بالأرض التى غصبها لانفصالها عما تحتها ، وفيه أن انفصالها لا يمنع من ملكه ما تحتها كسقف البيت .

(١) قلت : ومن أين لنا أن الأرض متراكمة وأنها لم يفصل بعضها من بعض ؟ وقد قال الله تعالى (الذى خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن متشابهات) والبين لا يدل على من فصل

المذكور فيه . وأجاب بعض من خالف ذلك بأن حمل « سبع أرضين » على سبعة الأقاليم ^(١) . والله أعلم

باب اللقطة

٢٨٨ — الحديث الأول : عن زيد بن خالد الجهني ^(٢) رضى الله عنه قال : « سئل رسول الله ﷺ ^(٣) عن لقطة الذهب ^(٤) ، أو الورق ؟ فقال : أعرف وكاءها وعفاصها ^(٥) » ثم عرّفها سنة . فإن لم تُعرَف ، فاستنفقها ولتكن

(١) قوله « على سبعة الأقاليم » أقول : قال ابن التين : لو كان كذلك لم يطوق الغاصب شبراً من إقليم آخر

(٢) (باب اللقطة) قال « الجهني » بضم الجيم وفتح الهاء نسبة إلى جهينة . صحابي جليل ، سكن المدينة وشهد الحديبية وكان حامل لواء جهينة يوم الفتح مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، روى له أحد وثمانون حديثاً اتفقا على خمسة منها وانفرد مسلم بثلاثة

(٣) قال « سئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » أقول : اختلف في السائل اختلافاً كثيراً ، قال الحافظ ابن - حجر بعد ذكر ما قيل ورده : فقد ظفرت بتسمية السائل ، وذلك فيما أخرجه البهوي والحميدى وابن السكن والطبراني واليازوري عن عقبة بن سويد الجهني أنه قال « سألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن اللقطة »

(٤) قال « لقطة الذهب » ، أقول : في غير هذه الرواية « اللقطة الذهب والفضة » بالبدلية لا كما هنا ، ولفظ الذهب والفضة ليس عند البخاري إنما هو عند مسلم ، وكان حق المصنف أن ينبه على ذلك ، وذكرهما على سبيل التمثيل وإلا فغيرهما كذلك

(٥) قال « وكاءها » : بكسر الواو والمد : الخيط الذي تشد به ، يقال أوكيته إيكاء فهو موكى ، وحكى بعضهم القصر ، رغلطه عياض . و « عفاصها » بكسر العين المهملة بعدها فاء وصاد مهملة

وَدَيْعَةً عِنْدَكَ . فَإِنْ جَاءَ طَالِبُهَا يَوْمًا مِنَ الدَّهْرِ فَأَدَّهَا إِلَيْهِ . وَسَأَلَهُ عَنْ ضَالَّةِ
الْإِبِلِ ؟ فَقَالَ : مَا لَكَ وَلَهَا ؟ دَعَهَا . فَإِنْ مَعَهَا حِذَاءُهَا وَسِقَاءُهَا ، تَرِدُ الْمَاءَ ،
وَتَأْكُلُ الشَّجَرَ ، حَتَّى يَجِدَهَا رَبُّهَا . وَسَأَلَهُ عَنِ الشَّاةِ ؟ فَقَالَ : خُذْهَا . فَإِنَّمَا هِيَ
لَكَ ، أَوْ لِأَخِيكَ ، أَوْ لِلذَّئْبِ ،

و اللقطة ، هي المال الملتقط . وقد استعمله الفقهاء كثيراً بفتح القاف ^(١) . وقياس
هذا أن يكون لمن يكثر منه الالتقاط ، كالمُزْزَاة والضَّحَكَة وأمثاله . و د الوكاه ،
ما يربط به الشيء ، و د العفاص ، الوعاء الذي يجعل فيه النفقة ثم يربط عليه . والامر
بمعرفة ذلك ليكون وسيلة إلى معرفة المال ، تذكراً لما عرّفه الملتقط

وفي الحديث دليل على وجوب التعريف سنة . وإطلاقه يدخل فيه القليل
والكثير . وقد اختلف في تعريف القليل ومدة تعريفه ^(٢)

وقوله « فان لم تعرف فاستنقها » . ليس الامر فيه على الوجوب ، وإنما هو
للاباحة ^(٣)

(١) قوله « وقد استعمله الفقهاء كثيراً بفتح القاف » أقول : قال عياض لا يجوز
غيره ، وقال النووي : اللغة الثانية لقطة باسكانها ، والثالثة لقاطه بضم اللام ، والرابعة
لقطة بفتح اللام والقاف . واعلم أنه اختلف في أخذ اللقطة على ثلاثه أقوال عند
الشافعية ، قال النووي أصحها أنها عندهم مستحب ولا يجب ، والثاني يجب ، والثالث
إن كانت اللقطة في موضع يأمن عليها إذا تركها استحب له الأخذ ، وإلا وجب

(٢) قوله « ومدة تعريفه » أقول : قال النووي : وأما الشيء الحقير فيجب
تعريفه زمناً يُظن أن فاقده لا يطلبه في العادة أكثر من ذلك الزمان

(٣) قوله « وإنما هو للاباحة » أقول : قال الحافظ ابن حجر : إنه استدل به على
أن اللاقط يملكها بعد انقضاء السنة ، قال : وهو ظاهر نص الشافعي ، فان قوله في
الرواية الأخرى « شأنك بها » تفويض إلى اختياره ، والمشهور عند الشافعية اشتراط

وقوله «ولتكن وديعة عندك» ، يحتمل أن يراد بذلك بعد الاستفاق . ويكون قوله «ولتكن وديعة عندك» ، فيه مجاز في لفظ «الوديعة» ، فإنها تدل على الأعيان . وإذا استنفق اللفظة لم تكن عيناً . فتجوز بلفظ «الوديعة» ^(١) ، عن كون الشيء بحيث يرد إذا جاء ربه . ويحتمل أن يكون قوله «ولتكن» ، الواو فيه بمعنى «أو» ، فيكون حكمها حكم الأمانات والودائع . فإنه إذا لم يملكها بقيت عنده على حكم الأمانة . فهي كالوديعة

وقوله «فإن جاء طالبها يوماً من الدهر فأدها إليه» ، فيه دليل على وجوب الرد على المالك ، إذا بَيَّن كونه صاحبها . واختلف الفقهاء : هل يتوقف وجوب الرد على إقامة البيينة ^(٢) ، أم يكفي بوصفه لأماراتها التي عرفها الملتقط أو لا ؟ وقوله «وسأله عن ضالة الإبل الخ» ، فيه دليل على امتناع التقاطها ^(٣) . وقد نبه

اللفظ بالتملك ، وقيل يكفي النية وهو الراجح دليلاً ، وقيل يدخل ملكه بمجرد الالتقاط (١) قوله «فتجوز بلفظ الوديعة» ، أقول : تسميتها في وجوب الرد بالوديعة إطلاق للملزم على اللازم ، ويستفاد من تسميتها «وديعة» ، أنها لو تلفت لم يكن عليه ضمانها ، وهو اختيار البخاري تبعاً لجماعة من السلف

(٢) قوله «على وجوب إقامة البيينة» ، أقول : أخرج مسلم وأحمد والترمذي والنسائي كلهم عن سلة بن كهيل في هذا الحديث «فإن جاء أحد يخبرك بعددها ووعائها ووكانها فأعطاها إياه» ، وهي زيادة صحيحة وليست شاذة كما قرره الحافظ ابن حجر في الفتح ، وبظاهرها أخذ أحمد ومالك ، وقال أبو حنيفة والشافعي : إن وقع في نفسه صدقه جاز أن يدفع إليه ، ولا يجبر على ذلك إلا بيينة ، لأنه قد يصيب الصفة . قال الخطابي : إن صحت هذه اللفظة لم يجز مخالفتها ، وهي فائدة قوله «اعرف عفاصها» ، قال الحافظ : قالت قد صحت هذه الزيادة فيتعين المصير إليها ، ومع صحة هذه الزيادة يخص صورة الملتقط من عموم البيينة على المدعى

(٣) قوله «فيه دليل على امتناع التقاطها» ، أقول : الجمهور على القول بظاهر الحديث ، وأنها لا تلتقط ضالة الإبل ، قال الحنفية الأولى أن تلتقط ، وحمل بعضهم

على العلة فيه . وهى استغناؤها عن الحافظ والمتفقد . وهـ الحذاء والسقاء ، هـها مجازان . كأنه لما استغنت بقوتها وما رُكِّب في طبعها من الجلادة عن الماء ، كأنها أعطيت الحذاء والسقاء .

وقوله « وسأله عن الشاة - إلى آخر الحديث » ، يريد الشاة الضالة . والحديث يدل على التقاطها ^(١) . وقد نبه فيه على العلة ، وهى خوف الضياع عليها ، إن لم يلتقطها أحد . وفي ذلك إلتلاف لما ليتها على مالها . والنسأوى بين هذا الرجل وبين غيره من الناس إذا وجدها ، فإن هذا النسأوى تقتضى الألفاظ بأنه لا بد منه : إما لهذا الواحد ، وإما لغيره من الناس . والله أعلم

باب الوصايا ^(٢)

٢٨٩ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما : أن

النبي على من التمتطها لملكها لا يحفظها فيجوز ، وهو قول الشافعية ، وكذا إذا وجدت في قرية فيجوز الملك على الأصح عندم ، قالوا : وفي معنى الابل كل ما امتنع بقوته عن صفار السباع

(١) قوله . والحديث يدل على التقاطها ، أقول : وانزرد مالك بتجويز أخذ الشاة وعدم تعريفها تمسكاً بقوله « هى لك » ، وأجيب بأن اللام ليست للتملك كما أنه قال « أو للذئب » ، والذئب لا يملك اتفاقاً ، وقد أجمعوا على أن مالها لو جاء قبل أن يأكلها الواحد لأخذها منه

(٢) (باب الوصايا) الوصايا جمع وصية كهدية وهدايا . قال الأزهري : مأخوذة من وصيت الشئ بالتخفيف أصبه إذا وصلته ، سميت وصية لأن الموصى وصل ما كان في حياته بما كان بعد مماته . ويقال : وصى مشدداً ، وأوصى يوصى إيصالاً والاسم الوصية والوصاة انتهى . وتطلق الوصية على فعل الموصى وعلى ما يوصى به

رسول الله ﷺ قال «ما حق امرئ مسلم^(١) ، له شيء يوصي فيه ، يبيت ليلتين^(٢) إلا ووصيته مكتوبة عنده» .

زاد مسلم : قال ابن عمر «ما مررت ليلة منذ سمعت رسول الله ﷺ يقول ذلك ، إلا وعندي وصيتي» .

«الوصية ، على وجهين : أحدهما الوصية بالحقوق الواجبة على الإنسان ، وذلك واجب . وتكلم بعضهم في الشيء اليسير^(٣) الذي جرت العادة بتدانيه ورده مع القرب : هل تجب الوصية به على التضيق والفور ؟ وكأنه روعى في ذلك المشقة والوجه الثاني : الوصية بالتطوعات في القربات ، وذلك مستحب ، وكأن الحديث إنما يحمل على النوع الأول^(٤)»

(١) قال «ما حق امرئ مسلم ، أقول : «ما ، نافية ، وحق مبتدأ وخبره المستثنى ، وقوله «له شيء» ، صفة ، وقوله «يوصي فيه» ، صفة لشيء ، وقوله «يبيت ليلتين» ، صفة ثالثة ، ومفعول «يبيت» ، محذوف تقديره «أما أو ذاكرأ» ، ووصيته جملة حالية مربوطة بالواو والضمير

(٢) قال «ليلتين» ، أقول : عند مسلم ثلاث ليال ، واختلاف الروايات دال على أن ما ذكر للتقريب لا للتحديد

(٣) قوله «وتكلم بعضهم في الشيء اليسير» ، أقول : قال في الفتح قال العلماء : لا يندب أن يكتب جميع الأشياء ولا ما جرت العادة بالخروج منه والوفاء به عن قرب

(٤) قوله «على النوع الأول» ، أقول : وهو الحقوق الواجبة ، وأخرج الحديث الدارقطني باللفظ «لا يحمل لمسلم أن يبيت ليلتين إلا ووصيته» ، الحديث . واستدل بالحديث مع الآية وهي قوله ﴿كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية﴾ الآية على وجوب الوصية ، وبه قال الزهري وأبو مجلز وعطاء حكاها البيهقي

والترخيص في البليتتين ، أو الثلاث ، دفع للخرج والعسر ، وربما استدل به قوم على العمل بالخط والكتابة ، لقوله « وصيته مكتوبة »^(١) ، ولم يذكر أمراً زائداً ، ولولا أن ذلك كاف لما كان لكتابتها فائدة . والمخالفون بقولون : المراد وصيته مكتوبة بشروطها ، يأخذون الشروط من خارج^(٢)

عن الشافعي وبه قال داود واسحق وآخرون ، ونسب ابن عبد البر عدم الإيجاب إلى الإجماع سوى من شذ ، كذا قال . واستدل لعدم الوجوب بأنه لو لم يوص لوجبت قسمة تركته بين ورثته بالإجماع ، فلو كانت الوصية واجبة لأخرج من ماله سهم ينوب عن الوصية . وأجابوا عن الآية بأنها منسوخة ، ورد بأن النسخ للوصية التي كانت تجب للوالدين والأقربين الذين يرثون ، وأما من لا يرث فليس في الآية ما يقضى بنسخه ، ولا في الحديث . وعن الحديث بأن المراد من الحق الحزم والاحتياط لأنه قد يفجأ الموت على غير وصية ، ولا ينبغي لمؤمن أن يغفل عن ذكر الموت والاستعداد له وهذا يروى عن الشافعي . وقال غيره : الحق الشيء الثابت ويطلق على ما يثبت به الحكم ، والحكم أعم من الإيجاب والندب ، وأما رواية « لا يحل ، فيحتمل أن يكون راويها ذكرها بالمعنى ، وأراد بنى الحل ثبوت الجواز الذي يدخل تحته الواجب والمندوب ، واختار ما قاله الجمهور من أن الوصية ليست واجبة لعينها ، وإنما الواجب لعينها الخروج من الحقوق الواجبة للغير ، سواء كانت تنجزاً أو وصية ، وتحقيقه أن الوصية قد تكون واجبة لما ذكر ، ومندوبة لمن أراد كثرة الأجر والتطوع ، ومكروهة في عكسه ، ومباحة فيما استوى فيه الأمران ، ومحرمة فيما إذا كان فيها إضرار كما ثبت عن ابن عباس : الإضرار في الوصية من الكبائر ، روى سعيد بن منصور موقوفاً بأسناد صحيح ، ورواه النسائي مرفوعاً بأسناد رجاله ثقات

(١) قوله « لقوله ووصيته مكتوبة » أقول . وخص ذلك أحمد ومحمد بن نصر

من الشافعية بالوصية لثبوت الخبر فيها دون غيرها

(٢) قوله « من خارج » أقول : قال المحب الطبري : إضمار الإشهاد فيه بعد .

والحديث دليل على فضل ابن عمر لمبادرته في امتثال الأمر ومواظبته على ذلك

٢٩٠ — الحديث الثاني : عن سعد بن أبي وقاص رضى الله عنه قال

« جاءني رسول الله ﷺ يُعَرِّدُنِي عَامَ حَجَّةِ الْوَدَاعِ ^(١) مِنْ وَجَعٍ اشْتَدَّ بِي .
فقلت : يا رسول الله ، قَدْ بَلَغَ بِي مِنَ الْوَجَعِ مَا تَرَى . وَأَنَا ذُو مَالٍ ، وَلَا
يَرِثُنِي إِلَّا ابْنَةٌ . أَفَأَتَصَدَّقُ بِثُلْثِي مَالِي ^(٢) ؟ قال : لَا . قُلْتُ : فَالْشُّطْرُ ^(٣)
يا رسول الله ؟ قال : لَا . قلت : فَالثُّلُثُ . قال : الثُّلُثُ ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ ^(٤) .

والخارج هو قوله (شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت) فانه يدل على اعتبار
الإشهاد في الوصية ، وقال القرطبي : ذكر الكتابة زيادة مبالغة في التقرير ،
وإلا فالوصية المشهوددة متفق عليها ولو لم تكن مكتوبة

(١) (الحديث الثاني) قال : في عام حجة الوداع ، أقول : اتفق أصحاب
الزهري على أن ذلك كان في حجة الوداع ، إلا ابن عيينة فقال : في فتح مكة أخرجه
الترمذي وغيره من طريقه ، واتفق الحفاظ على أنه وهم منه ، وقد أخرجه عنه
البخاري في الفرائض فقال : بمكة ، ولم يقل في فتح ولا غيره ، ولكنه قد أخرج
أحمد والطبراني وغيرهما ما يؤيد رواية ابن عيينة ، وجمع بينهما على تقدير الصحة بأنه
وقع ذلك لسعد مرتين مرة عام الفتح ومرة في حجة الوداع

(٢) قال : بثلي مالى ، أقول : هذه إحدى روايات البخاري ، وفي أخرى
: أفأتصدق بمالى كله ، وفي لفظ : أفأوصي ،

(٣) قال : فالشطر ، أقول : بالجر عطف على ثلثي ، وقال الزمخشري : هو
منصوب بتقدير فعل ، أى أسمى الشطر ، أو أعين . ويجوز الرفع على تقدير أيجوز
الشطر ؟

(٤) قال : والثالث كثير ، أقول : قال الحفاظ ابن حجر . المحفوظ في أكثر

إِنَّكَ أَنْ تَذَرَ وَرَثَتَكَ أَغْنِيَاءَ خَيْرٌ^(١) مِنْ أَنْ تَذَرَهُمْ عَالَةً^(٢) يَتَكَفَّفُونَ
النَّاسَ، وَإِنَّكَ لَنْ تُنْفِقَ نَفَقَةً تَبْتَغِي بِهَا وَجَهَ اللَّهِ إِلَّا أُجِرْتَ بِهَا، حَتَّى
مَا تَجْعَلُ فِي فِي أَمْرٍ أَلَيْكَ. قَالَ قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْلَفُ بَعْدَ أَصْحَابِي؟ قَالَ:
إِنَّكَ لَنْ تَخْلَفَ فَتَعْمَلَ عَمَلًا تَبْتَغِي بِهِ وَجَهَ اللَّهِ إِلَّا أَزْدَدْتَ بِهِ دَرَجَةً وَرَفَعَةً.

الروايات بالثلثة، وفي رواية البخارى، كثير أو كبير، قال: إنه شك من الراوى،
وقوله صلى الله عليه وآله وسلم، الثلث كثير، مسوق لبيان الجواز بالثلث، وإن كان
الأولى أن ينقص منه ولا يزيد عليه، وهو الذى يتبادره الفهم. وقيل يحتمل أن
المراد أن التصدق بالثلث هو الأكمل، وأن المراد كثير أجره، ويحتمل أن يكون معناه
كثير غير قليل، قال الشافعى: وهذا أولى معانيه، يعنى أن الكثرة أمر نسبي، وعلى
الأول قول ابن عباس كما يأتى فى الحديث الثانى.

(١) قال، إنك أن تذر الخ، أقول: بفتح أن على التعليل، وبكسرها على
الشرطية. قال النووى: هما صحيحان، وقال القرطبي: لا معنى للشرط هنا لأنه يصير
لا جواب له، ويبقى، خير، لا رافع له، وقال ابن الجوزى: سمعناه من رواية
الحديث بالكسر، وأنكره شيخنا عبد الله بن أحمد - يعنى ابن الخشاب - وقال:
لا يجوز الكسر لأنه لا جواب له لخلو لفظ، خير، وغيرها مما يشترط فى الجواب،
وتعقب بأنه لا مانع من تقديره، وقال ابن مالك: جزاء الشرط قوله، خير، أى
فهو خير، وحذف الفاء جائز، ومن خص ذلك بالشعر بعد عن التحقيق، وضيق
حيث لا يضيق

(٢) قال، عالة، جمع عائل، أى فقراء، وإنك لن تنفق نفقة الخ، عطف على
«إنك أن تدع»، وهو علة للنهى عن الوصية بأكثر من الثلث، كأنه قيل: لا تفعل
ذلك لأنك إن مت تركت ورثتك أغنياء، وإن عشت تصدقت، وإن أنفقت فالأجر
حاصل. وقوله، حتى اللقمة، بالنصب عطف على «نفقة»، ويجوز الرفع على أنه
مبتدأ، ونجعلها، خبره.

وَلَعَلَّكَ أَنْ تَخْلَفَ^(١) حَتَّى يَنْتَفِعَ بِكَ أَقْوَامٌ، وَيَضُرَّ بِكَ آخَرُونَ. اللَّهُمَّ
 مُضِ لِلْأَصْحَابِ هِجْرَتَهُمْ، وَلَا تَرُدَّهُمْ عَلَى أَعْقَابِهِمْ. لَكِنَّ الْبَائِسُ سَعْدُ بْنُ
 خَوْلَةَ^(٢). يَرْتَضِي لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ مَاتَ بِمَكَّةَ،

فيه دليل على عيادة الإمام أصحابه. ودليل على ذكر شدة المرض^(٣). لا في
 معرض الشكوى. وفيه دليل على استحباب الصدقة لذوى الأموال. وفيه دليل على
 مبادرة الصحابة، وشدة رغبتهم في الخيرات، لطلب سعد التصديق بالأكثر. وفيه
 دليل على تخصيص الوصية بالثك. وفيه دليل على أن الثك في حد الكثرة في باب
 الوصية

(١) قال «ولعلك أن تخلف»، أقول: وفي لفظ للبخاري، وعسى أن يرفعك
 الله، وفسروه بأن يطيل عمرك، وكذلك اتفق، فإنه عاش بعد ذلك أكثر من
 أربعين سنة بل قريباً من خمسين، لأنه مات سنة خمس وخمسين من الهجرة وقيل سنة
 ثمان وخمسين وهو مشهور، فيكون قد عاش بعد حجة الوداع خمساً وأربعين أو ثمانياً
 وأربعين، وانتفع به المسلمون لما نالوه من الغنائم التي فتح الله تعالى على يديه من بلاد
 المشركين، وتضرر به المشركون الذين هلكوا على يده

(٢) قال سعد بن خولة، أقول: أخرج النسائي أنه مات بالأرض التي هاجر
 عنها، قيل إنه لم يهاجر من مكة حتى مات بها، وقيل إنه شهد بدرأ وأنه مات في حجة
 الوداع، وسعد بن خولة رجل من بني عامر. وقوله «البائس»، أي الذي ظهر عليه
 البؤس وهو الفقر والقلّة

(٣) قال، على ذكر شدة المرض، أقول: لقوله «لقد بلغني من الوجع
 ما ترى»، وجوازه حيث يكون لطلب دواء أو دعاء، وربما استحب، ولا ينافي
 الاتصاف بالصبر المحمود. وإذا جاز ذلك في أثناء المرض كان الإخبار بعد البرء
 أجوز، كذا قيل. قلت: بعد البرء ليس فيه طلب دعاء ولا دواء

وقد اختلف مذهب مالك في الثلث بالنسبة إلى مسائل متعددة ، ففي بعضها يجعل في حد الكثرة ، وفي بعضها يجعل في حد القلة ، فإذا جعل في حد الكثرة استدل بقوله ﷺ ، والثلث كثير ، إلا أن هذا يحتاج إلى أمرين : أحدهما أن لا يعتبر السياق ^(١) الذي يمتضى تخصيص كثرة الثلث بالوصية ، بل يؤخذ لفظاً عاماً . والثاني : أن يدل دليل على اعتبار مسمى الكثرة في ذلك الحكم فحينئذ يحصل المقصود ، بأن يقال : الكثرة معتبرة في هذا الحكم ، والثلث كثير ، فالثلث معتبر ، ومتى لم تلغ كل واحدة من هاتين المقدمتين لم يحصل المقصود

مثال من ذلك : ذهب بعض أصحاب مالك إلى أنه إذا مسح ثلث رأسه في الوضوء أجزأه : لأنه كثير ، للحديث . فيقال له : لم قلت إن مسمى الكثرة معتبر في المسح ؟

(١) قوله « أحدهما أن لا يعتبر السياق » أقول : قد عرفت أن السياق معتبر ودال على أحد الاحتمالات التي ذكرنا . واعلم أنهم اختلفوا هل يعتبر ثلث المال حال الوصية أو حال الموت ^(٢) على قولين ، وهما وجهان للشافعية أصحابهما الثاني . وقال بالاول مالك وأكثر العراقيين وهو قول النخعي وعمر بن عبد العزيز ، وقال بالثاني أبو حنيفة وأحمد والباقون ، وهو قول علي بن أبي طالب وجماعة من التابعين ، وثمك الأولون بأن الوصية عقد والعقود تعتبر بأولها ، وبأنه لو نذر أن يتصدق بثلث ماله اعتبر ذلك حال النذر اتفاقاً . وأجيب بأن الوصية ليست عقداً من كل وجه ، ولذلك لا يعتبر فيها الفورية ولا القبول ، وبالفارق بينها وبين النذر وبأنه يصح الرجوع عنها والنذر يلزم ، وفائدة الخلاف تظهر لو حدث له مال بعد الوصية ، واختلفوا أنه هل يحسب الثلث من جميع المال أم يتقيد بما علمه الموصي دون ما خفي عليه أو تجدد له ولم يعلم به ، وبالأول قال الجمهور ، وبالثاني قال مالك . حجة الأول أنه لا يشترط استحضار المال حال الوصية اتفاقاً ولو كان عالماً بنفسه ، فلو كان العلم به شرطاً لما جاز ذلك

(١) قلت : ونتيجة الخلاف هي أننا إذا اعتبرنا المال حال الوصية فما اكتسبه بعد الوصية لا يدخل فيه الثلث ، والوصية لو يد بربع المال ونحوهما ، ولو قتل فديته لورثته فقط ، أما على القول الثاني فيدخل الثلث حتى من دينه

فاذا أثبتته قيل له : لم قلت إن مطلق الثلث كثير ، وإن كل ثلث فهو كثير بالنسبة إلى كل حكم ؟ وعلى هذا فقس سائر المسائل ، فيطلب فيها تصحيح كل واحدة من المقدمتين وفيه دليل على أن طلب الغنى للورثة راجح على تركهم عالة يتكففون الناس ^(١) . ومن هذا أخذ بعضهم استحباب الغض من الثلث ، وقالوا أيضاً ينظر إلى قدر المال في القلة والكثرة ^(٢) ، فتكون الوصية بحسب ذلك اتباعاً للمعنى المذكور في الحديث ، من ترك الورثة أغنياء .

وفيه دليل على أن الثواب في الإقلاق مشروط بصحة النية في ابتغاء وجه الله . وهذا دقيق عسر ^(٣) ، إذا عارضه مقتضى الطبع والشهوة ، فإن ذلك لا يحصل الغرض من الثواب ، حتى يبتغى به وجه الله . ويشق تخليص هذا المقصود عما يشوبه من مقتضى الطبع والشهوة

وقد يكون فيه دليل على أن الواجبات المالية إذا أدت على قصد أداء الواجب

(١) قوله . طلب الغنى للورثة راجح الخ ، أقول : وفيه أن خطاب الشارع للواحد يعم من كان على صفته من المسكفين ، لإطباق العلماء على الاحتجاج بحديث سعد هذا ، وإن كان الخطاب إنما وقع له بصفة الأفراد . ولقد أبعد من قال إن ذلك يختص بسعد ومن كان على صفته عن خلف وارثاً ضعيفاً أو كان من خلفه قليلاً ، فإن البنت من شأنها أن يطمع فيها ، وإذا كانت بغير مال لا يرغب فيها ، وإذا كان طلب الغنى للذرية راجحاً فمن ترك مالا قليلاً فالاختيار له ترك الوصية ، قال ابن عبد البر : اتفقوا على أن من لم يكن عنده إلا اليسير التافه من المال أنه لا يندب له الوصية

(٢) قوله . في الكثرة والقلة ، أقول : اختلفوا في حد المال الكثير في الوصية فمن على سبعمائة مال قليل ، وعنه ثمانمائة ، وعن ابن عباس نحوه ، وعن عائشة من ترك عيالا كثيراً وترك ثلاثة آلاف ليس هذا بمال كثير

(٣) قوله . وهذا دقيق عسر ، أقول : إذا أريد به أن يكون لوجه الله فقط ، وأما إذا أريد أن يكون لوجه الله وإن صحبه غيره من المقاصد فلا

وابتغاء وجه الله أثيب عليها . فإن قوله ، حتى ما تجعل في في امرأتك ، لا تخصيص له بغير الواجب ^(١) ، وللفظة ، حتى ، هنا تقتضي المبالغة في تحصيل هذا الأجر بالنسبة إلى المُنْعِي ، كما يقال : جاء الحاج حتى المشاة ، ومات الناس حتى الأنبياء . فيمكن أن يقال سبب هذا ما أشرنا إليه من توهم أن أداء الواجب قد يشعر بأنه لا يقتضي غيره ، وأن لا يزيد على تحصيل برائة الذمة ، ويحتمل أن يكون ذلك دفعاً لما عساه يتوهم ^(٢) من إلتفاق الزوج على الزوجة ، وإطعامه إياها ، واجباً أو غير واجب ، لا يعارض تحصيل الثواب إذا ابتغى بذلك وجه الله . كما جاء في حديث زينب الثقفية ، لما أرادت الإلتفاق على من عندها وقالت : لست بتاركتهم ، وتوهمت أن ذلك مما يمنع الصدقة عليهم ، فرفع ذلك عنها ، وأزيل الوهم . نعم في مثل هذا يحتاج إلى النظر في أنه هل يحتاج إلى نية خاصة في الجزئيات ، أم تكفي نية عامة ؟ وقد دل الشرع على الاكتفاء بأصل النية وعمومها في باب الجهاد ، حيث قال : لو إنه مر بنهر ، ولا يريد أن

(١) قوله : بغير الواجب ، أقول : بل يعم ما يجعله فيها من واجب وزيادة عليه

(٢) قوله : ويحتمل أن يكون ذلك دفعاً إلخ ، أقول : هذا أقرب الاحتمالين ، ودليله حديث زينب كما قاله ، والمراد به ما أخرجه الشيخان وغيرهما بالفاظ عن زينب امرأة عبد الله بن مسعود أنها قالت لعبد الله : إنك رجل خفيف ذات اليد ، وإن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أمرنا بالصدقة ، فاته فأسأله ، فإن كان يجزى عني وإلا صرفتها إلى غيركم . فقال عبد الله : بل انثيه أنت . قالت : فانطلقت فإذا امرأة من الأنصار بباب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حاجتي حاجتها ، قالت : وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد ألقيت عليه المهابة ، قالت فخرج علينا بلال فقلت له : أئت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره أن امرأتين يسألانك أن تجزى الصدقة منهما على أزواجهما وعلى أيتام في حجورهما ؟ ولا تخبره من نحن . قالت : فدخل فسأله . فقال : من هما ؟ قال امرأة من الأنصار وزينب ، فقال : أي الزيناب ؟ قال : امرأة عبد الله . قال : لها أجران ، أجر القرابة ، وأجر الصدقة . انتهى

يسقى به ، فشربت كان له أجر ^(١) ، أو كما قال : فيمكن أن يعدى هذا إلى سائر الأشياء . فيكتفى بنية بحملة أو عامة . ولا يحتاج في الجزئيات إلى ذلك وقوله عليه السلام : وإمالك أن تخلف الخ ، تسلية لسعد على كراهيته للتخلف بسبب المرض الذى وقع له . وفيه إشارة إلى تليغ هذا المعنى ، حيث تقع بالإنسان المكاره ، حتى تمنعه مقاصد له ، ويرجو المصلحة فيما يفعله الله تعالى وقوله عليه السلام : اللهم أمض لأصحابي هجرتهم ، لعله يراد به إتمام العمل على وجه لا يدخله نقض ، ولا نقض لما ابتدئ به . وفيه دليل على تعظيم أمر الهجرة ، وأن ترك إتمامها مما يدخل تحت قوله : ولا تردم على أعقابهم .

• • •

٢٩١ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال :
« لَوْ أَنَّ النَّاسَ غَضُّوا مِنْ الثُّلُثِ ^(٢) »

(١) قوله : حيث قال إنه لو مر بنهر الخ ، أقول : إشارة إلى ما أخرجه الشيخان من حديث أبي هريرة في ذكر خيل الجياد ، وذكر رجل ارتبطها في سبيل الله ، إلى أن قال : ولو مر بها صاحبها على نهر فشربت منه ولا يريد أن يسقيها إلا كتب الله له عدد ما شربت حسنات ، انتهى . فهنا كتب له أجر شرابها ولم يردده لأنه ارتبطها في سبيل الله ، فدل على أن النية العامة كافية في ثبوت الأجر في الجزئيات من الخير وإن لم يرددها بعد الإدارة العامة . ويزيده قوة دليل فضائل الزراعة وفيه : إنه يكتب لصاحبها أجر ما أكلته العوافى ، ومعلوم أنه لا يريد ، ويزيده قوة حديث الصدقة وفيه : إن في بضع أحدكم صدقة . فقال : أيأني أحدا شهوته ويؤجر فيها ؟ قال : نعم ، أرايت لو وضعها في حرام ، أو نحو هذا اللفظ عما يدل على أن الباعث الطبيعي لا ينافي حصول الأجر

(٢) (الحديث الثالث) قال : غصوا من الثلث ، أقول : بمجمعتين ، و« لو » ،

إلى الرابع^(١)، فإن رسول الله ﷺ قال: **الثُّلُثُ، وَالثُّلُثُ كَثِيرٌ**^(٢)،

قول ابن عباس: قد مرت الإشارة إلى سببه. وقد استنبطه ابن عباس من لفظ «كثير»، وإن كان القول الذي أقر ﷺ عليه وأشار لفظه إلى الأمر به - وهو الثلث - يقتضى الوصية به. ولكن ابن عباس قد أشار إلى اعتبار هذا بقوله: لو أن الناس، فإنها صيغة فيها ضعف تما^(٣) بالنسبة إلى طلب الغض إلى ما دون الثلث. والله أعلم

باب الفرائض^(٤)

٢٩٢ - الحديث الأول: عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما عن

شرطية وجوابه مجذوف. وقد ذكره في رواية أخرى أخرجها الإسماعيلي «كان أحب إلى»، وفي رواية عند أحمد «كان أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم»، (١) قال: إلى الربع، أقول: زاد الحميدى «في الوصية».

(٢) قال: فإن رسول الله الخ، أقول: هو تعليل لما اختاره من نقصان عن الثلث

(٣) قوله: فإنها صيغة فيها ضعف، أقول: فإنه لم يحزم ابن عباس بطلب ذلك بل نزل منزلة الشرط في الإحوية إليه أو إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وهو أن يكونه أحب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقضى بعدم ضعف طلبه للغض، ولكن في كون الغض أحب إليه صلى الله عليه وآله وسلم دعوى، لأنه قد أقر على الثلث وأقضى به سعداً، ولا يبقى إلا بالأحب إليه صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) (باب الفرائض) أقول: كان القياس أن يقول «وغيرها»، لأنه سيذكر تحريم بيع الولاء وحديث بريرة. والفرائض جمع فريضة من الفرض وهو التقدير لأن سهمان الفروض مقدرة

النبي ﷺ قال : « الْحُقُّوا الْفَرَائِضَ بِأَهْلِهَا . فَمَا بَقِيَ فَهُوَ لِأَوْلَى رَجُلٍ » ذَكَرَ (١) .
وفي رواية : « اقْسِمُوا الْمَالَ بَيْنَ أَهْلِ الْفَرَائِضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ . فَمَا تَرَكْتَ
الْفَرَائِضَ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ »

« الفرائض » جمع فريضة . وهي الأنصاء المقدرة في كتاب الله تعالى : النصف ،
ونصفه وهو الربع ، ونصف نصفه وهو الثمن ، والثلثان ، ونصفهما وهو الثلث .
ونصف نصفهما وهو السدس (٢) . وفي الحديث دليل على أن قسمة الفرائض تكون
بالبداءة بأهل الفرض . وبعد ذلك ما بقي للعصبة (٣)

وقوله : « فَمَا بَقِيَ فَلأَوْلَى رَجُلٍ ذَكَرَ » ، أو « عصبة ذكر » ، قد يورد ههنا إشكال .

(١) قال : « فهو لأولى رجل ذكر » ، أقول : قال العلماء : المراد بأولى رجل أقرب
رجل ، من الولي يأسكان اللام على زنة الرمي وهو القرب ، وليس المراد بأولى هنا
أحق ، بخلاف قولهم الرجل أولى بماله فانه لو حمل هنا على أحق لخلا عن الفائدة ،
لأننا لا ندرى من هو الأحق

(٢) قوله « ذكر » ، أقول : استشكل وصف رجل بذكر ، وأجيب بأنه وصفه
بذلك للإشارة إلى أن الاستحقاق من حيث الذكورة وبسببها

(٣) قوله « النصف ونصفه الخ » ، أقول : هي الست الفرائض المنصوصة في
الكتاب العزيز وأهلها ، وبقي فريضة وهي كل التركة كمن مات عن ولد واحد فانه
يحوز كل التركة (٤)

(٤) قوله « بالبداءة بأهل الفرائض وبعد ذلك ما بقي للعصبة » ، أقول : لقوله .
« اقسموا المال » ، وقوله « ألحقوا الفرائض » ، وهذا حكم يجمع عليه

(١) قلت : ليس حق الولد فرضا ، فهو من العصبة فلا يضاف ما يأخذه إلى
الفرائض ، وإنما الفريضة السابعة كما قررها الفقهاء هي تلك الباقي

وهو أن « الأخوات ، عصابات البنات »^(١) . والحديث يقتضى اشتراط الذكورة فى « العصابة ، المستحق للباقي . وجوابه أنه من طريق المفهوم . وأقصى درجاته أن يكون له عموم . فيخص بالحديث الدال على ذلك الحكم . أعنى أن « الأخوات ، عصابات البنات »

* * *

٢٩٣ - الحديث الثانى : عن أسامة بن زيد رضى الله عنهما قال : قلت « يا رسول الله ، أتَنْزِلُ غَدَاً فى دارِكَ بِمَسَكَّةَ »^(٢) ؟ قال : وَهَلْ تَرَكْ لَنَا عَقِيلٌ مِنْ رَبِيعٍ ؟ ثم قال : لا يَرِثُ الكَافِرُ المُسْلِمَ ، ولا المُسْلِمُ الكَافِرَ ،
الحديث دليل على انقطاع التوارث بين المسلم والكافر . ومن المتقدمين من قال : يرث المسلم الكافر ، والكافر لا يرث المسلم^(٣) . وكأن ذلك تشبيه بالنكاح . حيث

(١) قوله « وهو أن الأخوات عصابات البنات » ، أقول : عصابات مع البنات يأخذ البنات الفرائض ثم ما بقى للأخوات ، ودليل هذا ما رواه الجماعة إلا مسلماً والنسائى عن هزيل بن شرحبيل قال : سئل أبو موسى عن ابنة وابنة ابن وأخت ، فقال : للابنة النصف وللأخت النصف واثت ابن مسعود . فسئل^(١) ابن مسعود وأخبر بقول أبى موسى فقال : لقد ضللت إذن وما أنا من المهتدين ، أفضى فيها بما قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : للبنات النصف ولابنة الابن السدس تسمة الثلثين ، وما بقى فللأخت . زاد أحمد والبخارى : فأتينا أبا موسى فأخبرناه بقول ابن مسعود فقال : لا تسألونى ما دام هذا الخبر فيكم

(٢) (الحديث الثانى) قال « أتَنْزِلُ غَدَاً فى دارِكَ » ، أقول : هذا قاله أسامة فى الفتح قبل دخولهم مكة

(٣) قوله « ومن المتقدمين الخ » ، أقول : فى شرح مسلم أجمع المسلمون على أن

ينكح المسلم الكافرة الكتابية ، بخلاف العكس . والحديث المذكور يدل على ما قاله الجمهور

وقوله عليه السلام : « وهل ترك لنا عقيل من دار ، ؟ سببه أن أبا طالب لما مات لم يرثه علي ولا جعفر . وورثه عقيل وطالب . لأن عاباً وجعفرأ كانا مسلمين حينئذ ، فلم يرثا أبا طالب . وقد تعلّق بهذا الحديث في مسألة دور مكة ، وهل يجوز بيعها أم لا (١) ؟ »

٢٩٤ - الحديث الثالث : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما « أن

النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن بيع الولاء وهبته ،

الكافر لا يرث المسلم ، وأما المسلم فلا يرث الكافر أيضاً عند جماهير العلماء من الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وذهبت طائفة إلى تورث المسلم من الكافر ، وهو مذهب معاذ بن جبل ومعاوية وسعيد بن المسيب ، واحتجوا بحديث « الاسلام يعلو ولا يعلى عليه ، وحجة الجمهور هذا الحديث الصحيح الصريح ، ولا حجة في حديث « الاسلام يعلو ، لأن المراد فضل الإسلام على غيره ، ولم يتعرض فيه لميراث ، وكيف يترك به نص حديث « لا يرث المسلم الكافر » ولعل هذه الطائفة لم يبالغوا في هذا الحديث ، والشارح استدل لهم بتشبيه الميراث بالنكاح ، ولكنه أخص من الدعوى ، لأن المسلم ينكح من المشركين الكتابيين فقط ، وأما الإرث عند القائلين به فهو يرث كل مسلم كل كافر كتابي وغيره

(١) قوله « وهل يجوز بيعها ، أقول : استدل القائلون بالجواز بأنه صلى الله عليه وآله وسلم أقر عقيلاً على بيعه بيوت أبي طالب التي ورثها منه عقيل ، وأجيب بأن تركه صلى الله عليه وآله وسلم ذلك سماحة منه وجوداً ، وفيه تأمل لأن عقيلاً باع ما ملكه بالإرث . فانه كان كافراً فورث أباه . بل الجواب أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يتعرض لشيء من العقود التي كانت بين أهل الجاهلية في الإسلام بل أقر كلا على ما كان عليه

«الولاء»، حق ثبت بوصف، وهو الإعتاق، فلا يقبل النقل إلى الغير بوجه من الوجوه. لأن ما ثبت بوصف يدوم بدوامه. ولا يستحقه إلا من قام به ذلك الوصف. وقد شبه «الولاء»، بالنسب. قال عليه السلام «الولاء لمة كحمة النسب»^(١)، فكما لا يقبل النسب النقل بالبيع والهبة، فكذلك الولاء.

٢٩٥ — الحديث الرابع^(٢) : عن عائشة رضى الله عنها قالت «كانت في بريرة ثلاث سنين : خيرت على زوجها حين عتقت، وأهدى لها لحماً، فدخل على رسول الله ﷺ والبرمة على النار، فدعا بطعام، فأقنى تحبزي وأذم من أذم البيت. فقال : ألم أَر البرمة على النار فيها لحماً؟ قالوا : بلى، يا رسول الله. ذلك لحم تصدق به على بريرة، ففكر هنا أن نطعمك منه. فقال : هو عليها صدقة، وهو منها لنا هدية. وقال النبي ﷺ فيها : إنما الولاء لمن أعتق،

حديث بريرة قد استنبط منه أحكام كثيرة، وجمع في ذلك غير ما تصنيف، وقد أشرنا إلى أشياء منها في مواضع فيما مضى : وقد صرح هنا بثبوت الخيار لها. وهي أمة عتقت تحت عبد^(٣). فيثبت ذلك لكل من هو في حالها

(١) (الحديث الثالث) قوله «الولاء لمة الخ»، أقول : أخرجه الحاكم من طريق الشافعي عن محمد بن الحسن عن أبي يوسف، وصححه ابن حبان، وأعله البيهقي
(٢) (الحديث الرابع) أى من باب الفرائض، وليس منه، والحديث في بريرة تقدم في الشروط، وسبق الكلام عليه

(٣) قوله «تحت عبد»، أقول : في شرح مسلم أجمعت الأمة على أنها إذا عتقت كلها تحت زوجها - وهو عبد - كان لها الخيار في فسخ النكاح، وإن كان حراً فلا

وفيه دليل على أن الفقير إذا ملك شيئاً على وجه الصدقة لم يتمتع على غيره من
لا تحل له الصدقة أكله ، إذا وجد سبب شرعى من جهة الفقير يبيحه له

وفيه دليل على تبسط الإنسان في السؤال عن أحوال منزله ، وما عهده فيه ^(١) ،
أطلبه من أهله مثل ذلك

خيار لها عند مالك والشافعى والجمهور ، وقال أبو حنيفة : لها الخيار . واحتج برواية
من روى ، وكان زوجها حراً ، وقد ذكرها مسلم من رواية سعيد عن عبد الرحمن بن
قاسم ، لكن قال سعيد : ثم سأله عن زوجها فقال : لا أدري . واحتج الجمهور بأنها
قصة واحدة ، والروايات المشهورة في صحيح مسلم وغيره أن زوجها كان عبداً ، قال
الحفاظ : وروايات من روى أنه كان حراً غلط وشاذة مردودة لمخالفتها المعروف في
روايات الثقات ، ويؤيده أيضاً قول عائشة قالت : كان عبداً ، ولو كان حراً لم يغيرها .
ولا تقوله إلا توقيفاً . ولأن الأصل في النكاح اللزوم ، ولا طريق إلى فسخه إلا
بالشرع ، وإنما ثبت في العبد فبقى الحر على الأصل ، ولأنها لا ضرر ولا عار عليهما
وهي حرة في المقام تحت حر ، وإنما يكون ذلك إذا أقامت تحت عبد ، فأثبت لها
الشرع صلى الله عليه وآله وسلم الخيار في العبد لإزالة الضرر بخلاف الحر ، ولأن مدار
روايات هذا الحديث على ابن عباس وعائشة ، فأما ابن عباس فاتفقت الروايات عنه
أنه كان زوجها عبداً ، وأما عائشة فمعظم الروايات عنها أنه كان عبداً فوجب ترجيحها

(١) قوله : وما عهده فيه ، أقول : قال النووي في شرح مسلم وليس في هذا
مخالفة لما في حديث أم زرع في قولها : ولا يسأل عما عهد ، لأن معناه لا يسأل عن
شيء عهده ونكاحات ، فلا يسأل أين ذهب . وأما هنا فالبرمة واللحم فيها حاضران
موجودان ، فسألهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم عنهما ليبين لهم حكمه ، لأنه يعلم أنهم
لا يتركون إحضاره إليه شحاً عليه ، بل لتوهمهم تحريره عليه . فأراد بيان ذلك
لهم انتهى . قلت : وهو كلام حسن في أنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد بيان الحكم
لأهله . وأما حديث أم زرع فأولاً إنه لم يثبت ذلك اللفظ مرفوعاً ، كما عرفت أنه
ليس المرفوع إلا قوله صلى الله عليه وآله وسلم : كنت كأبى زرع لأم زرع ، وأما

وفيه دليل على حصر «الولاء» المعتقد . وقد تكلمنا عليه فيما مضى

كتاب النكاح^(١)

٢٩٦ - الحديث الأول : عن عبد الله بن مسعود قال : قال لنا رسولُ

ثانياً فإنه حكاية لكلام وقع في الجاهلية بين نساءها فلا يحتاج إلى الجمع بينه وبين كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكأنه يريد أن تلك الصفة من مكارم الأخلاق ، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم «أحق العباد بذلك» ، قال : وفيه دليل على أن الصدقة لا تحرم على قريش غير بنى هاشم ، لأن عائشة قرشية وقبلت ذلك اللحم من بريرة على أن له حكم الصدقة وأنه حلال لها دون النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ولم ينكر عليها النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الاعتقاد انتهى . قلت : وهو دليل على أن أزواجه صلى الله عليه وآله وسلم لا يدخلن في آل محمد عند الإطلاق ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قال «إن الصدقة لا تحل لمحمد ولا آل محمد» ، إلا أن في استدلال التوروى نظراً لاحتمال أن بريرة أهدته لعائشة بل هو الظاهر ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم قال «وهي عديّة لنا منها» ، مع أنه لا يعلم أن بريرة جددت الإهداء له صلى الله عليه وآله وسلم ، بل الظاهر أنها أهدته لعائشة فكان هدية له صلى الله عليه وآله وسلم .

(١) (كتاب النكاح) أقول : يأتي للشارح رحمه الله وجه اشتقاقه ، وهو لغة الضم والتداخل ، وهو في الشرع حقيقة في العقد ، مجاز في الوطء^(٢) في الصحيح ، والحجة في ذلك كثرة وروده في الكتاب والسنة في العقد حتى قيل إنه لم يرد في القرآن إلا في العقد ، إلا قوله تعالى ﴿ حتى إذا بلغوا النكاح ﴾ فالمراد به الحكم ، وأما قوله

(١) قلت : وقيل إنه حقيقة في الوطء مجاز في العقد ، وفرق الزركشي من الخبايا بينهما بقوله : الذي تعرفه العرب هو أنهم إذا قالوا نكح زوجته لم يريدوا إلا الجماع ، وإذا قالوا نكح فلان فلانة أرادوا عقد عليها

الله ﷻ « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ »^(١) ، مَنْ اسْتَطَاعَ مِنْكُمْ الْبَاءَةَ^(٢) فَلْيَنْزَوِجْ . فَإِنَّهُ
أَغْضُ لِلْبَصْرِ ، وَأَخْضَنُ لِلْفَرْجِ . وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَعَلَيْهِ بِالصَّوْمِ ، فَإِنَّهُ لَهُ
وِجَاءٌ^(٣) .

« الباءة ، النكاح »^(٤) ، مشتق من اللفظ الذى يدل على الإقامة والفرزول ،
و « الباءة ، المنزل . فلما كان الزوج ينزل بزوجه سمي النكاح « باءة » ، لمجاز الملازمة .
واستطاعة النكاح القدرة على مؤنة المهر والنفقة

تعالى (حتى تنكح زوجا غيره) فشرط الوطء فى التحليل إنما ثبت بالسنة ، وقالت
الحنفية ووجه للشافعية : إنه حقيقة فى الوطء مجاز فى العقد ، وقيل مقول بالاشتراك
فيهما ، وبه جزم الزجاج ، قال الحافظ ابن حجر : إنه الذى يترجح فى نظره ، قال :
وقد جمع أسماء النكاح ابن الفطاع فزادت على الألف

(١) قال « يا معشر الشباب » أقول : المعشر جماعة يجمعهم وصف ما ،
والشباب جمع شاب ويجمع على شبة وشبان بضم أوله والتثنية ، وهو اسم لمن بلغ
إلى أن يكمل ثلاثين ، هكذا أطلق الشافعية ، وقال القرطبي فى « المفهم » : يقال له
حدث إلى ست عشرة سنة ، ثم شاب إلى اثنين وثلاثين ، ثم كهل . وكذا ذكر
الزمخشري فى الشباب أنه من لبق البلوغ إلى ثنتين وثلاثين ، وقال النووي : الأصح
المختار أن الشاب من بلغ ولم يجاوز الثلاثين ، ثم هو كهل إلى أن يجاوز الأربعين ، ثم
هو شيخ . وقال الرويانى وطائفة : من جاوز الثلاثين يسمى شيخاً

(٢) قال « الباءة » ، أقول : مهموز مدود وتاء تأنيث ، وفيها لغة بغير همز ولا
مد ، وقد تهمز وتمد بلاها ، ويقال فيها الباءة كالأول ولكن بهاء بدل الهمزة ، وقيل
بالمد : القدرة على مؤن النكاح : وبالقصر ، الوطء .

(٣) قال « وجاء » ، أقول : بكسر الواو والمد يأتى تفسيره

(٤) قوله « الباءة النكاح » ، أقول : قاله الخطابى ، وقال النووي : اختلف العلماء
فى المراد بالباءة هنا على قولين يرجعان إلى معنى واحد أصحهما أن المراد معناها اللغوى

وفيه دليل على أنه لا يؤمر به إلا القادر على ذلك . وقد قالوا : من يقدر عليه ،
فالنكاح مكروه في حقه ، وصيغة الأمر ظاهرة في الوجوب

وقد قسم بعض الفقهاء النكاح إلى الأحكام الخمسة^(١) أعني الوجوب ، والندب ،
والتحريم ، والكراهة ، والإباحة ، وجعل الوجوب فيها إذا خاف العنت ، وقدر على
النكاح^(٢) ، إلا أنه لا يتعين واجباً ، بل إما هو ، وإما التسرى . فان تعذر التسرى
تعين النكاح حينئذ للوجوب ، لا لأصل الشرعية

وهو الجماع ، فتقديره من استطاع منكم الجماع لقدرته على مؤنه ، ومن لم يستطع الجماع
لعجزه عن مؤنه ، والقول الثاني أن المراد بها مؤن النكاح سميت باسم ما يلزمها ،
وتقديره من استطاع منكم مؤن النكاح فليتزوج ومن لم يستطع فليصم ، والشارح فسر
الباءة بالنكاح والمراد به الوطء ليوافق القول بأنها الجماع لغة

(١) قوله : وقد قسم بعض الفقهاء ، أقول : حكاه القرطبي عن بعض علمائهم
وهو المازري قال : والوجوب في حق من لا ينفك عن الزنا إلا به

(٢) قوله : فالوجوب فيما إذا خاف العنت الخ ، أقول : قال الحافظ ابن حجر :
هذا يندب له التزويج عند الجميع ، وزاد الجسادة في رواية أنه يجب وبذلك قال أبو
عوانة الأسفرائني من الشافعية . وهو قول داود وأتباعه ، ورد عليهم عياض ومن تبعه
بوجهين : أحدهما أن الآية التي احتجوا بها خبرت بين النكاح والتسرى ، يعني قوله
تعالى ﴿ فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ﴾ قالوا : والتسرى ليس واجباً اتفاقاً فيكون
التزوج غير واجب ، إذ لا يقع التخيير بين واجب ومندوب ، وهذا الرد متعقب ، فان
الذين أوجبوه قيدوه بما إذا لم يندفع بغير التزويج ، وقد صرح بذلك ابن حزم فقال :
وفرض على كل قادر على الوطء وجد ما يتزوج به أو يتسرى أن يفعل أحدهما ، فان
عجز عن ذلك فليكثر من الصوم ، وهو قول جماعة من الصلف . قلت : ولا يخفى أن
عبارته صريحة في وجوب التسرى وأنه أحد الواجبين ، فلا يتم قوله آثماً والتسرى
ليس واجباً اتفاقاً ، وذكر الوجه الثاني ودفع فلم يذكره ، قال القرطبي : المنقطع الذي
يخاف الضرر على نفسه ودينه من العزوبة بحيث لا يرتفع ذلك عنه إلا بالتزويج

وبعد النكاح يضعف هذا المعارض ^(١) . فيكون أغض للبصر ، وأحصن للفرج مما إذا لم يكن . فان وقوع الفعل - مع ضعف الداعي إلى وقوعه - أندر من وقوعه مع وجود الداعي . والحوالة على الصوم لما فيه من كسر الشهوة . فان شهوة النكاح تابعة لشهوة الأكل : تقوى بقوتها ، وتضعف بضعفها

وقد قيل في قوله : فعليه بالصوم ، إنه إغراء للغائب ^(٢) ، وقد منعه قوم من أهل العربية . ود الوجهاء ، الاختصاص ^(٣) وجعل وجاء نظراً إلى المعنى . فان الوجهاء قاطع

(١) قوله : يضعف هذا المعارض ، أقول : يريد أن التقوى تعارضت هي والشهوة والداعي إلى النكاح وهو عطف تفسير ، فان الداعي إليه هو الشهوة ، فاذا حصل النكاح ضعف داعي الشهوة ، ولم يقل عدم لأنه بعد النكاح يبقى بعض الداعي لحديث : إذا رأى أحدكم المرأة فأعجبته فليأت أهله ، فان معها مثل الذي معها ، هذا أو معناه أخرجه الخطيب عن عمر مرفوعاً

(٢) قوله : وقد قيل في قوله فعليه الصوم إنه إغراء للغائب ، أقول : قال المازري فيه إغراء بالغائب ، ومن أصول النحويين أن لا يغرى بالغائب ، وقد جاء شاذاً ، قال القاضي عياض : فيه غلط من وجوه ، ثم ذكر وجهين وقال : وأما ثالثاً فليس في الحديث إغراء للغائب بل الخطاب للحاضرين الذين خاطبهم أولاً بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : من استطاع منكم الباءة ، فاهاء في عليه ليست للغائب ، وإنما هي للحاضر المبهم ، إذ لا يصح خطابه بالكاف . قال : ونظيره لو قلت لاثنتين : من قام منكأمله درهم ، فاهاء للبهيم من المخاطبين لا لغائب

(٣) قوله : والوجهاء الاختصاص ، أقول : هكذا وقع في رواية ابن حبان ، فانه له وجاء وهو الاختصاص ، قال الحافظ ابن حجر : وهي زيادة مدرجة في الخبر لم تقع إلا من طريق زيد بن أبي أنيسة هذه ، وتفسير الوجهاء بالاختصاص فيه نظر لأن الوجهاء رض الخصيتين ^(١) والاختصاص سلهما

(١) قلت : الوجهي في اللغة رض عروق الخصيتين بحيث لا يقومان بعملية تحليل الدم إلى الماء لابيض

تلفعل . وعدم الشهوة قاطع له أيضاً ، وهو من مجاز المشابهة
وإخراج الحديث لمخاطبة الشباب بناء على الغالب . لأن أسباب قوة الداعى إلى
النكاح فيه موجودة ، بخلاف الشيوخ ، والمعنى معتبر إذا وجد في الكهول والشيوخ
أيضاً (١)

٢٩٧ — الحديث الثانى (٢) : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن

تقرأ (٣) من أصحاب النبي ﷺ سألوا أزواج النبي ﷺ عن عمله في السر (٤) ؟ فقال
بعضهم : لا تزوج النساء . وقال بعضهم : لا آكل اللحم . وقال بعضهم :
لا أنام على فراش . فبلغ ذلك النبي ﷺ . فحمد الله وأثنى عليه . وقال :
ما بال أقوام قالوا كذا ؟ لكنى أصلى وأنام . وأصوم وأفطر . وأزوج

(١) قوله . والمعنى يعتبر إذا وقع في الكهول والشيوخ ، أقول : استطاعة

الباء وعدمها

(٢) (الحديث الثانى) أى من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قال « إن تقرأ ، أقول : هذا اللفظ لمسلم خاصة والبخارى نحوه ، ولذا
قال فى عمدته الكبرى : متفق عليه ، واللفظ لمسلم والبخارى نحوه . والذى فى البخارى
« جاء ثلاثة رهط ، ولمسلم إن تقرأ ، ولا منافاة ، فالرهط من ثلاثة إلى عشرة والنفر
من ثلاثة إلى تسعة ، وكل منهما اسم جمع لا واحد له من لفظه . ووقع فى مرسل سعيد
ابن المسيب عن عبد الرزاق « إن الثلاثة المذكورين هم على وعبد الله بن عمرو بن العاص
وعثمان بن مظعون رضى الله عنهم ،

(٤) قال « عن عمله فى السر ، أقول : هو من أفراد مسلم ، وزاد فى البخارى

« كأنهم تقولوها فقالوا : وأين نحن من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قد غفر له ،
وفيه زيادة ألفاظ على ما هنا

الفساء . فمن رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي ^(١) ،

يستدل به من يرجح النكاح على التخلي ^(٢) لنواقل العبادات . فان هؤلاء القوم قصدوا هذا القصد ، والنبي ﷺ رده عليهم ، وأكّد ذلك بأن خلافه رغبة عن السنة . ويحتمل أن تكون هذه الكراهة للتطع والغلو في الدين ، وقد يختلف ذلك باختلاف المقاصد : فان من ترك اللحم - مثلاً - يختلف حكمه بالنسبة إلى مقصوده ، فان كان من باب الغلو والتطع ، والدخول في الرهبانية فهو ممنوع ، مخالف للشرع . وإن كان لغير ذلك من المقاصد المحمودة كمن تركه تورعاً لقيام شبهة ^(٣) في ذلك الوقت في اللحوم ، أو عجزاً ، أو لمقصود صحيح غير ما تقدم ، لم يكن ممنوعاً

(١) قال « فمن رَغِبَ عَنْ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي » ، والمراد بالسنة الطريقة . والرغبة عن الشيء الإعراض عنه ، فالمراد ليس على طريقي ولا يلزم منه الخروج عن الملة . هذا إن كانت رغبته عنها لضرب من التأويل يعذر صاحبه فيه ، وإن كانت رغبته عنها إعراضاً وتطعماً يفضي إلى اعتقاد أرجحية عمله فعني « فليس » ، ليس مني على ملتي ، لأن اعتقاد ذلك نوع من الكفر

(٢) قوله « يستدل به من يرجح النكاح » ، أقول : لا ريب أن الرهط أردادوا التجرد للعبادة وترك ما يدعو إلى خلافه ، وظنوا أنه خير . وأن الرسول قد غفر له فلا يحتاج إلى التجرد ، فان في لفظ الحديث عند البخاري أنهم قالوا « وأين نحن من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ قد غفر الله له ، فرأوا أن مثلهم يحتاج إلى الاجتهاد والتجرد ، فأخبرهم صلى الله عليه وآله وسلم أن خير السنة سنته وخير الطريقة طريقته ، وأن خلافها تطع في الدين . هذا هو الذي يعطيه السياق . فقول الشارح المحقق « ويحتمل أن يكون هنا الكراهة للتطع ، هذا هو الذي دل له الحديث ، وأن هذا الاجتهاد والتجرد تطع في الدين

(٣) قوله « إن تركه تورعاً لقيام شبهة » ، أقول : ما هذا من محل البحث ، إذ هذا من باب « والمؤمنون وقافون عند الشبهات » ، والعجز إن أراد به عن النفقة فالعبد مأمور أن ينفق من سعته (ومن قدر عليه رزقه فلينفق بما آتاه الله) فهذا الترك

وظاهر الحديث ما ذكرناه من تقديم النكاح ، كما يقوله أبو حنيفة . ولا شك أن الترجيح يتبع المصالح ، ومقاديرها مختلفة . وصاحب الشرع أعلم بتلك المقادير . فإذا لم يعلم المكلف حقيقة تلك المصالح ، ولم يستحضر أعدادها ، فالأولى اتباع اللفظ الوارد في الشرع ^(١)

٢٩٨ — الحديث الثالث ^(٢) : عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه قال « رَدَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَى عُمَانَ بْنِ مَظْعُونٍ التَّبْتُلَ . وَكَوَّأَذِنَ لَهُ لِاخْتَصَافِنَا ، التَّبْتُلَ ، ترك النكاح : ومنه قيل لمريم عليها السلام « البتول » ^(٣) ، وحديث سعد أيضاً من هذا الباب . لأن عثمان بن مظعون عن قصد التبتل والتخلي للعبادة ، فردّه عليه النبي ﷺ ، ويحمل أن يكون هذا التبتل الذي قصده ورده الرسول ﷺ فيه أمور زوائد على مجرد التخلي للعبادة مما هو داخل في باب التنطع والتشبه بالزهادية ، إلا أن ظاهر الحديث يقتضي تعاقب الحكم بسمى « التبتل » ، وقد قال تعالى في كتابه العزيز ﴿ المزل ٨ : وتبتل إليه تبتيلاً ﴾ فلا بد أن يكون هذا المأمور به في الآية غير المردود في الحديث ^(٤) .

مندوب إليه لئلا يدخل ذمته في دين يعجز عن الوفاء به . وقوله « أو لمقصود صحيح ، كأن يضره أكل اللحم أو نحوه

(١) قوله « اتباع اللفظ الوارد في الشرع » ، أقول : وقد ورد هنا في الحث على النكاح ونحوه مما هو سنته صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا ريب أن سنته أحق بالاتباع وأقوم بالاعتماد والأرجحية والأفضلية

(٢) (الحديث الثالث) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله « لمريم البتول » ، أقول : لانقطاعها عن التزويج إلى العبادة ، وقيل لفاطمة البتول إما لانقطاعها عن الأزواج غير علي ، أو لانقطاعها عن نظرائها في الحسن والشرف

(٤) قوله « فلا بد أن يكون هذا المأمور به في الآية غير المردود في الحديث » ، أقول : ترجم البخاري لحديث سعد بقوله « باب ما يكره من التبتل » ، قال في الفتح : المراد

ليحصل الجمع . وكان ذلك إشارة إلى ملازمة التعبد أو كثرتة ^(١) ، لدلالة السياق عليه ، من الأمر بقيام الليل ، وترتيل القرآن والذكر . فهذه إشارة إلى كثرة العبادات ، ولم يقصد معها ترك النكاح . ولا أمر به . بل كان النكاح موجوداً مع هذا الأمر . ويكون ذلك ، التبتل ، المردود ما انضم إليه . مع ذلك - من الغلو

بالتبتل هنا الانقطاع عن النكاح وما يتبعه من الملاذ إلى العبادة ، وأما المأمور به في قوله ﴿ وتبتل إليه تبتلاً ﴾ فقد فسره مجاهد فقال : أخلص له إخلاصاً . وهو تفسير بالمعنى ، وإلا فأصل التبتل هو الانقطاع ، والمعنى انقطع إليه انقطاعاً ، لكن لما كانت حقيقة الانقطاع إلى الله إنما تقع باخلاص العبادة له فسرهما بذلك اهـ . قلت : قد جعل صاحب « منازل السائرين » ، التبتل منزلة من منازل ﴿ إياك نعبد ﴾ وذكر الآية ، قال شارحه في « مدارج السالكين » ، وهو ابن القيم : التبتل الانقطاع ، وهو تفعل من التبتل وهو القطع ، رمصدر تبتل تبتلاً كالتعلم والتفهم ، لكن جاء على التفعيل . مصدر تفعل لسر لطيف ، فإن في هذا الفعل إيذاناً بالتدريج والتكليف والعمل والتكثير والمبالغة ، فأتى بالفعل الدال على أحدهما ، والمصدر الدال على الآخر فكأنه قال : بتل نفسك إليه تبتلاً ، وتبتل أنت إليه تبتلاً . ففهم المعنيان من الفعل ومصدره . وهذا كثير في القرآن ، وهو من محاسن الاختصار والإيجاز انتهى . قال : والتبتل يجمع أمرين اتصالاً وانفصالاً لا يصح إلا بهما ، فالانفصال انقطاع قلبه عن حظوظ النفس المزاحمة لمراد الرب منه ، وعن التفات قلبه إلى ما سوى الله خوفاً منه أو رغبة فيه أو مبالاة أو امتثالاً لأمره أو لكرامته بحيث يشغل قلبه عن الله تعالى ، والاتصال لا يصح إلا بعد هذا الانفصال ، وهو اتصال القلب بالله وإقباله عليه وإقامة وجهه له حبا وخوفاً ورجاء وإناابة وتوكلاً . انتهى

(١) قوله : وكان ذلك إشارة ، أقول : أى الأمر بالتبتل في الآية فإنه أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أولاً بقيام الليل ، ثم قال بعد ذلك ﴿ واذكر اسم ربك وتبتل إليه تبتلاً ﴾ والحاصل أنه تعالى أمر رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بالانقطاع إليه ، ولا ينافي ذلك التزويج ، بل هذا الذى أمره الله تعالى بالتبتل إليه وهو رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أكثر أمته نساء

في الدين ، وتجنب النكاح وغيره ، مما يدخل في باب التشديد على النفس بالإجحاف بها . ويؤخذ من هذا منع ما هو داخل في هذا الباب وشبهه ، مما قد يفعله جماعة من المتزهدين (١)

(١) قوله : « مما يفعله جماعة من المتزهدين » أقول : قال ابن الجوزي في « صيد الخاطر » : بلغني عن بعض زهاد زماننا أنه قدم إليه طعام فقال : لا آكل . قيل له : لم ؟ قال : لأن نفسي تشتهي وأنا منذ سنين ما بلغت نفسي مشتهاها . فقلت : لقد خفيت طريق الصواب عن هذا من وجهين ، وسبب خفتها عليه عدم العلم : الأول أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن على هذا ولا أصحابه ، بل قد كان يأكل لحم الدجاج ويحب الحلوى والعسل . ودخل فرقد السبخى على الحسن وهو يأكل الفالودج فقال : يا فرقد ما تقول في هذا ؟ قال : لا آكله ولا أحب من يأكله ، فقال الحسن : لعاب التحل بلباب البر مع سمن البقر ، هل يعيبه مسلم ؟ وكان سفيان الثوري يحمل في سفره الفالودج واللحم المشوى ويقول : إن الدابة إذا أحسن اليها عملت ، فإن البدن كالمطية ، ولا بد من علف المطية والاهتمام به ، فإذا أهملت كان ذلك سببا لوقوفها عن السير . وقال سفيان الثوري : إذا حصلت قوت شهر فتعبد . وقد جاء أقوام ليس عندهم سوى الدعاوى فقالوا : هذا شك في الرازق ، فياك وإياهم . قال المروزي : سمعت أحمد بن حنبل يرغب في النكاح ، فقلت له : ابن آدم .. فأتركني أتم حتى صاح على وقال : أذكر لك حال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه فتأتيني بينات الطريق ؟ الثاني : أخلف على الزاهد أن تكون شهوته انقلبت إلى الترك فصار يشتهي أن لا يتناول ، وللنفس في هذا مكر خفي ، ورياء دقيق ، فإن سلبت من الرياء للخلق كانت إلى خير من حيث تعلقها مثل هذا الفعل وإدلالها في الباطن . وهذا بخاطرة وغلط ، وقد صح الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال كل عمل ليس عليه أمرنا فهو رد ، ولقد دخل المتزهدون في طرق لم يسلكها النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا أصحابه ، من إظهار التخشع الزائد في الحسد وتخشين الملابس وأشياء صار العوام يستحسنونها وصارت لأقوام كالغماش يحتنون من ثمرتها تقبيل اليد وتوفير التوفير وحراسة الثاموس . وأكثرهم في خلوته

٢٩٩ - الحديث الرابع^(١) : عن أم حبيبة بنت أبي سفيان رضى الله عنها أنها قالت « يا رسول الله ، انكح أختي ابنة أبي سفيان . قال : أو تحبين ذلك^(٢) ؟ قلت : نعم ، لست لك بمُخلية ، وأحب من شاركني في خير أختي^(٣) . فقال رسول الله ﷺ : إن ذلك لا يحل لي . قالت : إنا

على غير حاله في جلوته : يتناول في خلواته الشهوات ، ويعكف على اللذات ، ويرى الناس أنه متصوف متزهّد ، وما تزهّد إلا للقبض . وإذا نظرت إلى أحواله فعنده كبر فرعون ، ومما ينقل عن جهلة المتزهدين أنه قال بعضهم : تراغت على نفسى خلفت أن لا أشرب الماء سنة ، وهذا خطأ قبيح ، وزلة فاحشة ، لأن الماء ينفذ الاغذية إلى البدن ولا يقوم مقامه شيء ، فاذا لم يشرب فقد سعى في أذى بدنه ، وقد كان يستعذب الماء لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أفترى هذا فعل من يعلم أن نفسه ليست له ، وأنه لا يجوز التصرف فيها إلا عن إذن مالِكها ؟ وينقلون عن بعض الصوفية أنه قال : سرت إلى مكة على طريق التوكل حافياً ، فكانت الشوكة تدخل في رجلى فأحكمتها في الأرض ، وكان على مسح^(٤) فكانت عيني إذا آلمتني أدلكها بالمسح فذهبت إحدى عيني . وأمثال هذا كثير ، وربما حملها القصاص والجهال على الكرامات ، ولا يرتاب عارف بالسنة والكتاب أن هذا من أعظم الذنوب وأقبح الميوب ، قال الله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أنفسكم ﴾ فهذا بيان لما أشار إليه المحقق

(١) (الحديث الرابع) أى من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قال : أو تحبين ذلك ، أقول : استفهام تعجب من كونها طلبت أن يتزوج غيرها مع ما جبل عليه النساء من الغيرة

(٣) قال : وأحب من يشاركني ، أقول : وفي لفظ البخارى « من يشاركني بغير ألف ، وكذا عند مسلم . وأحب مبتداً خبره أختي ، وفي اسم هذه الأخت

(٤) المسح : لباس الصوف الخشن

مُحَدَّثُ أَنْكَ تُرِيدُ أَنْ تُنْكِحَ بِنْتَ أَبِي سَلَمَةَ^(١). قَالَ : بِنْتُ أُمِّ سَلَمَةَ ؟ قَالَتْ :
قُلْتُ : نَعَمْ . قَالَ : لَهَا لَوْ لَمْ تَكُنْ رَيْبِي^(٢) فِي حَجْرِي ، مَا حَلَّتْ لِي . لَهَا
لَابَنَةُ أُخَى مِنَ الرِّضَاعَةِ ، أَرْضَعْتَنِي وَأَبَا سَلَمَةَ نُؤْيِيَّةُ^(٣) . فَلَا تَرْضُنَّ عَلَيَّ
بَنَاتِكُنَّ ، وَلَا أَخَوَاتِكُنَّ .

قَالَ عُرْوَةُ^(٤) : وَنُؤْيِيَّةُ مَوْلَاةٌ لِأَبِي لَهَبٍ . أَعْتَقَهَا ، فَأَرْضَعَتْ النَّبِيَّ ﷺ .
فَلَمَّا مَاتَ أَبُو لَهَبٍ رَأَاهُ بَعْضُ أَهْلِهِ^(٥) بِشَرِّ حَبِيبَةٍ . فَقَالَ لَهُ : مَاذَا لَقِيتَ ؟
قَالَ لَهُ أَبُو لَهَبٍ : لَمْ أَلْقَ بَعْدَكُمْ خَ————— يَرَأ^(٦) ،

خلاف كثير ، ويأتى للشارح الجزم بأنها عزة

(١) قَالَ : إِنَّا نَحْدُثُ ، مَبْنِيٍّ لِلْمَجْهُولِ . وَاسْمُ بِنْتِ أَبِي سَلَمَةَ دُرَّةٌ بَضْمُ الدَّالِ الْمَهْمَلَةِ
وَتَشْدِيدُ الرَّاءِ

(٢) قَالَ : رَيْبِي ، أَقُولُ : أَيْ بِنْتُ زَوْجَتِي ، مُشْتَقَّةٌ مِنَ الرَّبِّ وَهُوَ الْإِصْلَاحُ
لِأَنَّهُ يَقُومُ بِأَمْرِهَا ، وَيَأْتِي أَنْ غَيْرَهُ غَلَطٌ مِنْ جِهَةِ الْإِشْتِقَاقِ

(٣) قَالَ : نُؤْيِيَّةٌ ، أَقُولُ : بِالْمَثَلَةِ مَضْمُومَةٌ ثُمَّ وَاوٌ مُفْتُوحَةٌ ثُمَّ يَاءٌ تَصْغِيرٌ ثُمَّ
مَوْحِدَةٌ ثُمَّ هَاءٌ ، يَأْتِي أَنَّهَا مَوْلَاةُ أَبِي لَهَبٍ ، أَرْضَعَتْ مِنْهَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ
أَرْضَاعِهِ مِنْ حَلِيمَةِ السَّعْدِيَّةِ

(٤) قَالَ : عُرْوَةٌ ، يَوْمَ أَنَّهُ مِنَ الْمُتَّفِقِ عَلَيْهِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ ، بَلْ هُوَ مِنْ أَفْرَادِ
الْبُخَارَى خَاصَّةً كَمَا قَالَ عَبْدُ الْحَقِّ فِي جَمْعِهِ بَيْنَ الصَّحِيحِينَ

(٥) قَالَ : بَعْضُ أَهْلِهِ ، أَقُولُ : ذَكَرَ السَّهْلِيُّ أَنَّهُ الْعَبَّاسُ . قَالَ : لَمَّا مَاتَ أَبُو لَهَبٍ
رَأَيْتُهُ فِي مَنَامِي بَعْدَ حَوْلٍ فِي شَرِّ حَالٍ

(٦) قَالَ : خَيْرًا ، أَقُولُ : لَيْسَ هَذَا فِي الْبُخَارَى ، بَلْ قَالَ الْحَافِظُ بْنُ حَجَرٍ :
كَذَا فِي الْأَصُولِ بِحَذْفِ الْمَفْعُولِ ، قَالَ ابْنُ بَطَالٍ : سَقَطَ الْمَفْعُولُ فِي رِوَايَةِ الْبُخَارَى

غَيْرَ أَنِّي سُقِيتُ فِي هَذِهِ ^(١) بِعَتَا قَتِي ثَوْبَةً ، . الْحَبِيبَةُ : الْحَالَةُ ، بِكُسْرِ الْحَاءِ ^(٢) .
الجمع بين الأختين وتحريم نكاح الربيبة منصوص عليه في كتاب الله تعالى .
ويمحتمل أن تكون هذه المرأة السائلة لنكاح أختها : لم يبلغها أمر هذا الحكم ^(٣) ،

ولا يستقيم الكلام إلا به ، وذكر ابن حجر أنه في رواية الإسماعيلي رخاء ، وعند عبد
الرزاق راحة انتهى . فلفظ خير لم يأت في شيء من الروايات ، وعجبت من حيث لم
ينبه الزركشي على هذا

(١) قال : غير أني سقيت في هذه ، أقول : كذا في الأصول بحذف المفعول ،
ووقع عند عبد الرزاق وأشار إلى النقرة التي تحت إبهامه وعند الإسماعيلي : إلى
النقرة التي بين الإبهام والتي تليها ، وهو إشارة إلى حقارة ما يسقى من الماء

(٢) قوله : بكسر الحاء ، المهملة أقول : وسكون التحتانية بعدها موحدة ووقع
في شرح السنة للبعغوي بفتح الحاء ووقع عند المستملي بفتح الحاء المعجمة في حالة خائبة
من كل خير . قال ابن الجوزي : وهو تصحيف ، وحكى في المشارق عن رواية
المستملي بالجيم وقال : ما أظنه إلا تصحيفاً ، قال الحافظ ابن حجر : وهو تصحيف
كما قال

(٣) قوله : لم يبلغها هذا الحكم ، أقول : أي تحريم الجمع بين الأختين ، قال
الكرماني : إما لأن ذلك كان قبل نزول آية التحريم وإما بعد ذلك وظنت أنه يعد من
خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قال الحافظ ابن حجر . الاحتمال الثاني هو
المعتمد والأول يدفعه سياق الحديث ، وكأن أم حبيبة استدلت على جواز الجمع بين
الأختين بجواز الجمع بين المرأة وابنتها بطريق الأولى ، لأن الربيبة حرمت على التأيد
والأخت حرمت في صورة الجمع انتهى . قلت : في قول الحافظ إن سياق الحديث
يدفع احتمال أن أم حبيبة لم تكن علمت بتحريم الجمع بين الأختين غير ظاهر . وقوله
إنها استدلت أم حبيبة بجواز الجمع له صلى الله عليه وآله وسلم بين المرأة وابنتها أي
بناء على صحة ما أحدثت به من أنه صلى الله عليه وآله وسلم يريد بنت أم سلمة . قلت
واستدلها بذلك لا يتم حتى تكون قد علمت تحريم نكاح الربيبة وتحريم الجمع بين

وهو أقرب من نكاح الربيبة . فإن لفظ الرسول ﷺ يشعر بتقديم نزول الآية ، حيث قال : لو لم تكن ربيتي في حجرى ، وتحريم الجمع بين الأختين بالنكاح متفق عليه ^(١) . فأما بملك اليمين فكذلك عند علماء الأمصار . وعن بعض الناس فيه خلاف ^(٢) ، ووقع الاتفاق بعده على خلاف ذلك من أهل السنة ، غير أن الجمع

الأختين حتى حملت الأول على الخصوصية له صلى الله عليه وآله وسلم ثم أقاست الجمع بين الأختين على ذلك ، وهذه دعوى لا دليل عليها ، على أنه قد تقرر أنه لا يقاس فى الخصائص . وهذا الاحتمال يأتى ذكره فى كلام الشارح وكأنه استقوى ما قويناه فقدمه واقتصر عليه هنا . وقوله : وهو أقرب ، أقول : أى تحريم الجمع بين الأختين أقرب إلى عدم علم السائلة به من تحريم نكاح الربيبة ، وعلل الأمر فيه بأن فى لفظه صلى الله عليه وآله وسلم ما يشعر بتقديم نزول آية تحريم الربيبة ، لأن عبارته صلى الله عليه وآله وسلم فيها بعض ألفاظ الآية من قوله : ربيتي فى حجرى ، وفى هذا الدليل تأمل من وجهين : الأول أنه لو فرض تقدم نزول الآية لما علم أن أم حبيبة عرفت نزولها ، والثانى أن إتيانه صلى الله عليه وآله وسلم بما يلاقى لفظ الآية لا يدل على أنه أخذه من الآية لجواز أنه علمه بالسنة قبل نزول الآية ، وقد اتفق نظير هذا له صلى الله عليه وآله وسلم ، بل اتفق لعمر فى آيات نحو قوله له صلى الله عليه وآله وسلم : لو اتخذت يارسول الله من مقام إبراهيم مصلى ، فأنزل الله ﴿ واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى ﴾ فالأظهر أن أم حبيبة كانت جاهلة بتحريم الأمرين معاً

(١) قوله : بالنكاح متفق عليه ، أقول : أى بمقد النكاح الذى يتفرع عليه حل الوطء ، ولكن قوله : وأما بملك اليمين فكذلك ، أى تحريم النكاح ، فالمراد به الوطء قطعاً ، فالأولى حمل الأول على الوطء ، وتعلم حرمة العقد من غير الآية

(٢) قوله : وعن بعض الناس فيه خلاف ، أقول : يريد عثمان بن عفان والظاهرية فانهم أجازوا الجمع بين الأختين المملوكتين فى الوطء ، استدلل الجمهور بقوله تعالى ﴿ وأن تجمعوا بين الأختين ﴾ وأجيب بأن المراد فى الآية أى فى عمدة النكاح لأن السياق فى الآية له ، ولا عقد نكاح بين السيد ومملوكته ، ولا نزاع فى ذلك .

في ملك اليمين إنما هو استباحة وطئها . إذ الجمع في ملك اليمين غير ممتنع اتفاقاً . وقال الفقهاء (١) : إذا وطئ أحدى الأختين لم يوطأ الأخرى ، حتى يحرم الأولى ببيع ، أو عتق ، أو كتابة ، أو تزويج ، لئلا يكون مستباحاً لفرجهما معاً

قالوا : إذا علم حرمه عقد النكاح الذي هو وسيلة إلى الاستمتاع علم حرمة بطريق الأولى . وأجيب بالمعارضة بأنه لما علم حل عقد الملك بالأختين علم حل الاستمتاع بهما بطريق الدلالة ، قالوا : قياساً على الحرائر ، أجيب بأن تحريم الجمع بين الحرائر معلل بقطيعة الرحم كما أخرج ابن أبي داود وابن أبي شيبة من مرسل عيسى بن طلحة ، نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن تنكح المرأة على قرابتها مخافة القطيعة ، والتقاطع إنما ينشأ من تراحم حقوق الزوجات في العشرة ، ولا حق للملوكات فيها (١) كما دل له قوله تعالى ﴿فإن خفتم أن لا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم﴾ ولا قياس مع عدم وجود علة الأصل في الفرع ، قالوا : تعارضت الأدلة والنظر الراجح لأنه دفع مفسدة وهي أهم من الإباحة التي هي جلب مصلحة ، وأجيب أنه لا تعارض بعد الجمع بما قرره ، ولو سلم فالحكم بالخطر على تقدير عدم ثبوته في الواقع كذب على الله ، بخلاف الحكم بالإباحة على تقدير عدم ثبوتها في الواقع ، فانه استناد إلى عدم العلم بالتحريم ، وليس ذلك كذباً ، فالخطأ في التحريم خطأ في الحكم وفي الكذب ، بخلاف الخطأ في الإباحة فإنما هو خطأ في الحكم ، واحتمال خطأ واحد أرجح من احتمال خطئين ، سيما والبراءة معلومة لا ينتقل عنها إلا بشئ معلوم حجته سالم عن المعارض ، ولم يوجد هنا هذا ، وتوقف في الحكم على وابن مسعود رضي الله عنهما كما أخرج البزار وابن أبي شيبة وابن مردويه من طرق كثيرة عن علي

(١) قوله . وقال الفقهاء ، أقول : هو رواية عن الشافعي ، وقال به أبو حنيفة

(١) قلت : وكذلك حرم الجمع بين الأختين بملك اليمين للعلة نفسها وهي التقاطع ، وإنما أبيع الشراء الأخت مع تقدم ملك أختها لأن الشراء قد يراد للخدمة لا للوطء ، وإذا أراد الوطء حرم عليه حتى يحرم إحداها ببيع أو عتق أو تزويج

وقولها : لست لك بمخلية ، مضموم الميم ساكن الحاء المعجمة مكسور اللام ^(١) .
معناه : لست : أخلى بغير ضرة

وقولها : وأحب من شاركني ، وفي رواية : شركني ، بفتح الشين وكسر الراء .
وأرادت بالخير ههنا ما يتعلق بصحبة الرسول ﷺ من مصالح الدنيا والآخرة .
وأختها : اسمها : عزة ، بفتح العين ^(٢) وتشديد الزاي المعجمة

وقولها : إنا كنا نحدث أنك تريد أن تنكح بنت أبي سلمة ، هذه يقال لها : درة ،
بضم الدال المهملة وتشديد الراء المهملة أيضاً ^(٣) . ومن قال فيه : ذرة ، بفتح الذال
المعجمة فقد صحف ^(٤)

وقد يقع من هذه المحاورة ^(٥) في النفس أنها إنما سألت فكاح أختها لاعتقادها

أنه إذا زوج إحداهن جاز وطء الأخرى ، وعن قتادة إذا استبرأ الأولى بحبضة ،
ولا ينبغي أن هذا كله ليس من محل النكاح
(١) قوله : مكسور اللام ، أقول : هو اسم فاعل من أخلى يخل ، أي لست
بمنفردة ولا غالية من ضرة

(٢) قوله : بفتح العين ، أي المهملة ، وهذا التعيين لاسمها أخرجہ النسائي ، وعند
الطبراني أنها قالت : يا رسول الله هل لك في حمنة بنت أبي سفيان ، الحديث ، وبهذا
جزم المنذرى ، وقال عياض : لا نعلم لعزة ذكراً في بنات أبي سفيان إلا في رواية يزيد
ابن أبي حبيب ، وقال أبو موسى : الأشهر فيها عزة انتهى . والشارح المحقق جنح إلى
كلام أبي موسى

(٣) قوله : أيضاً ، أقول : أي كما أن عزة بتشديد الزاي

(٤) قوله : فقد صحف ، أقول : هذا من الشارح المحقق تبع للقاضي عياض ،
فانه حكى هذه الرواية وخطأها ، ولكن قال الحافظ ابن حجر : إنه رواها أبو داود
درة - أو ذرة - على الشك ، ووقع في رواية : انك تخطب زينب بنت أبي سلمة ،
وهي خطأ

(٥) قوله : وقد يقع من هذه المحاورة ، أقول : أي بينه صلى الله عليه وآله

خصوصية الرسول ﷺ بإباحة هذا النكاح ، لا لعدم عليها بما دلت عليه الآية . وذلك أنه إذا كان سبب اعتقادها التحليل اعتقادها خصوصية الرسول ﷺ ، ناسب ذلك أن تعترض بنكاح ذرة بنت أبي سلمة . فكأنها تقول : كما جاز نكاح ذرة - مع تناول الآية لها - جاز الجمع بين الأختين ، للاجتماع في الخصوصية . أما إذا لم تكن عالمة بمقتضى الآية فلا يلزم من كون الرسول ﷺ أخبر بتحريم نكاح الأخت على الأخت أن يرد على ذلك تجويز نكاح الربية لزوماً ظاهراً . لأنها إنما يشتركان حينئذ في أمر أعم . أما إذا كانت عالمة بمدلول الآية فيكون اشتراكها في أمر خاص ، وهو التحريم العام ، واعتقاد التحليل الخاص

وقوله عليه السلام : بنت أم سلمة ، ؟ يحتمل أن يكون للاستثبات ونفي الاشتراك ويحتمل أن يكون لإظهار جهة الإنكار عليها ، أو على من قال ذلك

وقوله عليه السلام : لو لم تكن ريبتى في حجرى ، و . الربية ، بنت الزوجة ، مشتقة من : الرب ، وهو الإصلاح . لأنه يرؤبها ، ويقوم بأمورها وإصلاح حالها . ومن ظن من الفقهاء أنه مشتق من القرية . فقد غلط . لأن شرط الاشتقاق الاتفاق في الحروف الأصلية . والاشتراك مفقود . فإن آخر : رب ، باء موحدة . وآخر : ربى ، ياء مثناة من تحت . و . الحجر ، بالفتح أفصح ، ويجوز بالكسر

وقد يحتاج هذا الحديث من يرى اختصاص تحريم الربية بكونها في الحجر وهو الظاهرى ^(١) . وجمهور الفقهاء على التحريم مطلقة _____ أ ،

وسلم وبين أم حبيبة ، وهذا هو الاحتمال الذى قدمناه عن الكرماني ، وقد قدمنا لك أن أقوى الاحتمالين غيره وهو عدم عليها بالتحريم ، وهو الذى أسلفه الشارح

(١) قوله : وهو الظاهرى ، أقول : بل هو مذهب على بن أبى طالب وعمر بن الخطاب قديم ، فانه أخرج عبد الرزاق عن مالك بن أوس قال : كان عندى امرأة قد ولدت لى فانت فوجدت عليها ، فلقيت على بن أبى طالب فقال : مالك ؟ فأخبرته ، فقال : ألسا ابنة من غيرك ؟ قلت : نعم . قال : كانت فى حجرى ؟ قلت : لا ، هى فى الطائف . قال : فانكحها ، قلت : فأين قوله تعالى (وربائبكم) قال : إنها لم تكن فى

وحلوا التخصيص على أنه خرج مخرج الغالب^(١) . وقالوا : ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له . وعندى نظر فى أن هذا الجواب المذكور فى الآية - أعنى جوابهم عن

حجره . وراويه إبراهيم بن عبيد بن رفاعه معروف ثقة تابعى ، وأبوه وجده صحابيان ، فلا التفت إلى من يزعم أنه غير معروف ، وكذا صح عن عمر أنه أتى من سأل أن يتزوج بفت رجل كانت تحتة جدتها ولم تكن البنت فى حجره . أخرجه أبو عبيد

(١) قوله : على أنه خرج مخرج الغالب ، وقالوا : ما خرج مخرج الغالب لا مفهوم له ، أقول : أعلم أنه شرط الأصوليون للعمل بمفهوم المخالفة شروطاً : الأول أن لا تظهر أولوية السكوت بالحكم أو مساواته فيه وإلا استلزم ثبوت الحكم فى المسكوت عنه فإنه يستغنى بظهور المساواة أو الأولوية عن ذكره كقوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ﴾ لأن تحريم قتل الأولاد حال أمان الفقر أدلى منه حال خوفه ، الثانى أن لا يكون خرج مخرج الغالب المعتاد ، مثل قوله تعالى ﴿ وربائبكم ﴾ الآية . فإن الغالب كون الربائب فى الحجور ، ومن شأنهن ذلك ، فقيده به لا لأن الحكم فى اللاتى لسن فى الحجور بخلافه انتهى . قلت فيه بحثان : الأول أنه إنما اعتمد الأصوليون الآية فى المثال ، وذلك لا يتم حتى يقوم الدليل القاهر لتحريم الربيبة التى ليست فى الحجر ، ولا دليل إلا الآية ، وقد صرفوها عن أصلها^(٢) وهو اعتبار المفهوم بالمذهب ، فكأنه تقرر المذهب ثم نظروا الآية فطبقوها عليه ، وإنما يحسن التشيل بما هو متفق عليه نحو قوله تعالى ﴿ ولا تأكلوا الربا أضعافاً مضاعفة ﴾ فإن هذا خرج مخرج الغالب للإجماع على تحريم الربا مطلقاً ، ومثل قوله تعالى ﴿ ولا تقتلوا أولادكم من إملاق ﴾ ولا تتركهوا فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً ﴾ فإن هذه لم يعتبر مفهوم القيود فيها لكون تحريم القتل والربا معلوماً من ضرورة الدين ،

(١) قلت : ليس هذا صرفاً للآية عن أصلها ، بل هو ظاهر الآية ، وهو الذى تعرفه العرب ، وهو أن الآية خرجت مخرج الغالب كقوله تعالى ﴿ ولا تتركهوا فتياتكم على البغاء ﴾ ولا حجة بما ذكره فى كلام الأصوليين المخالفين لمذهب الجمهور

مفهوم الآية فيه - أنه خرج مخرج الغالب : هل يرد في لفظ الحديث أو لا ؟ (١)
وفي الحديث دليل على أن تحريم الجمع بين الاختين شامل للجمع على صفة الاجتماع
في عقد واحد ، وعلى صفة الترتيب

٣٠٠ - الحديث الخامس (٢) : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : قال
رسول الله ﷺ « لَا يُجْمَعُ بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَعَمَّتِهَا ، وَلَا بَيْنَ الْمَرْأَةِ وَخَالَتِهَا »
جمهور الأمة على تحريم هذا الجمع أيضاً (٣) : وهو مما أخذ من السنة ، وإن كان

لا ما نحن فيه فإنه لم يقم الدليل على صرف القيد عن العمل به . الثاني أشار إليه بعض
المحققين وهو أن الخروج على الغالب زيادة في المقتضى لاعتبار القيد لا مانع منه لما
علم من أن الحق أن العموم لا يشمل النادر لأنه غير ظاهر انتهى . ومعناه أن ربائبكم
لفظ عام فلا يشمل من ليست في الحجر في الحكم ، وإلا فلا حاجة إلى التقييد لدورها
فأتى بقيد المخالفة دفعا لتوهم دخول من ليست في الحجر

(١) قوله « هل يرد في لفظ الحديث أم لا ، أقول : لأنه صلى الله عليه وآله
وسلم أجاب بهذا اللفظ لبيان حكم التحريم وهي في حجره قطعاً ، ما ذاك إلا لأنه اعتبر
القيد ، وإلا فإنه معلوم أنها في حجره لا حاجة إلى الإخبار به ، فالإخبار به دليل على
تعليق حكم التحريم به وأنه جزء علة التحريم

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله « جمهور الأمة على تحريم هذا الجمع أيضاً ، أقول : أى كما أن جمهورهم
على تحريم الجمع بين الاختين ، قال ابن المنذر : لست أعلم في منع ذلك خلافا اليوم ،
وإنما قال بالجواز فرقة من الخوارج ، واتفق أهل العلم على القول به ولا اعتبار
بخلاف من خالفه ، ونقل الإجماع ابن عبد البر وابن حزم والقرطبي والنووي ، إلا
أنه استثنى ابن حزم عثمان بن النقي وهو أحد الفقهاء (١) القدماء من أهل البصرة . وقال

(١) قلت : وهو أحد أصحاب الراى الخمسة

إطلاق الكتاب يقتضي الإباحة ، لقوله تعالى ﴿ النساء : ٢٤ ﴾ وأحل لكم ما وراء ذلكم - الآية ﴿ إلا أن الأئمة من علماء الأمصار خصوا ذلك العموم بهذا الحديث ، وهو دليل على جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ^(١) . وظاهر الحديث

القرطبي : اختار الخوارج الجمع بين الأختين وبين المرأة وعمتها وخالتها ، ولا يعتد بخلاف الخوارج ، لأنهم مروا من الدين انتهى . قال الحافظ ابن حجر : ونقله عنهم جواز الجمع بين الأختين غلط بين ، فإن عمدتهم التمسك بأدلة القرآن لا يخالفونها البتة وإنما يردون الأحاديث لا اعتقادهم عدم الثقة بنقلتها ، وتحريم الجمع بين الأختين بنص القرآن . قلت : وقوله ، لا يعتد بخلافهم ، فبنى على القول بتكفيرهم وأنهم خارجون عن مسمى الأمة ^(٢) وكأنه رأيه وإلا ففي ذلك خلاف

(١) قوله ، تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، أقول : ليس المراد بالواحد الفرد بل ما عدا المتواتر ، والقول بجواز تخصيص عموم القرآن بخبر الآحاد مذهب الأئمة الأربعة ، وخالف فيه جماعة على تفاصيل كابن أبان والكرخي ، وتوقف القاضي أبو بكر ، واستدل الجمهور بأنها خصت الآية المذكورة بالحديث المذكور . وأجيب بأنهم إن كانوا أجمعوا فالخصص الإجماع لا السنة ، وإلا فلا دليل ، لأنه لا يتصور فيه دليل الإجماع والفرض عدمه . وأجيب بأنهم أجمعوا على التخصيص بها . واعلم أنه ذكر الحافظ ابن حجر أن هذا الحديث رواه من الصحابة ثلاثة عشر نفر وعدمه قال : وأحاديثهم موجودة عند ابن أبي شبة وأحمد وأبي داود والنسائي وابن ماجه وأبي يعلى والبخاري والطبراني وابن حبان وغيرهم ، ولو لا خشية التطويل لأوردتها مفصلة . انتهى . وفيه رد على من زعم أنه لم يروه إلا أبو هريرة كما نقله ابن عبد البر حيث قال كان بعض أهل الحديث يزعم أنه لم يروه هذا الحديث غير أبي هريرة ، يعني من وجه يصح ، وإذا عرفت هذا فانه قد قال السعد في شرح الشرح إن هذا الحديث من قسم المشهور ، وهو يخص به القرآن عند الحنفية كالمتواتر ، ويريد بالحنفية ابن أبان الكرخي

(١) قلت : هذا تحكم لا دليل عليه وإلا فالخوارج من الأمة بلا شك

يقتضى التسوية بين الجمع بينهما على صفة المعية ، والجمع على صفة الترتيب . وإذا كان النهى وارداً على مسمى الجمع - وهو محمول على الفساد - فيقتضى ذلك أنه إذا نكحها معاً ، فنكاحها باطل . لأن هذا عقد حصل فيه الجمع المنهى عنه فيفسد . وإن حصل الترتيب في العقدین ، فالثاني هو الباطل ، لأن مسمى الجمع قد حصل به . وقد وقع في بعض الروايات لهذا الحديث ^(١) ، لا تنكح الصغرى على الكبرى ، ولا الكبرى على الصغرى ، وذلك مصرح بتحريم جمع الترتيب

والعلة في هذا النهى ما يقع - بسبب المضارة - من التباغض والتنافر . فيفقد ذلك إلى قطيعة الرحم . وقد ورد الإشعار بهذا التعليل ^(٢)

* * *

٣٠١ - الحديث السادس ^(٣) : عن عقبة بن عامر رضى الله عنه قال :

قال رسول الله ﷺ : « إِنَّ أَحَقَّ الشُّرُوطِ أَنْ تُؤْفُوا بِهِ : مَا اسْتَخْلَلْتُمْ بِهِ الْفُرُوجَ ،

ذهب قوم إلى ظاهر الحديث ^(٤) ، وألزموا الوفاء بالشروط ، وإن لم تكن من

(١) قوله : وقد وقع في بعض الروايات لهذا الحديث ، أقول : هي رواية أخرجه أبو داود والترمذي والداري

(٢) قوله : وقد ورد الإشعار بهذا التعليل ، أقول : هو فيما أخرجه أبو داود من حديث ابن عباس أنه كره أن يجمع بين العمة والحالة وقال : انكح إذا فعلت ذلك قطعن أرحامكم

(٣) (الحديث السادس) من أحاديث كتاب النكاح

(٤) قوله : ذهب قوم إلى ظاهر الحديث ، أقول : قال الخطابي : الشروط في النكاح مختلفة ، فيها ما يجب الوفاء به اتفاقاً وهو ما أمراه من إمساكن بمعروف أو تسريح بإحسان ، وعليه حمل بعضهم هذا الحديث . قلت : هذا هو الذي سيشرح الشارح المحقق إلى ضعفه

مقتضى العقد كأن لا يتزوج عليها (١)، ولا يتسرى، ولا يخرجها من البلد لظاهر الحديث. وذهب غيرهم إلى أنه لا يجب الوفاء بمثل هذه الشروط التي لا يقتضيها العقد. فان وقع شيء منها فالنكاح صحيح، والشرط باطل، والواجب مهر المثل. وربما حمل بعضهم الحديث على شروط يقتضيها العقد. مثل أن يقسم لها، وأن ينفق عليها ويوفىها حقها، أو يحسن عشرتها. ومثل أن لا يخرج من بيته إلا بإذنه، ونحو ذلك، مما هو من مقتضيات العقد.

وفي هذا اخل ضعف. لأن هذه الأمور لا تؤثر الشروط في إيجابها. فلا تشتد الحاجة إلى تعليق الحكم بالاشتراط فيها.

ومقتضى الحديث: أن لفظة «أحق الشروط» تقتضي أن يكون بعض الشروط يقتضى الوفاء، وبعضها أشد اقتضاء له، والشروط التي هي مقتضى العقود مستوية في وجوب الوفاء، ويترجع على ما عدا النكاح: الشروط المتعلقة بالنكاح من جهة حرمة الأبضاع وتأكيد استحلالها. والله أعلم.

(١) قوله «كأن لا يتزوج عليها» أقول: المخالف يقول بهذا من الشروط المنهى عنها شرعاً، لقوله صلى الله عليه وآله وسلم «إلا شرطاً حرم حلالاً أو أحل حراماً»، وأما كونه لا يخرجها من البلد فليس فيه تحريم ما أحل الله ولا تحليل ما حرم لأن جواز إخراجها من البلد حق للزوج، وقد أسقطه بالشرط فيلزمه الوفاء به. واعلم أن القائل بوجوب الوفاء هو عمر بن الخطاب وعمر بن عبد العزيز وشرح وأبو الشعثاء مستدلين بهذا الحديث بقوله تعالى ﴿أوفوا بالعقود﴾ وبحديث أبي داود والحاكم والمسلمون عند شروطهم، وله شواهد تقوى تضعيفه بكثير بن يزيد وجهالة الوليد بن رباح، وخالفهم الجمهور مستدلين بحديث «كل شرط ليس في كتاب الله فإنه باطل»، وأجيب بأن هذه الشروط التي لم تحرم حلالاً ولم تحل حراماً ثابتة في كتاب الله بقوله ﴿أوفوا بالعقود﴾.

٣٠٢ - الحديث السابع^(١) : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : أن رسول الله ﷺ نَهَى عَنِ الشَّغَارِ ، وَالشَّغَارُ أَنْ يُزَوَّجَ الرَّجُلُ ابْنَتَهُ عَلَى أَنْ يُزَوَّجَهُ ابْنَتَهُ ، وَلَيْسَ بَيْنَهُمَا صَدَاقٌ ،

هذا اللفظ الذي فسر به « الشغار » ، تبين في بعض الروايات أنه من كلام نافع^(٢) . و « الشغار » بكسر الشين وبالفين الممجمة اختلفوا في أصله في اللغة . فقيل : هو من شَغَرَ الكلب^(٣) : إذا رفع رجله ليبول . كأن العاقد يقول : لا ترفع رجل ابنتي حتى أرفع رجل ابنتك . وقيل : هو مأخوذ من شَغَرَ البلدُ : إذا خلا ، كأنه سمي بذلك للشغور عن الصداق .

والحديث صريح في النهي عن نكاح الشغار . واتفق العلماء على المنع منه^(٤) .

(١) (الحديث السابع) من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قوله « أنه من كلام نافع » ، أقول : قال ابن عبد البر ذكر تفسير الشغار جميع رواة مالك عنه ، قال الحافظ ابن حجر : أنها اختلفت الروايات عن مالك فيمن ينسب إليه تفسير الشغار ، فالأكثر لم ينسبوه لأحد ، وبهذا قال الشافعي فيما حكاه البيهقي في المعرفة : لا أدري التفسير عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو عن ابن عمر أو عن نافع أو عن مالك . قال الخطيب : تفسير الشغار ليس من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنما هو قول مالك ، وصل المتن المرفوع . وما أحسن قول القرطبي : تفسير الشغار صحيح موافق لما ذكر أهل اللغة ، فإن كان مرفوعاً فهو المقصود ، وإن كان من قول الصحابي فقبول أيضاً لأنه أعلم بالمقال وأفقّه بالحال . انتهى

(٣) قوله « من شغَرَ الكلب » ، أقول : هذا تكلف فيه سماجة وبعد لا ينبغي

(٤) قوله « واتفق العلماء على المنع منه » ، أقول : واختلفوا في العلة فقال القفال :

العلة في البطلان التعليق والتوقيف ، كأنه يقول : لا ينعقد لك نكاح بتي حتى ينعقد لي نكاح بنتك . وقال الخطابي : كان ابن أبي هريرة يشبهه برجل يزوج امرأة ويستأني عضواً من أعضائها ، وهذا إما لا خلاف في فساد ، وتقدير ذلك أنه يزوج وليته

واختلفوا - إذا وقع - في فساد العقد . فقال بعضهم : العقد صحيح ، والواجب مهر المثل . وقال الشافعي : العقد باطل . وعند مالك فيه تقسيم . ففي بعض الصور العقد باطل عنده . وفي بعض الصور يفسخ قبل الدخول ، ويثبت بعده . وهو ما إذا سمي الصداق في العقد ، بأن يقول : زَوَّجْتُكَ ابْنَتِي بِكَذَا عَلَى أَنْ تَزَوِّجَنِي ابْنَتَكَ بِكَذَا ، فاستخف مالك هذا ، لذكر الصداق . وصورة الشغار الكاملة أن يقول : زَوَّجْتُكَ ابْنَتِي عَلَى أَنْ تَزَوِّجَنِي ابْنَتَكَ ^(١) ، وَبُضْعُ كُلِّ مِمَّا صَدَاقُ الْآخَرَى ، وَمِمَّا انْعَقَدَ لِي نِكَاحُ ابْنَتِكَ انْعَقَدَ لَكَ نِكَاحُ ابْنَتِي . ففي هذه الصورة وجوه من الفساد : منها تعليق العقد . ومنها : التشريك في البُضْع . ومنها اشتراط عدم الصداق ، وهو مفسد عند مالك ، ولا خلاف أن الحكم لا يختص بمن ذكر في الحديث ، وهو الابنة ، بل يتعدى إلى سائر المولات .

وتفسير نافع وقوله « ولا صداق بينهما » يشعر بأن جهة الفساد ذلك . وإن كان يحتمل أن يكون ذكر ذلك لملازمته لجهة الفساد وعلى الجملة : ففيه إشعار بأن عدم الصداق له مدخل في النهي

* * *

٣٠٣ - الحديث الثامن ^(٢) : عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه : أن

النبي ﷺ نَهَى عَنْ نِكَاحِ الْمُتَعَةِ _____ ^(٣) ،

ويستثنى بعضها حيث يجعله صداقا للآخرى ، وفي كلام بعض أئمة الحنابلة أن وجه البطلان عدم ذكر المهر ، وقبل التشريك في البضع . والشارح المحقق سيشير إلى أن جهة الفساد الخلو عن الصداق

(١) قوله : وصورة الشغار الكاملة الخ ، هذه الصورة ذكرها الغزالي في الوسيط قال الحافظ العراقي : ينبغي أن يراد وليس مع البضع شيء آخر فيكون متفقاً على تحريمه في المذهب . انتهى

(٢) (الحديث الثامن) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله ونهى عن نكاح المتعة ، أقول : لفظ البخاري ، المتعة ، قال الحافظ

يَوْمَ خَيْرٍ^(١)، وَعَنْ لُحُومِ الْحَرِّ الْأَهْلِيَّةِ.

• نكاح المتعة ، هو تزوج الرجل المرأة إلى أجل^(٢) ، وقد كان ذلك مباحاً ، ثم نسخ . والروايات تدل على أنه أبيح بعد النهي^(٣) ، ثم نسخت الإباحة . فان هذا

ابن حجر : في رواية أحمد عن سفبان ، نهى عن نكاح المتعة ،

(١) قوله « يوم خير » ، أقول : سقط للبخارى في النكاح « يوم خير » ، وخير بالخاء المعجمة أوله والراء آخره . إلا أنه أخره عن قوله « وعن لحوم الحر الأهلية » ، قال الحافظ ابن حجر : الظاهر أنه ظرف للأمرين . وحكى البيهقي عن الحميدى أن سفبان ابن عيينة كان يقول : قوله « يوم خير » ، يتعلق بالحر الأهلية لا بالمتعة ، قال البيهقي : وما قاله محتمل يعنى في روايته هذه ، وأما غيره فصرح أن الظرف يتعلق بالمتعة ، ثم أطال ذكر الروايات المحتملة ثم قال : وإحاطل لهؤلاء . على هذا ما ثبت من الرخصة فيها يوم الفتح لوقوع النهي عنها عن قريب كما يأتى بيانه ، ويأتى للشارح المحقق ما يدل على أنه جعله ظرفاً لهما ، وأما رواية « يوم حنين » ، بالمهملة والنون أخرجا مسلم والدارقطنى فقد نها على أنها وهم ، وكذلك رواية مسلم بلفظ « غزوة تبوك » ، صرحوا بأنها خطأ (٣) قوله « هو تزويج الرجل إلى أجل » ، أقول : أى فإذا انقضى وقعت الفرية من دون شيء .

(٢) قوله « على أنه أبيح بعد النهي » ، أقول : قال السهيلي قد اختلف في وقت تحريم نكاح المتعة ، فأغرب ما روى في ذلك رواية من روى في غزوة تبوك ، ثم حديث الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء ، والمشهور في تحريمها أن ذلك كان في غزوة الفتح كما في مسلم عن الربيع بن سبرة . وفي رواية عنه أخرجا أبو داود أن ذلك كان في حجة الوداع ، قال : ومن قال من الرواة كان في غزوة أوطاس فهو موافق لمن قال عام الفتح انتهى ، فتحصل من كلامه ستة مواطن : أولها خير ، ثم عمرة القضاء ، ثم الفتح ، ثم أوطاس ، ثم تبوك ، ثم حجة الوداع . وقد تعقب قوله إن أوطاس توافق روايته رواية عام الفتح ، لأن الفتح كان في رمضان وخرجوا إلى أوطاس في شوال ، وفي رواية مسلم أنهم لم يخرجوا من مكة حتى حرمت ، يريد لم يخرجوا عام

الحديث عن علي رضي الله عنه يدل على النهي عنها يوم خيبر ، وقد وردت إباحتها عام الفتح ، ثم النهي عنها^(١) . وذلك بعد يوم خيبر^(٢) .
وقد قيل : إن ابن عباس رجع عن القول بإباحتها ، بعد ما كان يقول به^(٣) ،

الفتح وهو يضعف رواية أنها حرمت في أوطاس إلا أن يحمل الراوى ما بلغه التحريم الواقع في مكة إلا في أوطاس ، فهو وجه جمع بين الأحاديث

(١) قوله : ثم نهى عنها ، أقول : أخرج ذلك مسلم بلفظه أنه صلى الله عليه وآله وسلم أذن لهم في المتعة في غزوة الفتح - وفيه - فلم يخرج حتى حرّمها ، وفي لفظ : رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم واقفاً بين الركن والباب وهو يقول : أيها الناس ، إني كنت قد أذنت لكم في الاستمتاع بالنساء ، وإن الله حرم ذلك إلى يوم القيمة ، وفي رواية : أمرنا بالمتعة عام الفتح حين دخلنا مكة ، ثم لم نخرج حتى نهانا عنه ، وفي لفظ أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : إنها حرام من يومك هذا إلى يوم القيامة ، انتهى

(٢) قوله : وذلك بعد يوم خيبر ، أقول : فيتم القول بالإباحة بعد النهي ثم النهي بعد الإباحة ، وقال ابن القيم : إن الصحابة لم يكونوا يستمتعون باليهوديات ، يعني فيتعوى أن النهي لم يقع يوم خيبر إذ لم يقع هناك نكاح متعة ، قال الحافظ ابن حجر : يمكن أن يحجب بأن يهود خيبر كانوا يصاهرون الأوس والخزرج قبل الإسلام فيجوز أن يكون هناك من نسائهم من وقع الفتح بهن فلا ينقض الاستدلال بما قال ، قال النووي : الصواب أن تحرّمها وإباحتها وقعا مرتين ، فكانت مباحة قبل خيبر ، ثم حرمت فيها^(١) ثم أبيحت عام الفتح وهو عام أوطاس ، ثم حرمت تحرّماً مؤبداً ، قال : ولا مانع من تكرير الإباحة

(٣) قوله : وقد قيل إن ابن عباس إلخ ، أقول : لم يتقدم له ذكر خلاف ابن

(١) قلت : قد ذكر الحافظ أن بعض العلماء ظن أن قول أبي هريرة أن المتعة حرمت مع تحرّم لحوم الحر الأهلية أى يوم خيبر ، وليس كذلك

وفقهاء الأمصار كلهم على المنع^(١) ، وما حكاه بعض الحنفية عن مالك من الجواز فهو خطأ فظاً . وأكثر الفقهاء على الإقتصار في التحريم على العقد المؤقت . وعداه مالك بالمعنى إلى توقيت الحل ، وإن لم يكن في عقد فقال : إذا علق طلاق امرأته بوقت لا بد من مجيئه وقع عليها الطلاق الآن ، وعلمه أصحابه بأن ذلك تأقيت للحل ، وجعلوه في معنى نكاح المنعة

عباس ، وكأنه تركه لشهرته . وفي البخاري أنه قال له مولى له : إنما ذلك في الحال الشديد وفي النساء قلة ، فقال ابن عباس : نعم ، وصرح البيهقي في روايته أنها كانت معنى المنعة رخصة في أول الإسلام لمن اضطرب اليها كالميتة والدم ولحم الخنزير . وقال القاضي عياض : وأما ابن عباس فروى عنه أنه أباحها وروى عنه أنه رجع عن ذلك قال ابن بطال : روى أهل مكة واليمن عن ابن عباس إباحة المنعة وروى عنه الرجوع بأسانيد ضعيفة ، وإجازة المنعة عنه أصح ، وهو مذهب الشيعة

(١) قوله : وفقهاء الأمصار كلهم على المنع ، أقول : قال الخطابي تحريم المنعة كالإجماع إلا عن بعض الشيعة ، ولا يصح على قاعدتهم في الرجوع إلى علي وإلى بنييه فقد صح عن علي أنها نسخت ، ونقل البيهقي عن جعفر بن محمد أنه - من عن المنعة فقال هي الزنا بعينه . قال الخطابي : ويحكى عن ابن جريج جوازها انتهى . وقد نقل أبو عوانة في صحيحه عن ابن جريج أنه رجع عنها بعد أن روى في إباحتها ثمانية عشر حديثاً قلت : لا يكره قال ابن حزم قد ثبت على إباحتها بمده صلى الله عليه وآله وسلم ابن مسعود وشقاوية وأبو سعيد وابن عباس وسليمة وعبد ابن أمية بن خلف وجابر وعمر بن حرم ، ورواة جابر عن جميع الصحابة رضي الله عنهم مدة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وعمر إلى قريب آخر خلافة عمر ، قال ومن السابغين طاوس وسعيد بن جبيرة وعطاء وسائر فقهاء مكة انتهى . قال الحافظ ابن حجر : في جميع ما أطلنقه نظر ، أما ابن مسعود فقد روى الاسماعيلي عنه التصريح بالتحريم ، وقد أخرجه أبو عوانة . أما معاوية فأخرج عبد الرزاق أنه استمتع بامرأة بالطائف وإسناده صحيح ، ولكن في رواية أبي الزبير عن جابر عن عبد الرزاق أيضاً أن ذلك

وأما دجوم الحر الأهلية ، فإن ظاهر النهي التحريم ، وهو قول الجمهور . وفي طريقة للمالكية أنه مكروه ، مغلظ الكراهة ، ولم يُنهوه إلى التحريم . والتقييد

كان قديماً ، ولفظه ، استمتع معاوية مقدمه الطائف ، لمؤلاة لبني الحضرمي يقال لها معاينة . قال جابر : ثم عاشت إلى خلافة معاوية فكان يرسل إليها بجائزة كل عام ، وقد كان معاوية متبعاً لعمر مقتدياً به ، فلا شك أنه عمل بقوله بعد النهي ، ومن ثمة قال الطحاوي : خطب عمر فنهى عن المتعة ، ونقل ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلا ينكر عليه منكر ، وفي هذا دليل على متابعتهم له على النهي عنه . قلت : وأنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم . وأما أبو سعيد فأخرج عبد الرزاق عن ابن جريج عن عطاء قال : أخبرني من شئت عن أبي سعيد قال : لقد كان أحدنا يستمتع بملء القدرح سويقاً ، وهذا مع كونه ضعيفاً للجهل بأحد رواه ليس فيه التصريح بأنه كان بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما ابن عباس فتقدم النقل عنه والاختلاف هل رجع أم لا ؟ وأما سلة ومعبد ابنا أمية بن خلف فقصةهما واحدة ، واختلف فيها هل وقعت لهذا أو لهذا ، فأخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال : لم يرع عمر إلا أم أراكه قد خرجت حبلى ، فسألها عمر فقالت : استمتع بي سلة بن أمية . وأخرج من طريق أبي الزبير عن طاوس فسماه معبداً . وأما جابر فستنده قوله ، فعلنا ، وقد بينه قبل ، وفي رواية أبي نضرة عن جابر عند مسلم ، فنهانا عمر فلم نفعله بعد ، فإن كان قوله ، فعلنا ، يعم جميع الصحابة فقوله ، ثم لم نعد ، يعم جميع الصحابة فيكون إجماعاً ، وأما عمرو بن حريث وكذا قوله ، رواه جابر عن جميع الصحابة ، فعجيب ، إنما قال جابر فعلناها ، وذلك لا يقتضي تعميم جميع الصحابة بل يصدق على فعله نفسه وحده ، وأما ما ذكره عن التابعين فهو عند عبد الرزاق عنهم بأسانيد صحيحة . وقد ثبت عند مسلم عن جابر ، فعلناها مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ثم نهانا عمر فلم نعد لها ، فهذا يرد عده فيمن ثبت على تحليلها . وقد اعترف ابن حزم مع ذلك بتحريمها لقوله صلى الله عليه وآله وسلم ، إنها حرام إلى يوم القيامة ، قال : فأما بهذا القول فنسخ التحريم . انتهى

بالأهلية : يخرج الحر الوحشية . ولا خلاف في إباحتها ^(١)

• • •

٣٠٤ - الحديث التاسع ^(٢) : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ قال : لا تُنكح ^(٣) الأيم حتى تستأمر ، ولا تُنكح البكر حتى تستأذن . قالوا : يا رسول الله ، فكيف إذنها ؟ قال : أن تسكت ، كأنه أطلقت . الأيم ، ههنا بازاء الثيب ^(٤) ، ود الاستئمار ، طلب الأمر ، ود الاستئذان ^(٥) ، طلب الإذن

(١) قوله : فلا خلاف في إباحتها ، أقول : وليس استناداً إلى العمل بمفهوم الصفة بل استناداً إلى الأصل وهو الحل لتقريره صلى الله عليه وآله وسلم من صاها وأهداها إليه في سفره إلى مكة

(٢) (الحديث التاسع) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قال : لا تنكح ، أقول : بالجزم على النهى ، والرفع على الخبر وهو أبلغ

(٤) قوله : كأنه أطلقت الأيم ههنا بازاء الثيب ، أقول : وهى التى فارت زوجها بموت أو طلاق لمقابلتها بالبكر ، وقد تطلق على من لا زوج لها أصلاً ، ولذا قال : ههنا ، . ونقل عياض عن إبراهيم الحربى وإسماعيل القاضى وغيرهما أنه يطلق على كل من لا زوج لها صغيرة كانت أو كبيرة بكراً كانت أو ثيباً ، وحكى الماوردى القولين لأهل اللغة

(٥) قوله : والاستئذان ، أقول : قال الحافظ ابن حجر فيؤخذ فرقا بينهما ، لأن الاستئمار من جهة يدل على تأكيد المشاورة وجعل الأمر إلى المستأمر وبهذا احتاج الولي إلى صريح إذنها في العقد ، فإذا صرحت بمنعه امتنع اتفاقاً ، والبكر بخلاف ذلك . والإذن دائر بين القول والسكوت ، بخلاف الأمر فإنه صريح في القول ، وإنما جعل السكوت إذناً في حق البكر لأنها قد تستحي أن تفصح

وقوله فكيف إذنهما ، راجع إلى البكر ^(١) ، وفي الحديث دليل على أن إذن البكر سكوتها ، وهو عام بالنسبة إلى لفظ البكر ^(٢) ، ولهظ النهي في قوله لا تنكح ، إما أن يحمل على التحريم ، أو على الكرامة . فإن حمل على التحريم تدين أحد الأمرين : إما أن يكون المراد بالبكر النيسة ، إذ لا يجب على الأب استئذان كل بكر لممكنه من إجبار الصغيرة والبالغة مع البكارة عند الشافعي . وإما أن يكون المراد بالبكر من عدا الصغيرة ، فعلى هذا لا تجبر البكر البالغ ، وهو مذهب أبي حنيفة ، وتمسكه بالحديث قوى ، لأنه أقرب إلى العموم في لفظ البكر ، وربما يزداد على ذلك ^(٣) بأن يقال : إن الاستئذان إنما يكون في حق من له إذن ، ولا إذن للصغيرة ، فلا تكون داخلة تحت الإرادة . ويختص الحديث بالبالغ . فيكون أقرب إلى التأويل . وقد اختلف قول الشافعي في ^(٤) : هل يكتفى فيها بالسكوت ، أم لا ؟ والحديث يقتضى الاكتفاء به .

(١) قوله راجع إلى البكر ، أقول : في البخارى أن عائشة رضى الله عنها قالت : يا رسول الله إن البكر تستحي ، فأجاب بقوله رضاها صماتها ،

(٢) قوله وهو عام بالنسبة إلى لفظ البكر ، أقول : ونزل ابن عبد البر عن مالك أن سكوت البكر النيسة قبل إذنهما وتقويضها لا يكون رضا منها ، بخلاف ما إذا كان بعد تقويضها إلى وليها . وخص بعض الشافعية الاكتفاء بسكوت البكر البالغ بالنسبة إلى الأب والجد دون غيرها لأنها تستحي منهما دون غيرها ، والصحيح ما أشار إليه الشارح من العموم وعليه الجمهور .

(٣) قوله يزداد على ذلك ، أقول : على الأقربى إلى العموم بأن الاستئذان إنما يتصور في البالغة ، فتعين أن المراد بالبكر من عدا الصغيرة فلا تدخل تحت مراده صلى الله عليه وآله وسلم بقوله والبكر تستأذن ،

(٤) قوله قول الشافعي ، أقول : أى فى الأمرين ، إلا أنه نزل عنه فى السراج الوهاج : قال فى القديم استحب أن لا تزوج البكر الصغيرة حتى تبلغ فتستأذن . وأما المسألة الثانية فنص المنهاج للنووى : وللأب تزويج البكر صغيرة أو كبيرة بغير إذنهما ، قال شارحه : لقوله صلى الله عليه وآله وسلم الذيب أحق بنفسها من وليها ، والبكر

وقد ورد مصرحاً به في حديث آخر^(١) ومال إلى ترجيح هذا القول من ميل إلى الحديث من أصحابه . وغيرهم من أهل الفقه يرجح الآخر

٣٠٥ - الحديث العاشر^(٢) : عن عائشة رضي الله عنها قالت « جاءت

امراًة رِفَاعَةَ الْقُرْطُبِيَّةَ^(٣) إلى النبي ﷺ . فقالت : _____

يزوجها أبوها^(٤) ، رواه أبو داود من حديث ابن عباس وهو في مسلم بغير زيادة « والبكر يزوجها أبوها ، ولو ثبتت لكانت حجة في تزويج كل بكر ، ولكنها غير محفوظة انفرد بها سفيان بن عيينة ، وذكر أن شرط ولاية الإجماع أن تكون غير موطوءة وأن يزوجها من كف . موسر^(٥) يهر مثلها وينقد البلد وأن لا يكون بينها وبين أيها عداوة ظاهرة كما قاله كج وابن المزيان وذكر في هذا الشرط خلافاً

(١) قوله « وقد ورد مصرحاً به في حديث آخر ، أقول : قال البيهقي رواه صالح بن كيسان بلفظ « واليتيمة تستأمر » ، وكذلك رواه أبو بردة عن أبي موسى ومحمد بن عمر عن أبي سلمة عن أبي هريرة ، فدل على أن المراد بالبكر اليتيمة ، ولكنها قد ثبت في رواية « والبكر يستأذنها أبوها » أخرجه مسلم . فالخديتان صحيحان فيعمل بهما

فائدة : ومذهب الشافعي أن الصغيرة إذا لم يكن لها ولي خاص لا تزوج حتى تبلغ . وعند أبي حنيفة للقاضي تزويجها إذا نص له السلطان بالإذن في تزويج الصغار

(٢) (الحديث العاشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قال « امرأة رِفَاعَةَ » ، أقول : اسمها تيممة بنت وهب بمثناة مضمومة مصغرة

(١) قلت : لا يفهم من قوله ﷺ « يزوجها أبوها » الإجماع ، فقد روى أبو داود وغيره « إن خنساء بنت حذيم جاءت إلى رسول الله فقالت : زوجني أبي باني أخيه ليرفع بي خبيسته . فقال لها : افسخي النكاح إن شئت . فمالت : قد أمضيت ما فعل ، الحديث

(٢) قلت : أعيد الأقوال في الإجماع قول من يرى أنها تجبر على الزواج لا على الزوج ، وهو مروى عن الإمام أحمد وغيره من الأئمة

كَثْتُ عِنْدَ رِفَاعَةَ الْقُرْظِيِّ ^(١) فَطَلَّقَنِي ، فَبِتُّ طَلَاقِي . فَتَزَوَّجْتُ بَعْدَهُ
عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ الزَّيْبِرِ ، وَإِنَّمَا مَعَهُ مِثْلُ هَذِهِ الثُّوبِ ^(٢) ، فَتَبَسَّمَ رَسُولُ اللَّهِ
ﷺ ، وَقَالَ : أَتُرِيدِينَ أَنْ تَرْجِعِي إِلَى رِفَاعَةَ ؟ لَا ، حَتَّى تَذُوقِي عُسَيْلَتَهُ ،
وَيَذُقَ عُسَيْلَتَكَ ^(٣) ، قَالَتْ - وَأَبُو بَكْرٍ عِنْدَهُ - وَخَالِدُ بْنُ سَعِيدٍ بِالْبَابِ
يَنْتَظِرُ أَنْ يُؤْذَنَ لَهُ ، فَادَّي : يَا أَبَا بَكْرٍ ، أَلَا تَسْمَعُ إِلَى هَذِهِ مَا تَجْهَرُ بِهِ عِنْدَ
رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ؟

تطبيقه إياها بالبتات من حيث اللفظ يحتمل أن يكون بإرسال الطلاقات
الثلاث ^(٤) ، ويحتمل أن يكون بإيقاع آخر طلاقة ، ويحتمل أن يكون بإحدى الكنايات

(١) قال : عند رِفَاعَةَ ، أقول : هو رِفَاعَةُ بْنُ سَمُوَالٍ بفتح المهملة وسكون
الواو بعدها همزة ثم لام ، والقُرْظِيُّ بالقاف المضمومة والطاء المعجمة

(٢) قال : هَذِهِ الثُّوبِ ، أقول : بضم الهاء وسكون المهملة وبعدها موحدة هو
طرف الثوب الذي لم ينسج مأخوذ من هذب العين وهو شعر الجفن . ووقع في
البخاري في باب آخر زيادة فلم يقرئني إلا هنة واحدة ، ولم يصل مني إلى شيء ،
أفأحل لزوجي الأول ؟ فقال صلى الله عليه وآله وسام : لا تحلين لزوجك الأول ،
الحديث . والهنة بفتح الهاء وتخفيف النون المرة الواحدة الحقيرة

(٣) قال : عُسَيْلَتَهُ وَعُسَيْلَتَكَ ، أقول : بالتصغير في الموضعين ، واختلف في
توجيهه فقيل تصغير العسل لأن العسل مؤنث جزم به القزاز ثم قال : واحسب
التذكير لغة . وقال الأزهري يذكر ويؤنث . وقيل إن العرب إذا حقرت الشيء أدخلت
فيه تاء التأنيث ، ومن ذلك قولهم : دريهمات ، فجمعوا الدرهم جمع المؤنث عند إرادة
التحقير ، وقالوا أيضاً في تصغير هند هندية ، وقيل التأنيث باعتبار الوطء إشارة إلى أنه
يكنى في تحليلها للزوج الأول ، وقال الأزهري : الصواب أن معنى العسيلة حلالة
الجماع التي تحصل بتغييب الحشفة في الفرج ، وأنثت لشبهها بقطعة من عسل

(٤) قوله : بإرسال الطلاقات الثلاث ، أقول : أي إرسالها دفعة واحدة أو

التي تمحمل على البينونة عند جماعة من الفقهاء ، وليس في اللفظ عموم ، ولا إشعار بأحد هذه المعاني . وإنما يؤخذ ذلك من أحاديث أخر تبين المراد ، ومن احتج على شيء من هذه الاحتمالات بالحديث فلم يصب ، لأنه إنما دل على مطلق البت ^(١) ، والدال على المطلق لا يدل على واحد قيد به بعينه

وقولها : فتزوجت بعده عبد الرحمن بن الزبير ، هو بفتح الزاى وكسر الباء ثانياً الحروف ، وثالثه ياء آخر الحروف

وقولها : إنما معه مثل هبة الثوب ، فيه وجهان . أحدهما : أن تكون شبهته بذلك لصغره . والثاني : أن تكون شبهته لاسترخائه ، وعدم انتشاره

وقوله عليه السلام : لا ، حتى تذوق عسيلته ، يدل على أن الإحلال للزوج الثاني يتوقف على الوطء ^(٢) ، وقد يستدل به من يرى الانتشار في الإحلال شرطاً من حيث

مفرقة نحو أنت طالق ثلاثاً أو يكرر أنت طالق . والمسألة فيها نزاع طويل بين العلماء معروف : منهم من يقول لا يتبع الطلاق الطلاق ، وهذا للهدوية والظاهرية وابن تيمية وتليذه ابن قيم الجوزية . ومنهم من يقول : يقع ثلاثاً وهم أهل المذاهب الأربعة ، وأول من أمضاه عمر وتبعه من تبعه في ذلك ، وقد بسطنا الآفوال بأدلتها في حواشي ضوء النهار

(١) قوله : على مطلق البت ، أقول : المراد أنه دل على البينونة ، ولها ألفاظ من صريح وكناية ، ولا دليل على المعين منهما

(٢) قوله : يتوقف على الوطء ، أقول : قال ابن المنذر : أجمع العلماء على اشتراط الجماع لتحل الأول ، فلا تحل له حتى يجامعها الثاني . وقال سعيد بن المسيب : إذا تزوجها تزويجاً صحيحاً لا يريد بذلك إحلالها للأول فلا بأس أن يتزوجها الأول ، قال ابن المنذر : وهذا القول لا نعلم أحداً وافقه عليه إلا الخوارج ، ولعله لم يبلغه الحديث فأخذ بظاهر القرآن . وحكى ابن الجوزي أن داود الظاهري وافق سعيد بن المسيب على ذلك ، ويأتى للشارح أنه لا يعلمه إلا عن سعيد بن المسيب . وشرط الحسن البصري حصول الإنزال ، وهذا تفرد به عن الجماعة ، قال ابن المنذر وغيره :

إنه يرجح حمل قولها «إنما معه مثل هبة الثوب» على الاسترخاء، وعدم انتشاره، لاستبعاد أن يكون الصغر قد بلغ إلى حد لا تغيب منه الحشفة^(١)، أو مقدارها، الذي يحصل به التحليل

وقوله عليه السلام «أتريدون أن ترجعوا إلى رفاة»؟ كأنه بسبب أنه فهم عنها إرادة فراق عبد الرحمن، وإرادة أن يكون فراقه سبباً للرجوع إلى رفاة. وكأنه قيل لها: إن هذا المقصود لا يحصل إلا بالدخول. ولم ينقل فيه خلاف إلا عن سعيد ابن المسيب فيما فعله. واستعمال لفظ «العسيلة» مجاز عن اللذة، ثم عن مظنتها، وهو الإيلاج. فهو مجاز المجاز على مذهب جمهور الفقهاء الذين يكتفون بتغيب الحشفة^(٢)

* * *

شد في هذا عن سائر الفقهاء، فانهم قالوا: يكفي في ذلك ما يوجب الحسد ويحصى الشخص ويوجب كمال الصداق ويفسد الحج والصوم

(١) قوله «لاستبعاد أن يكون الصغر قد بلغ إلى حد لا تغيب معه الحشفة» أقول: وقال السكرماني: مرادها بالهبة التشبيه بها في الدقة والرقعة لا في الرخاوة وعدم الحركة، واستبعد ما قال، وظاهر الخبر أنها شكت عدم الانتشار، ولا يمنع من ذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم «حتى تذوق» لأنه علقه على الامكان، وهو جائز الوقوع، فكأنه قال: اصبري حتى يأتي ذلك

(٢) قوله «الذين يكتفون بتغيب الحشفة» أقول: إشارة إلى ما قدمناه عن الحسن أنه قال: لا بد من الإنزال، فيكون عند ذوق العسيلة مجازاً عن اللذة لا عن مظنتها، وكأن دليل الحسن أنه لا يحصل ذوق العسيلة إلا بالإنزال، قال القرطبي: ويستفاد من الحديث على قول الجمهور أن الحكم يتعلق بأقل ما يطلق عليه الاسم خلافاً لمن قال إنه لا بد من حصول جميعه، واستدل بأشراط وجود الذوق منهما علم الزوجين به حتى إنه لو رطبتها نائمة أو مغشى عليها لم يكشفه، ولو أنزل بعد. وبالمعنى ابن المنذر بنقله عن جميع الفقهاء وتعقب

٣٠٦ — الحديث الحادى عشر ^(١) : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال
 « مِنْ السَّنَةِ إِذَا تَزَوَّجَ الْبِكْرَ عَلَى الثَّيْبِ ^(٢) أَقَامَ عِنْدَهَا سَبْعًا ، وَقَسَمَ .
 وَإِذَا تَزَوَّجَ الثَّيْبَ أَقَامَ عِنْدَهَا ثَلَاثًا ، ثُمَّ قَسَمَ ^(٣) » . قال أبو قلابة « وَلَوْ
 شِئْتُ لَقُلْتُ إِنْ أَنْسَا رَفَعَهُ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ،

الذى اختاره أكثر الأصوليين أن قول الراوى « من السنة كذا » فى حكم
 المرفوع . لأن الظاهر أنه ينصرف إلى سنة النبى ﷺ . وإن كان يحتمل أن يكون ذلك
 قاله بناء على اجتهاد رآه . ولكن الأظهر خلافه

وقول أبى قلابة « لو شئت لقلت : إن أنسا رفعه إلخ » ، يحتمل وجهين : أحدهما
 أن يكون ظن ذلك مرفوعاً لفظاً من أنس ^(٤) ، فتحترز عن ذلك تورعاً

(١) (الحديث الحادى عشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قال « إذا تزوج البكر على الثيب » أقول : أى يكون عنده امرأة فيتزوج
 عليها بكرآ

(٣) قال « وقسم » وفى الثانية « ثم قسم » أقول : كذا وقع فى البخارى بالواو
 فى الأول وثم فى الثانى ، وعند الإسماعيل وغيره بثم فهما

(٤) قوله « مرفوعاً لفظاً عن أنس » أقول : أى ظن أن أنسا شافهه بقوله عن
 النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فتورع عن رفعه حيث ليس عنده إلا الظن . وقد
 رواه الإسماعيل من طريق أيوب من رواية عبد الوهاب الثقفى عنه عن أبى قلابة عن
 أنس قال « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم » فصرح برفعه ، وكذلك أخرجه
 ابن خزيمة فى صحيحه وابن حبان عن عبد الجبار بن العلاء عن سفيان بن عيينة عن
 أيوب فصرح برفعه ، فيحتمل أن أبا قلابة رفعه تارة ووقفه أخرى وقال : لو شئت
 رفعت لانه عندى مرفوع ، فيقوى الاحتمال الأول من احتمالى الشارح ، ولذا قال
 إنه الأقرب

والثاني : أن يكون رأى أن قول أنس « من السنة » في حكم المرفوع ، فلو شاء لعبير عنه بأنه مرفوع ، على حسب ما اعتقده من أنه في حكم المرفوع . والاول أقرب ، لأن قوله « من السنة » يقتضى أن يكون مرفوعاً بطريق اجتهادى محتمل . وقوله « إنه رفعه » نص في رفعه ، وليس للراوى أن ينقل ما هو ظاهر محتمل إلى ما هو نص غير محتمل .

والحديث يقتضى أن هذا الحق للبكر أو الثيب ، إنما هو فيما إذا كانا متجددتين على نكاح امرأة قبلهما ، ولا يقتضى أنه ثابت لكل متجددة ، وإن لم يكن قبلها غيرها . وقد استمر عمل الناس على هذا ^(١) ، وإن لم يكن قبلها امرأة في النكاح . والحديث لا يقتضيه

وتكلموا في علة هذا ، فقيل : إزاة حق المرأة على الزوج ، لأجل إنباسها وإزالة الحشمة عنها لتجددعا ، أو يقال : إنه حق للزوج على المرأة وأفرط بعض الفقهاء من المالكية فجعل مقامه عندها عذراً في إسقاط الجمعة إذا جاءت

(١) قوله « وقد استمر عمل الناس على هذا » أقول . قال ابن عبد البر : جمهور العلماء على أن ذلك للمرأة بسبب الزفاف سواء كان عنده زوجة أو لا . وحكى النووي أنه مستحب إذا لم يكن عنده غيرها ، وإلا فيجب . وهذا يوافق كلام أكثر أصحاب الشافعى ، واختار النووي أنه لا فرق ، ولكنه يشهد للاول قوله في الحديث « إذا تزوج البكر على الثيب » ولذا قال الشارح « والحديث لا يقتضيه ، أى الثانى . وبؤيده قوله في الحديث « ثم يقسم » لأن القسم إنما يكون لمن عنده زوجة أخرى ، وقد استثنى من عموم حديث الباب ما لو أرادت الثيب أن يكمل لها السبع ، فإنه إذا أجازة سقط حقها من الثلاث وقضى السبع لغيرها ، لما أخرجه مسلم من حديث أم سلمة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما تزوجها أقام عندها ثلاثاً وقال « إنه ليس بك هو ان على أهلك » إن شئت سبعت لك وإن سبعت لك سبعت للنسأى ، وللشافعية وجهان : أحدهما أن يقضى الأربع ، والثانى أنه يقضى السبع . والذي اختاره الأكثر منهم أنها إن اختارت السبع قضاها كلها ، وإن أقامها بغير اختيارها قضى الأربع الزيدة

في أثناء المدة . وهذا ساقط ، مناف للقواعد ، فإن مثل هذا من الآداب ^(١) أو السنن ، لا يترك له الواجب . ولما شعر بهذا بعض المتأخرين ، وأنه لا يصلح أن يكون عذراً توهم أن قائله يرى أن الجمعة فرض كفاية ، وهو فاسد جداً ، لأن قول هذا القائل متروك ، محتمل أن يكون جعله عذراً ، أو أخطأ في ذلك . وتخطئه في هذا أولى من تخطئه فيما دلت عليه النصوص وعمل الأمة من وجوب الجمعة على الأعيان

* * *

٣٠٧ — الحديث الثاني عشر ^(٢) : عن ابن عباس رضي الله عنهما قال : قال رسول الله ﷺ : « لَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَأْتِيَ أَهْلَهُ قَالَ : بِسْمِ اللَّهِ . اللَّهُمَّ جَنِّبْنَا الشَّيْطَانَ ، وَجَنِّبِ الشَّيْطَانَ مَا رَزَقْتَنَا . فَإِنَّهُ إِنْ يُقَدَّرَ بَيْنَهُمَا وَلَدٌ فِي ذَلِكَ ، لَمْ يَضُرَّهُ الشَّيْطَانُ أَبَدًا » ،

فيه دليل على استحباب التسمية والدعاء المذكور في ابتداء الجماع وقوله عليه السلام : « لم يضره الشيطان » ، يحتمل أن يؤخذ عاماً يدخل تحته الضرر الديني . ويحتمل أن يؤخذ عاماً بالنسبة إلى الضرر البدني ، بمعنى أن الشيطان لا يتخططه ، ولا يداخله بما يضر عقله أو بدنه . وهذا أقرب ^(٣) ، وإن كان التخصيص على خلاف الأصل . لأننا إذا حملناه على العموم اقتضى ذلك أن يكون الولد معصوماً عن المعاصي كلها ، وقد لا يتفق ذلك ، أو يعز وجوده . ولا بد من وقوع ما أخبر

(١) قوله : « فإن مثل هذا من الآداب » ، أقول : وأجيب بأنه قياس من يقول بوجوب المقام عندها وقول الشافعية ، ورواه ابن القاسم عن مالك فيتعارض عنده الواجبان فيقدم حق الأدبي

(٢) (الحديث الثاني عشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٣) قوله : « وهذا أقرب » ، أقول : وحمله بعضهم على أخص من هذا وهو أنه لا ينخسه الشيطان عند ولادته كما ينخس غيره

عنه عليه السلام . أما إذا حملناه على أمر الضرر في العقل أو البدن فلا يمتنع ذلك ، ولا يدل دليل على وجود خلافه . والله أعلم

٣٠٨ - الحديث الثالث عشر ^(١) : عن عقبه بن عامر رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : **إِيَّاكُمْ وَالِدُخُولَ** ^(٢) **عَلَى النِّسَاءِ** . فقال رجلٌ من الأنصار : يا رسول الله ، أَرَأَيْتَ الْخَمْرَ ^(٣) ؟ قال : **الْخَمْرُ الْمَوْتُ** ، ولمسلم عن أبي الطاهر عن ابن وهب قال : سَمِعْتُ اللَّيْثَ يَقُولُ : **الْخَمْرُ** ، أَخُو الزَّوْجِ ، وَمَا أَشْبَهَهُ مِنْ أَقَارِبِ الزَّوْجِ ، ابْنُ أُمِّهِ وَنَحْوُهُ

لفظ «الخمر» يستعمل عند الناس اليوم في أبي الزوج ^(٤) . وهو مخدوم من المرأة لا يمتنع دخوله عليها . فلذلك مرره الليث بما يزيل هذا الإشكال ، وحمله على من ليس بمحرم ، فإنه لا يجوز له الخلوة بالمرأة

(١) (الحديث الثالث عشر) من أحاديث كتاب النكاح

(٢) قال : **إِيَّاكُمْ وَالِدُخُولَ** ، أقول : بالنصب على التحذير ، والتحذير تنبيه المخاطب على محذور ليتحرز عنه . وإيَّاكم ينصب بمقدر ، وتقدير الكلام انقوا أنفسكم أن تدخلوا على النساء والنساء يدخلن عليكم

(٣) قال : **أَرَأَيْتَ الْخَمْرَ** ، أقول : اختلف في ضبط الخمر ، فصرح القرطبي بأن الذى وقع فى هذا الحديث حق بالهمز ، وأما الخطأان فضبطه بواو غير همز لأنه قال بوزن دلو ، وهذا الذى اقتصر عليه أبو عبيد الهريوى وابن الأثير وغيرهما ، قال الخياط ابن حجر : وهو الذى ثبت عندنا فى رواية البخارى

(٤) قوله : يستعمل عند الناس في أبي الزوج ، أقول : قال النووي : اتفق أهل اللغة على أن الإحماء أقارب زوج المرأة كأيامه وعمه وأخيه وابن عمه ونحوهم ، وأن الإختان أقارب زوج الرجل ، وأن الأصهار يقع على النوعين

والحديث دليل على تحريم الخلوة بالاجانب

وقوله «إياكم والدخول على النساء» مخصوص بغير المحارم، وعام بالنسبة إلى غيرهن، ولا بد من اعتبار أمر آخر، وهو أن يكون الدخول مقتضياً للخلوة، أما إذا لم يقتض ذلك فلا يمتنع

وأما قوله عليه السلام، الخو الموت، فتأويله يختلف بحسب اختلاف الخو. فإن حمل على محرم المرأة - كأبي زوجها - فيحتمل أن يكون قوله «الخو الموت» بمعنى أنه لا بد من إباحة دخوله، كما أنه لا بد من الموت. وإن حمل على من ليس بمحرم فيحتمل أن يكون هذا الكلام خرج مخرج التغليظ والدعاء، لأنه فهم من قائله طلب الترخيص بدخول مثل هؤلاء الذين ليسوا بمحارم. فغلظ عليه لأجل هذا القصد المذموم، بأن جعل دخول الموت عوضاً من دخوله، زجراً عن هذا الترخيص^(١)، على

(١) قوله «زجراً عن هذا الترخيص» أقول: ظاهره أن الزجر والتفاؤل والدعاء على من طلب الترخيص، وليس في الحديث طلب الترخيص، وإنما السامع سأل عن الخو ودخوله ليعرف الحكم الشرعي فلا يستحق دعاء ولا زجراً، لأن دخول الأحباء كان معروفاً عندهم فطلب معرفة الحكم. وفي فتح الباري: في تفسير الحديث أقوال، قيل إن المراد أن الخلوة بالخو قد تؤدي إلى هلاك الدين إن وقعت المعصية، أو إلى الموت حقيقة إن وقعت المعصية ووجب الرجم، أو إلى هلاك المرأة بفراق زوجها إذا حملته الغيرة على تطليقها، أشار إلى ذلك كله القرطبي. وقال الطبري: إن المعنى أن خلوة الرجل بامرأة أخيه أو ابن أخيه ينزل منزلة الموت، والعرب تصف الشيء المكروه بالموت، وقال ابن الأعرابي: هي كلمة تقولها العرب مثلاً كما تقول الأسد المريت أي لقاؤه فيه الموت، والمعنى احذروه كما تحذرون الموت وقال صاحب مجمع الغرائب: يحتمل أن تكون المرأة إذا خلعت فهي محل الآفة ولا يؤمن عليها أحد فليكن حموها الموت، أي لا يجوز لأحد أن يخلو بها إلا الموت مثل نعم الصهر القبر، وهذا الأليق بكال الغيرة والحمية، والشر يتوقع منه أكثر من غيره، والفتنة به أمكن لتمكنه من الوصول للمرأة والخلوة بها من غير نكير عليه،

سبيل التفاؤل ، والدعاء . كأنه يقال : من قصد ذلك فليكن الموت في دخوله عوضاً من دخول الحمو الذي قصد دخوله . ويجوز أن يكون شبه الحمو بالموت ، باعتبار كراهته لدخوله ، وشبه ذلك بكراهة دخول الموت

* *

باب الصداق^(١)

بخلاف الأجنبي . وقال عياض : معناه أن الخلوة بالأحباء مؤدية إلى الفتنة والهلاك في الدين ، فجعله هلاك الموت ، وأورد الكلام مورد التغليظ . وقال القرطبي في « المفهم » ، المعنى أن دخول قريب الزوج على امرأة الزوج يشبه بالموت لنساح الناس به من جهة الزوج والزوجة لإلفهم لذلك حتى كأنه ليس بأجنبي من المرأة ، فخرج على هذا مخرج قول العرب : الأسد الموت ، والحرب الموت . أى لقاءه يفضى إلى الموت ، وكذلك دخوله على المرأة قد يفضى إلى موت الدين أو إلى موتها بطلاقها عند غيرة الزوج ، أو إلى الرجم إن وقعت الفاحشة . انتهى . وهى أقوال متقاربة متداخلة ليس فيها شئ مما أشار إليه الشارح ، إلا أنه أشار ابن الأثير في النهاية إلى الوجه الأول ، وأن المراد بالحمو القريب

(١) (باب الصداق) أقول : بكسر الصاد المهملة وفتحها . ويقال صدقة بفتح الصاد وضم الدال ، وبضم الصاد وسكون الدال ، وحقيقته المال الواجب للمرأة بالنكاح أو الوطء صداقاً لإشعاره بصدق رغبة باذنه . وله عشرة أسماء نطق القرآن العزيز بستة منها الصدقة والنحلة والفريضة والأجر والطول والنكاح ، قال تعالى ﴿ وليستغفف الذين لا يجدون نكاحاً ﴾ . ووردت السنة بالمهر والعقر والعليقة والحباء ووقع العليقة في حديث عند الدارقطني أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : أدوا العلائق . قالوا : وما العلائق يا رسول الله ؟ قال : العلائق ما يرضى به الأهلون ، ورواه البيهقي . وورد أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : أول ما يسأل عنه المرء من ذنبه صداق زوجته ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم : من ظلم زوجته صداقها لقي الله يوم القيامة وهو زان ،

٣٠٩ - الحديث الأول ^(١) : عن أنس بن مالك رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ « أَعْتَقَ صَفِيَّةً ، وَجَعَلَ عِتْقَهَا صَدَاقًا ،

قوله « وجعل عتقها صداقها ، يحتمل وجهين : أحدهما : أن يكون تزوجها بغير صداق ، على سبيل الخصوصية برسول الله ﷺ ، فلما كان عتقها قائماً مقام الصداق إذ لم يكن «نم» عوض مسمى صداقاً ^(٢) .

والوجه الثانى قول بعض الفقهاء : إنه أعتقها فتزوجها على قيمتها ، وكانت مجهولة ^(٣) ، وذلك من خصائص النبي ﷺ ^(٤) . وقال بعض أصحاب الشافعى : معناه أنه

(١) (الحديث الأول) من أحاديث باب الصداق

(٢) قوله « سمي صداقاً ، أقول : فهو مجاز واختار هذا الوجه ابن الصلاح وقال معناه أن العتق حل محل الصداق وإن لم يكن صداقاً . قال : وهذا كقولهم الجوع زاد من لا زاد له ، قال : وهذا الوجه أصح الأوجه وأقربها إلى لفظ الحديث ، وتبعه النووى فى الروضة . وقيل المراد من قوله جعل عتقها صداقها أى فيما أعلم ولم ينف أصل الصداق ، ومن ثمة قال جماعة من الشافعية والمالكية : إنه قال أنس غناً منه ولم يرفعه ، ولكن يردده ما أخرجه الطبرانى وأبو الشيخ من حديث صفية نفسها قالت « أعتقنى صلى الله عليه وآله وسلم وجعل عتقى صداقاً ، وهو موافق لحديث أنس ودال على أنه لم يقل ذلك بناء على ظنه

(٣) قوله « وكانت مجهولة ، أقول : لو قيل وكانت معلومة لكان كدعوى أنها مجهولة إذن ، وقيل على أحد الأمرين ، وفى الفتح أنه أجاب من لم يقل بظاهر الحديث بأجوبة أقربها إلى لفظ الحديث أنه أعتقها بشرط أن يتزوجها فوجب له عليها قيمتها وكانت معلومة فتزوجها بها

(٤) قوله « وذلك من خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم » ^(١) ، أقول : أى

(١) قلت : لا خصوصية فى ذلك ، بل هو تشريع للأمة إلى يوم القيامة ، لكن لو أعتق الأمة وجعل عتقها صداقها ثم طلقها قبل الدخول رجع عليها بنصف قيمتها ، وإن امتنعت رجع بالقيسة

شرط عليها أن يعتقها ويتزوجها ، فقبلت ، فلزمها الوفاء به .
وقد اختلف الفقهاء فيمن أعتق أمته على أن يتزوجها ، ويكون عتقها صداقها .
فقال جماعة : لا يلزمها أن تتزوج به ، ومن قاله مالك والشافعي وأبو حنيفة . وهو
إبطال للشرط . قال الشافعي : فإن أعتقها على هذا الشرط ، فقبلت عتقت ، ولا يلزمها
الوفاء بتزوجه ، بل عليها قيمتها . لأنه لم يرض بعتقها مجاناً . وصار ذلك ككسائر
الشروط الباطلة ، وكسائر ما يلزم من الأعواض لمن لم يرض بالانحياز . فإن تزوجته على
مهر يتفقان عليه كان لها ذلك المسمى ، وعليها قيمتها للسيد . فإن تزوجها على قيمتها
فإن كانت القيمة معلومة لها وله صح الصداق ، ولا يبقى له عليها قيمة ، ولا لها عليه
صداق . وإن كانت مجهولة ، فالأصح من وجهي الشافعية أنه لا يصح الصداق ، ويجب
مهر المثل ، والنكاح صحيح

ومنهم من صحح الصداق بالقيمة المجهولة على ضرب من الاستحسان ، وأن العقد
فيه ضرب من المسامحة والتخفيف . وذهب جماعة - منهم الثوري والزهرى ، ونقل
عن أحمد ^(١) وإسحاق - أنه يجوز أن يعتقها على أن يتزوج بها ويكون عتقها صداقها .
ويلزمها ذلك ، ويصح الصداق على ظاهر لفظ الحديث

والأولون قد يؤولونه بما تقدم من أنه جعل عتقها قائماً مقام الصداق ، فسماه باسمه ،
والظاهر مع الفريق الثاني ، إلا أن القياس مع الأول ^(٢) . فيتردد بين ظن نشأ من

النزوح بمهر مجهول أو عتق الأمة على هذه الصفة

(١) قوله « ونقل عن أحمد ، أقول : وهو مذهب سعيد بن المسيب والنخعي
وطاوس والزهرى والثوري وأبي يوسف

(٢) قوله « إلا أن القياس مع الأول ، أقول : قد قرر القياس القرطبي حيث
قال : إنما منع من ذلك مالك وأبو حنيفة لاستحالاته ، وتقرير استحالاته بوجهين :
أحدهما أن عقدها على نفسها إما أن يقع قبل عتقها وهو محال لتناقض الحكيم الرقبة
والحرية ، فإن الحرية حكمها الاستقلال والرق ضده ، وأما بعد العتق فلزوال حكم
الجبر عليها بالعتق فيجوز أن لا ترضى وحينئذ فلا تنكح إلا برضاها . الوجه الثاني أنا

قياس ، وظن ينشأ من ظاهر الحديث ، مع احتمال الواقعة للخصوصية . وهي - وإن كانت على خلاف الأصل - إلا أنه يُتَأَنَس في ذلك بكثرة خصائص الرسول ﷺ في النكاح (١) . لا سيما هذه الخصوصية (٢) . لقوله تعالى ﴿الْأَحْزَاب : ٥٠﴾ وامرأة مؤمنة إن وهبت نفسها للنبي ، إن أراد النبي أن يستنكحها خالصة لك من دون المؤمنين ﴿ولعله يؤخذ من الحديث استحباب عتق الأمة وتزوجها ، كما جاء مصرحاً به في حديث آخر (٣)﴾

إذا جعلنا العتق صداقاً فأما أن يتقرر العقد حالة الرق وهو محال لتناقضهما أو حالة الحرية فيلزم سبقها على العقد فيلزم وجود العتق حالة فرض عدمه وهو محال ، لأن الصداق لا بد وأن يتقدم تقررره على الزوج إما نصاً وإما حكماً حتى يمكن الزوجة طلبه ، فإن اعتلوا بنكاح التفويض فقد احتزنا عنه بقولنا حكماً ، فإنها وإن لم يتعين لها حال العقد شيء لكنها تملك المطالبة فثبت أنه يثبت لها حالة العقد شيء تطالب به للزوج ، ولا يتأتى مثل ذلك في العتق فاستحال أن يكون صداقاً . وتعقب ما ادعاه من الاستحالة بجواز تعليق الصداق على شرط إذا وقع استحقيقته المرأة ، كأن يقول : تزوجتك على ما سيتحقق لي عند فلان وهو كذا ، فإذا حل المال الذي وقع العقد عليه استحقيقته . انتهى

(١) قوله بكثرة خصائص النبي صلى الله عليه وآله وسلم في النكاح ، أقول : إلى هذا ذهب جماعة منهم الشافعي فيما نقله عنه المترني قال : وموضع الخصوصية أنه أعتقها مطلقاً وتزوجها بغير مهر ولا ولي ولا شهود ، وهذا بخلاف غيره ، وقد أخرج عبد الرزاق جواز ذلك عن علي وجماعة من التابعين ، ومن طريق إبراهيم النخعي قال : كانوا يكرهون أن تعتق أمة ثم يتزوجها ولا يرون بأساً أن يجعل عتقها صداقاً ،

(٢) قوله لا سيما هذه الخصوصية ، أقول : خصوصية النكاح بدون مهر ، فإن في الآية دليلاً ظاهراً أنه صلى الله عليه وآله وسلم يختص بنكاح الواهبة لنفسها من دون مهر ولا غيره ، إلا أنه قد يقال : هذا يختص بالواهبة نفسها فلا يتم فيما نحن فيه إلا بالقياس عليها وأين الجامع ؟

(٣) قوله مصرحاً به في حديث آخر ، أقول : كأنه يريد حديث البخاري عنه

٣١٠ — الحديث الثاني ^(١) : عن سهل بن سعد الساعدي رضى الله عنه

أن رسول الله ﷺ جاءته امرأة ^(٢) . فقالت : إني وهبت نفسي لك .
فقامت طويلاً . فقال رجلٌ يا رسول الله ، زوجنيها ، إن لم يكن لك بها
حاجة . فقال : هل عندك من شيء تُصدقها ؟ فقال : ما عندي إلا إزارى هذا .
فقال رسول الله ﷺ : إزارك ^(٣) . إن أعطيتها جلست ولا إزار لك ، فالتبس
شيئاً . قال : ما أجِدُ . قال : التبس ولو خاتماً من حديد . فالتبس ، فلم يجد
شيئاً . فقال رسول الله ﷺ : هل معك شيء من القرآن ؟ قال : نعم . فقال
رسول الله ﷺ : زوجتكها بما معك من القرآن ،

في الحديث دليل على عرض المرأة نفسها ^(٤) على من ترجى بركته

صلى الله عليه وآله وسلم من أعتق أمته ثم تزوجها فله أجران ، وهو دليل على
فضيلة من أعتق أمته ثم تزوجها سواء أعتقها الله تعالى أو لسبب ، وقد بالغ قوم
فكروهه ، وكأنه لم يبلغهم الخبر

(١) (الحديث الثاني) أى من أحاديث باب الصداق

(٢) قال : امرأة ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : لم نقف على اسمها ، وكذلك
الرجل الذى طلب الزوج بها

(٣) قال : إزارك ، أقول : يجوز فيه الرفع على الابتداء والجملة الشرطية الخبر ،
ويجوز نصبه على أنه مفعول ثانٍ لأعطيتها ، والإزار يذكر ويؤنث ، وقد
جاء هنا مذكراً

(٤) قوله : دليل على عرض المرأة نفسها ، أقول : أى على جوازه ، وذلك
لتقريره صلى الله عليه وآله وسلم لها على ذلك ولا يتم في غيره صلى الله عليه وآله وسلم

وقولها : وهبت نفسي لك ، مع سكوت النبي ﷺ : دليل لجواز هبة المرأة
نكاحها له ﷺ ، كما جاء في الآية . فإذا تزوجها على ذلك صح النكاح من غير صداق ،
لا في الحال ولا في المال ، ولا بالدخول ولا بالوفاة . وهذا هو موضع الخصوصية ،
فإن غيره ليس كذلك ، فلا بد من المهر في النكاح ، إما مسمى أو مهر المثل
واستدل به من أجاز من الشافعية انعقاد نكاحه ﷺ بلفظ الهبة ^(١) ، ومنهم من منعه
إلا بلفظ الإنكاح ، أو الزوج ، كغيره ﷺ ، وجعل الخصوصية عدم لزوم المهر فقط
وقوله ﷺ : هل عندك من شيء تصدقها ، ؟ فيه دليل على طلب الصداق في النكاح
وتسميته فيه

وقوله ﷺ : إزارك إن أعطيتها جلست ولا إزار لك ، دليل على الإرشاد إلى
المصالح من كبير القوم ، والرفق برعيته

وقوله : التمس ولو خاتماً من حديد ، دليل على الاستحباب ، لئلا يختل العقد
من ذكر الصداق ، لأنه أقطع للزعر ، وأنفع للمرأة ، فإنه لو حصل الطلاق قبل
الدخول وجب لها نصف المسمى . واستدل به من يرى جواز الصداق بما قل أو
كثّر ^(٢) وهو مذهب الشافعي وغيره . ومذهب مالك أن أقله ربع دينار . أو ثلاثة

إلا بالقياس ، وببعد قياس غيره عليه ، وإنما يقال الأصل ذلك على من يرجى
بركته على غيره ، والدليل على المانع ، فكأنه يريد : فيه دليل على تقدير أصل الإباحة
(١) قوله : انعقاد نكاحه صلى الله عليه وآله وسلم بلفظ الهبة ، أقول : وهذا
عند البعض من الشافعية خاص به صلى الله عليه وآله وسلم دون غيره ، قالوا : وذلك
لقول الرجل زوجنيها ، ولم يقل هبها لي . واثبتوها هي وهبت نفسي لك وسكت صلى
الله عليه وآله وسلم على ذلك فدل على جوازه له خاصة . قلت : وفيه تأمل ، لأنه
صلى الله عليه وآله وسلم لم ينكحها ولا صارت زوجة له حتى يقال انعقد نكاحه بلفظ
الهبة . وأما قوله زوجنيها فغاياته أنه خطبها لنفسه ، ولم يقل هبها لي لأنه صلى الله عليه
وآله وسلم لم يكن قد قبل هبتها له نفسه حتى يهب لغيره

(٢) قوله : بما قل أو كثّر ، أقول : قال ابن المنذر : فيه رد على من زعم أن

دراهم أو قيمتها . ومذهب أبي حنيفة أن أقله عشرة دراهم ، ومذهب بعضهم أن أقله

أقل المهر عشرة دراهم ، وكذا من قال ربع دينار ، قال : لأن خاتماً من حديد لا يساوى ذلك . وقال المازرى : تعلق به من أجاز النكاح بأقل من ربع دينار لأنه خرج مخرج التعليل . قلت : ويدل له ورود أحاديث تؤيده ، فمنها ما أخرجه ابن أبي شيبة مرفوعاً من أعطى في صداق امرأة سويقاً أو تمرّاً فقد استحل ، وعند الترمذى أنه صلى الله عليه وآله وسلم أجاز نكاح المرأة على نملين ، وعند الدارقطنى من حديث أبي سعيد في سياق المهر : ولو على سواك من أراك ، وعند مسلم من حديث جابر : ما زلنا نستمتع بالقبضه من التمر والدقيق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حتى نهى عنها ، قال البيهقي : إنما نهى عن النكاح إلى أجل لا عن الصداق ، قال الحافظ ابن حجر : وهو كما قال ، فهذه الأحاديث تقوى رأى الجمهور ، وإن كان فيها ما فيه مقال ، ففيها ما يشد بعضه بعضاً ، سيما حديث مسلم ، قال المازرى : ولكن مالك قاسه على القطع في السرقة ، قال عياض : تفرد بهذا مالك عن الحجازيين ، لكن مستنده الالتفات إلى قوله تعالى ﴿ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ ﴾ وبقوله ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً ﴾ فإنه يدل على أنه أريد ماله بال من المال ، وأقله ما يستباح به قطع العضو المحترم . قال : وأجازه الكافة بما تراضى عليه الزوجان ولو بالنعل والبسوط مما فيه منفعة ، وإن كانت منفعته أقل من درهم ، وبه قال الشافعي وداود وفقهاء أصحاب الحديث وابن وهب ، وقال الدراوردي للمالك لما سمعه يذكر هذه المسألة : تعرفت يا أبا عبد الله ، أى سلكت سبيل أهل العراق في قياسهم مقدار الصداق على مقدار نصاب السرقة . وقال القرطبي : استدل من أقاسه على نصاب السرقة بأنه عضو آدمي محترم فلا يستباح بأقل من ذلك قياساً على يد السارق ، وتعيبه الجمهور بأنه قياس في مقابلة النص فلا يصح ، وبأن اليد تقطع وتبين ولا كذلك الفرج ، وبأن القدر المسروق يجب على السارق رده مع القطع ولا كذلك الصداق . وقد اعترض أيضاً بأن هذا القياس ليس بالبين ، لأن اليد إنما قطعت في ربع دينار نكالا للمعصية ، والنكاح مستباح بوجه جائز . نعم قوله ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً ﴾ الآية يدل على

خمسة دراهم . وأستدل به على جواز اتخاذ خاتم الحديد ، وفيه خلاف لبعض السلف ^(١) ، وقد قيل عن بعض الشافعية كراهته

أن صدق الحرة أن يكون ما ينطلق عليه اسم مال له قدر ليحل الفرق بينه وبين الأمة ، وأما قوله تعالى ﴿ أن تبتغوا بأموالكم ﴾ فإنه يدل على اشتراط ما يسمى مالا في الجملة قل أو أكثر ، وقد قال ابن العربي : وزن الخاتم من الحديد لا يساوى ربع دينار ، وهو مما لا جواب عنه ولا عذر فيه ، لكن المحققين من أصحابنا نظروا إلى قوله تعالى ﴿ من لم يستطع منكم طولا ﴾ فنفع الله القادر على الطول عن نكاح الأمة فلو كان الطول درهما ما تعذر على أحد . ثم تعشبه بأن ثلاثة دراهم كذلك ، فلا حجة فيه على التحديد ، لا سيما مع الاختلاف في المراد بالطول . وقال بعض المالكية : قوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولو خاتما من حديد » خرج مخرج المبالغة في طلب التيسير عليه ، ولم يرد عين الخاتم الحديد ولا قدر قيمته حقيقة بأنه لما قال « ما أجد شيئا » عرفت أنه أراد بالشئ ماله قيمة ، فقليل له : ولو أقل ماله قيمة كخاتم الحديد ، ومثله تصدقوا ولو بظلف محرق ، ولو بفرسن شاة ، مع أن الظلف والفرسن لا ينتفع به ولا يتصدق به . إذا عرفت هذا فهذه التأويلات لا تصلح إلا لو قام الدليل على أنه لا يجوز الصدق بنحو خاتم حديد ، وأما الأحاديث التي قدمنا تقوية وتأييده فلا وجه لتأويله

(١) قوله « وفيه خلاف لبعض السلف » وقد أجيب عن الاستدلال بحديث الكتاب بأنه لا دلالة على جواز لبس خاتم الحديد لأنه لا يلزم من جواز اتخاذ جواز اللبس ، فيحتمل أنه أراد وجوده لتنتفع المرأة بقيمته ، وأما ما أخرجه أصحاب السنن وصححه ابن حبان من رواية عبد الله بن يزيد عن أبيه « أن رجلا جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعليه خاتم من شبه ^(٢) فقال : مالي أجد عليك ربح الأصنام ؟ فطرحه . ثم جاء وعليه خاتم من حديد فقال : مالي أرى عليك حلية أهل النار ؟ فطرحه ، فقال : يا رسول الله من أي شيء أتخذه ؟ فقال : أتخذه من ورق ^(٣) ولا

(١) قلت : الشبه النحاس (٢) قلت : الورق بفتح الواو وكرر الراء هو الفضة

وقوله **بَيِّنْ** ، زوجتكها ، اختلف في هذه اللفظة . فمنهم من رواها كما ذكر . ومنهم من رواها **مُلْكَتِكُنَّهَا** ، ومنهم رواها **مَلَكْتِكُنَّهَا** ، فيستدل بهذه الرواية من يرى انعقاد النكاح بلفظ التملك (١) ، إلا أن هذه لفظة واحدة في حديث واحد اختلف فيها . والظاهر القوي أن الواقع منها أحد الالفاظ ، لا كلُّها . فالصواب في مثل هذا النظر إلى الترجيح بأحد وجوهه . ونقل عن الدارقطني (٢) أن الصواب رواية من روى «زوجتكها» ، وأنه قال : وهم أكثر وأحفظ . وقال بعض المتأخرين : ويحتمل صحة اللفظين . ويكون أجرى لفظ التزويج أولاً ، فلما لم يذهب فقد **مُلْكَتِكُنَّهَا** ، بالتزويج السابق

قلت : هذا أولاً بعيد ، فإن سياق الحديث يقتضى تعيين موضع هذه اللفظة التي

تمه مثقالاً ، ففي سنده أبو طيبة بفتح الطاء المهملة وسكون التحتانية بعدها موحدة اسمه عبد الله بن مسلم المروزي ، قال أبو حاتم : يكتب حديثه ولا يحتج به وقال ابن حبان في الثقات : يخطئ . ويخالف ، فإن كان محفوظاً حمل المنع على ما إذا كان حديثاً صرفاً فقد ذكر في كتب الإحجار أن خاتم البولاد مطردة للشيطان إذا ألوى عليه فضة كذا قيل ، ولا يخفى أنه إن ثبت ما قاله في كتب الأسفار بنص نبوى وإلا فلا يقلدون في ذلك

(١) قوله «من يرى انعقاد النكاح بلفظ التملك» ، أقول : خالف في ذلك الشافعى (٣) وبعض المالكية والمشهور عن المالكية جوازه بكل لفظ دال على معناه إذا قرن بذكر الصداق أو قصد النكاح كالتمليك والهبة والصدقة والبيع ، ولا يصح عندهم بلفظ الإجارة ولا العارية ولا الوصية . واختلف عندهم في الإحلال والإباحة وأجازة الحنفية بكل لفظ يقتضى التأيد مع القصد

(٢) قوله «ونقل عن الدارقطني» ، أقول : الناقل النووي في شرح فائه قال قال الدارقطني رواية من روى ملكتكنها وهم ، والصواب رواية من روى أنكحناها قال وهم أكثر وأحفظ

(٣) قلت : والحنابلة . وخالفهم شيخ الإسلام ابن تيمية فوافق المالكية في أن كل ما يؤدي معنى النكاح ينعقد به النكاح

اختلف فيها ، وأنها التي انعقد بها النكاح . وما ذكره يقتضى وقوع أمر آخر انعقد به النكاح ، واختلاف موضع كل واحد من اللفظين ، وهو بعيد جداً
وأيضاً : فلخصمه أن يعكس الأمر ، ويقول : كان انعقاد النكاح بلفظ التملك ،
وقوله عليه السلام «زوجتكها» إخبار عما مضى بمعناه . فإن ذلك التملك هو تملك
نكاح

وأيضاً : فإن رواية «مُملكتكها» ، التي لم يتعرض لتأويلها بعد فيها ما قال ، إلا
على سبيل الإخبار عن الماضي بمعناه . ولخصمه أن يعكسه ^(١) . وإنما الصواب في مثل
هذا أن ينظر إلى الترجيح ^(٢) . والله أعلم

(١) قوله «ولخصمه أن يعكسه» ، أقول : قال ابن التين : لا يجوز أن يكون النبي
صلى الله عليه وآله وسلم عقد بلفظ التملك والتزويج معاً في وقت واحد ، فليس أحد
اللعظين بأولى من الآخر ، فسقط الاحتجاج . هذا على تقدير تساوى الروايتين فكيف
مع الترجيح

(٢) قوله «أن ينظر إلى الترجيح» ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : الذي تحرر
عما قدمته أن الذين رَوَوْه بلفظ التزويج أكثر عدداً من رَوَاهُ بغير لفظ التزويج ، ولا
سيما وفيهم من الحفاظ مثل مالك ، ورواية سفيان بن عيينة أنه كحكتهما مساوية لروايتهم .
ثم قال : فرواية التزويج أو الانكاح أرجح ، وعلى تقدير أن تساوى الروايات يقف
الاستدلال بها لكل من الفريقين ، وقد قال البغوي في شرح السنة : لا حجة في هذا
الحديث لمن أجاز انعقاد النكاح بلفظ التملك ، لأن العقد كان واحداً فلم يكن اللفظ
إلا واحداً . واختلف الرواة في اللفظ الواقع ، والذي يظهر أنه كان بلفظ التزويج على
وفق قول المخاطب زوجها ، إذ هو الغالب في لفظ العقود ، إذ قل ما يختلف فيه لفظ
المتعاقدين . ومن روى غير لفظ التزويج لم يقصد مراعاة اللفظ الذي انعقد به ، وإنما
أراد الخبر عما جرى من العقد على تعليم القرآن . انتهى . قلت : إلا أنه لا يخفى أن
قول الرجل «زوجنيها» طلب وخطبة ، لا أنه ركن للعقد ، ولذا قال صلى الله عليه وآله
وسلم «النس شيئاً» فإنه بعد الطلب وقبل العقد ، بل فيه دليل على أنه لا يحتاج الطالب

وفي لفظ الحديث متمسك أن يرى جواز النكاح بتعليم القرآن ^(١) ، والروايات مختلفة في هذا الموضع أيضاً - أعنى قوله - بما معك ، - والناس متنازعون أيضاً في تأويله ، فمنهم من يرى أن الباء ، هي التي تقتضى المقابلة في العقود ^(٢) ، كقولك :

أن يقبل لفظاً بعد الخطبة والطلب . وقال ابن الصلاح : من المعلوم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقل هذه الألفاظ كلها تلك الساعة ، فلم يبق إلا أن يكون قال لفظة منها وعبر عنها بقية الرواة بالمعنى ، فمن قال بأن النكاح ينعقد بلفظ التملك واحتج بمجيئه في هذا الحديث إذا عورض ببقية الألفاظ لم ينتهز احتجاجه ، فإن جزم بأنه هو اللفظ الذي تلفظ به النبي صلى الله عليه وآله وسلم وغيره روجه بالمعنى قلبه عليه مخالفه وادعى ضد دعواه ، فلم يبق إلا الترجيح بأمر خارجي ، ولكن القلب إلى رواية التزويج أميل لكونها رواية الأكثرين ، ولقرينة قول الرجل الخاطب «زوجني يا رسول الله» انتهى . وتقدم أن الدارقطني رجح تلك الرواية ، وقال ابن التين : أجمع أهل الحديث على تصحيح رواية «زوجتكما» وأن رواية «ملكتمكما» وهم ، قال ابن حجر : إن هذا مباغة من ابن التين

(١) قوله «لمن يرى جواز النكاح بتعليم القرآن» أقول : استدل به على أعم من هذا ، وهو جواز جعل المنفعة صداقاً ولو كانت تعليم القرآن ، وهذا قول الشافعي وإسحق والحسن بن صالح ، وعند المالكية فيه خلاف ، ومنعه الحنفية في آخر وأجازوه في العبد إلا في تعليم القرآن فإنه لا يحل بناء على أصلهم في أن أخذ الأجرة على تعليم القرآن لا يجوز ، وقد نقل عياض جواز أخذ الأجرة على تعليم القرآن عن العلماء كافة إلا الحنفية ، وإذا جاز أن يؤخذ عنه العوض ^(١) جاز أن يكون عوضاً

(٢) قوله «هي التي تقتضى المقابلة» أقول : قال المازري : هذا ينبغي على أن الباء للتعويض كقولك بعثك ثوبين بدينار ، وهذا هو الظاهر . وقال عياض : يحتمل قوله «بما معك من القرآن» وجهين : أظهرهما أنه يعلمها ما معه من القرآن أو مقداراً معيناً

(١) قلت : لا يجوز أن يؤخذ عن القرآن عوض ، لأن النبي ﷺ قال لعبادة لما أخذ قوساً على تعليم القرآن «تطوقه بقوس من نار» فردّه عبادة على صاحبه

بعتك كذا بكذا ، وزوجتك بكذا . ومنهم من يراها باء السبية ^(١) ، أى بسبب ما معك من القرآن ، إما بأن يُختلَى النكاحُ عن العوض على سبيل التخصيص لهذا الحكم بهذه الواقعة ، وإما بأن يخلَى عن ذكره فقط ^(٢) ، ويثبت فيه حكم الشرع في أمر الصداق

منه ، ويكون ذلك صداقها . وقد جاء هذا التفسير عن مالك ، ويؤيده قوله في بعض طرقه الصحيحة ، فعلها من القرآن كما شئت ، وعين في حديث أبي هريرة مقدار ما يعلمها وهو عشرون آية ، ويحتمل أن تكون الباء بمعنى اللام ، أى لأجل ما معك من القرآن ، فأكرمه بأن زوجه المرأة بلا مهر لأنه حافظ للقرآن أو بعضه ، ونظيره قصة أبي طلحة مع أم سليم ، وذلك فيما أخرجه النسائي وصححه من طريق جعفر بن سليمان عن ثابت عن أنس قال : خطب أبو طلحة أم سليم فقالت : ما مثلك يرد ، ولكنك كافر وأنا مسلمة ، ولا يحل لى أن أتزوجك ، فان تسلم فذاك مهرى ولا أسألك غيره ، فأسلم فكان ذلك مهرها ، وترجم له النسائي التزويج على الإسلام .

(١) قوله : ومنهم من يراها باء السبية ، أقول : هو معنى اللام الذى ذكره عياض ، قال عياض : ويؤيد أن الباء للتعويض لا للسبية ما أخرجه ابن أبى شيبه والترمذى من حديث أنس : إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سأل رجلا من أصحابه : هل تزوجت ؟ قال : لا ، وليس عندي ما أتزوج به ، قال : أليس معك (قل هو الله أحد) الحديث ، قلت : لم أجده في الترمذى في باب المهور مع ذكره حديث البلب ، ولا وجدته في التفسير عنه فينظر إن شاء الله تعالى .

(٢) قوله : وإما بأن يخلَى عن ذكره فقط ، أقول : على هذا المعنى حمل الحنفية الحديث مستبدلين لما قاله الطحاوى بأن النكاح إذا كان على مجهول فإن كان لم يسم فيحتاج إلى الرجوع إلى المعلوم ، قال : والأصل المجمع عليه لو أن رجلا استأجر رجلا على أن يعلمه سورة من القرآن بدرهم لم يصح ، لأن الإجارة لا تصح إلا على معين كغسل الثوب ، أو وقت معين ، والتعليم قد لا يعرف مقدار وقته ، فقد يتعلم في

٣١١ — الحديث الثالث : عن أنس بن مالك رضى الله عنه : أن رسول

الله ﷺ رأى عبد الرحمن بن عوف ، وعليه ردع زعفران^(١) . فقال
النبي ﷺ : مهيم ؟ فقال : يا رسول الله تزوجت امرأة ، فقال : ما أصدقتهما ؟
قال : وزن نواة^(٢) من ذهب . قال : فبارك الله لك ، أولم ولو بشاة .

ردع الزعفران ، بالعين المهملة أثر لونه

وقوله عليه السلام : مهيم ، أى ما أمرك ؟ وما خبرك ؟ قيل : إنها لغة يمانية .
قال بعضهم : ويشبه أن تكون مركبة
وفى قوله عليه السلام : ما أصدقتهما ؟ ، تنبيه وإشارة إلى وجود أصل الصداق فى

زمان يسير وقد يحتاج إلى زمن طويل ، ولهذا لو باعه داره على أن يعمله سورة من
القرآن لم يصح ، قال فإذا كان التعليم لا تملك به الأعيان فلا تملك به المنافع . وأجيب
بأن الذى شرط تعليمه إياها معين كما تقدم أنه عشرون آية ، وقد يغتفر الجهل بمدة
التعليم فى الزوجين لأن الأصل استمرار عشرين آية ، ولأن مقدار تعليم عشرين آية
لا يختلف فيها أفهام النساء غالباً . خصوصاً مع كونها عربية من أهل لسان الذى
تزوجها . وزعم آخرون أنه يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم زوجته لأجل ما معه
من القرآن وأصدقها من عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، كما كفر عن الذى جامع
أهله فى رمضان ، ويكون ذلك على سبيل التحريض على تعليم القرآن وبيان فضل أهله .
قلت : هذا ومن له رشد وفهم يعرف الأقرب دليلاً والأحسن قبلاً

(١) (الحديث الثالث) قال : ردع من زعفران ، أقول : وفى لفظ : وعليه
وضر صفرة ، وفى لفظ : أثر صفر ، وعند أحمد : وضر من خلو ، والوضر بفتح
الواو والضاد المعجمة آخره . راء هو فى الأصل الأثر

(٢) قال : وزن نواة ، أقول : بفتح النون على تقدير فعل أى أصدقتهما ،
ويجوز الرفع على تقدير المبتدأ أى الذى أصدقتهما هو

النكاح ، إما بناء على ما تقتضيه العادة ، وإما بناء على ما يقتضيه الشرع من استحباب تسميته في النكاح ، وذلك أنه سأله : « ما ، والسؤال : « ما ، بعد السؤال : « هل ، فافتضى ذلك أن يكون أصل الإصداق متقرباً لا يحتاج إلى السؤال عنه

وفي قوله : « وزن نواة ، قولان . أحدهما : أن المراد : نواة من نوى التمر . وهو قول مرجوح . ولا يتحدد الوزن به ، لاختلاف نوى التمر في المقدار . والثاني : أنه عبارة عن مقدار معلوم عندهم ، وهو وزن خمسة دراهم ^(١)

ثم في المعنى وجهان : أحدهما أن يكون المصدق ذهباً وزنه خمسة دراهم

والثاني : أن يكون المصدق دراهم بوزن نواة من ذهب . وعلى الأول يتعلق قوله : « من ذهب ، بلفظ « وزن ، وعلى الثاني يتعلق « بنواة » ، وقوله « بارك الله لك ، دليل على استحباب الدعاء للتزوج بمثل هذا اللفظ

و « الوليمة » ، الطعام المتخذ لأجل العرس ، وهو من المطلوبات شرعاً . ولعل من جملة فوائده أن اجتماع الناس لذلك بما يقتضى اشهار النكاح

وقوله « أولم ، صيغة أمر ، محمولة عند الجمهور على الاستحباب . وأجراها بعضهم على ظاهرها ^(٢) ، فأوجب ذلك

(١) قوله « وهو وزن خمسة دراهم ، أقول : جزم به الخطابي ، واختاره الأزهري ، ونقله عياض عن أكثر العلماء . ويؤيده أن في رواية الليثي من طريق سعيد بن بشر عن قتادة « وزن نواة من ذهب قومت خمسة دراهم ، وقيل وزنها من الذهب خمسة دراهم حكاه ابن قتيبة وجزم به ابن فارس ، وجعله البيضاوي الظاهر ، واستبعد لأنه يستلزم أن يكون ثلاثة مثاقيل ونصفا ، وذكر بعض المالكية أن النواة عند أهل المدينة ربع دينار ، ويؤيد هذا ما وقع عند الطبراني في الأوسط آخر حديث قال أنس « حررناه ربع دينار ، حزرناه ربع دينار ،

(٢) قوله « وأجراها بعضهم على ظاهرها ، أقول : قال بعض الشافعية : هي واجبة للأمر بها وهي رواية في مذهب المالكية ، قالوا : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم

وقوله «ولو بشاة» يفيد معنى التقليل . وليست «لو» هذه هي التي تقتضى امتناع
"شيء لوجود غيره" . وقال بعضهم : هي التي تقتضى معنى التثنية

كتاب الطلاق^(١)

٣١٢ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أنه

أمر بها عبد الرحمن بن عوف . ولأن الإجابة إليها واجبة وكانت واجبة . وأجيب بأنه
طعام لسرور حادث فأشبهه سائر الأطعمة ، والأمر محمول على الاستحباب بدليل
ما ذكرناه ، ولا يكونه أمره بشاة وهي غير واجبة انقافاً ، وجزم أهل الظاهر بأن
الولية واجبة . وجزم سليم الرازى بأنه ظاهر لفظ الأم للشافعى ، ونقله الشيخ أبو
إسحق فى المذهب

فائدة : اختلف السلف فى وقت الولية هل هى عند العقد أو عقبه ، أو عند
الدخول أو عقبه ، أو موسع من ابتداء العقد إلى انتهاء الدخول ، على أقوال . قال
ابن وهب : اختلفوا فى ذلك فحكى عياض أن الأصح عند المالكية استحبابه بعد
الدخول ، وعن جماعة منهم أنه عند العقد ، وعن ابن حبيب عند العقد وبعد الدخول
قال السبكي : أما المنقول من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فانه بعد الدخول ،
وكأنه يشير إلى قصة زينب بنت جحش ، وقد ترجم عليه البيهقي فى وقت الولية ،
وحديث أنس صريح فى هذا فانه قال : أصبح صلى الله عليه وآله وسلم عروساً بيت
فدعا القوم . واستحب قوم أنها تكون عند البناء ويقع الدخول عقيها ، وعليه عمل
الناس . وصرح الماوردى من الشافعية عند الدخول ، وأما حديث عبد الرحمن فقد كان
دخل ومضى الوقت فوليته التى أمره صلى الله عليه وآله وسلم بها إنما هو تدارك لما فات
(١) (كتاب الطلاق) أقول : هو لغة حل الوثاق . مشتق من الإطلاق وهو
الإرسال والتترك ، وفى الشرع حل عقدة التزويج فقط ، وهو موافق لبعض أفراد
مدلوله اللغوى . قال إمام الحرمين : هو لفظ جاهلى ورد الشرع بتقريره

طَلَّقَ امْرَأَتَهُ وَهِيَ حَائِضٌ . فَذَكَرَ ذَلِكَ عُمَرُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَتَغَيَّظَ مِنْهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ . ثُمَّ قَالَ : لِيُرَاجِعَهَا ، ثُمَّ يُنْسِكُهَا حَتَّى تَطْهَرَ ، ثُمَّ تَحِيضَ . فَتَطْهَرَ . فَإِنْ بَدَأَ لَهُ أَنْ يُطَاقَهَا ^(١) فَلْيُطَلِّقْهَا قَبْلَ أَنْ يَمْسَهَا . فَتِلْكَ الْعِدَّةُ ^(٢) ، كَمَا أَمَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ،

وفي لفظ « حتى تحيض حيضةً مُستقبلةً » ، سِوَى حَيْضَتِهَا الَّتِي طَلَّقَهَا بِهَا .
وفي لفظ « حُسِبَتْ مِنْ طَلَاقِهَا » ، وَرَاجِعَهَا عَبْدُ اللَّهِ كَمَا أَمَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ ،

الطَّلَاقُ فِي الْحَيْضِ مُحْرَمٌ لِلْحَدِيثِ . وَذَكَرَ عُمَرُ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ لَعَلَّهُ يَعْرِفُهُ الْحَكَمَ . وَ « تَغَيَّظَ النَّبِيُّ ﷺ » ، إِمَّا لِأَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي يَقْتَضِي الْمَنْعَ كَانَ ظَاهِرًا ^(٣) . وَكَانَ يَقْتَضِي الْحَالَ الثَّبْتَ فِي الْأَمْرِ ، أَوْ لِأَنَّهُ كَانَ يَقْتَضِي الْأَمْرَ الْمَشَاوِرَةَ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي مِثْلِ ذَلِكَ إِذَا عَزَمَ عَلَيْهِ

(١) قَالَ « فَإِنْ بَدَأَ لَهُ أَنْ يُطَلِّقَهَا » ، أَقُولُ : فِي بَعْضِ الْفَافِظَةِ « فَإِنْ شَاءَ أَمْسَكَ وَإِنْ شَاءَ طَلَّقَ » ، فَاسْتَدِلَّ بِهِ عَلَى أَنَّهُ لَا إِثْمَ فِي الطَّلَاقِ بِغَيْرِ سَبَبٍ ، وَأَنْ حَدِيثَ السَّنَنِ « أَبْغَضَ الْحَلَالُ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقَ » ، لِيَبَانَ كِرَاهَتُهُ تَزْيِهَا أَتَمَّى . قُلْتُ : وَفِيهِ تَأْمَلُ ، لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنَّ السَّبَبَ الَّذِي لِأَجْلِهِ أَوْقَعَ ابْنَ عُمَرَ الطَّلَاقَ مُسْتَمَرٌّ

(٢) قَالَ « فَتِلْكَ الْعِدَّةُ » ، أَقُولُ : فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ لِلنَّوَوِيِّ : فِيهِ دَلِيلٌ لِمَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ وَمَالِكٍ أَنَّ الْأَقْرَاءَ فِي الْعِدَّةِ هِيَ الْإِطْهَارُ ، لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ قَالَ « لِيُطَلِّقَهَا فِي الطَّهْرِ إِنْ شَاءَ فَتِلْكَ الْعِدَّةُ الَّتِي أَمَرَ اللَّهُ أَنْ تَطْلُقَ لَهَا النِّسَاءُ » ، أَيْ فِيهَا . وَمَعْلُومٌ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَأْمُرْ بِطَلَاقِهَا فِي الْحَيْضِ بَلْ حَرَّمَهُ . انْتَهَى

(٣) قَوْلُهُ « كَانَ ظَاهِرًا » ، أَقُولُ : بِأَنَّ كَانَ قَدْ سَبَقَ النَّهْيُ عَنْهُ ، وَإِلَّا لَمْ يَقَعْ التَّغَيُّظُ مِنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلَهُ وَسَلَّمَ عَلَى أَمْرٍ لَمْ يَسْبِقِ النَّهْيُ عَنْهُ . فَإِنْ قُلْتُ سَوَّالَ عُمَرَ عَنْهُ

وقوله عليه السلام : ليراجعها ، صيغة أمر ، بحمولة عند الشافعي على الاستحباب^(١) .
وعند مالك على الوجوب^(٢) ، ويجبر الزوج على الرجعة إذا طلق في الحيض عنده .
واللفظ يقتضي امتداد المنع للطلاق إلى أن تطهر من الحيضة الثانية . لأن صيغة ، حتى ،
للتأني . وقد عمل توقف الأمر إلى الطهر من الحيضة الثانية بأنه لو طلق في الطهر من
الحيضة الأولى^(٣) لكانت الرجعة لأجل الطلاق . وليس ذلك موضوعها ، إنما
هي موضوعة للاستباحة ، فإذا أمسك عن الطلاق في هذا الطهر^(٤) استمرت

يشعر بأنه لم يكن قد علم النهي ، قلت : أجيب بأنه يحتمل أنه قد عرف النهي ولم يعرف
ماذا يصنع من يقع منه ذلك ، قال ابن العربي : سؤال عمر يحتمل أن يكون لأنهم لم يروا
قبلها مثلها ، فسأل ليعلم ويحتمل أن يكون لما رأى في القرآن قوله تعالى ﴿ فطلقوهن ﴾
وقوله تعالى ﴿ يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء ﴾ أراد أن يعلم أن هذا قرء أم لا . ثم
ذكر الاحتمال الذي ذكرنا

(١) قوله : على الاستحباب ، أقول : وبه قال الأوزاعي وأبو حنيفة وسائر
الكوفيين وأحمد وفقهاء المحدثين ، إلا أنه صحح صاحب الهداية من الحنفية أنها واجبة
(٢) قوله : على الوجوب ، أقول : وهو رواية عن أحمد ، احتج الأولون بأن
ابتداء النكاح لا يجب فاستدامته كذلك ، وصحح . وحجة الآخرين ورود الأمر بها ،
ولأن الطلاق كان محرماً في الحيض حتى طهرت . واتفقوا على أنها إذا انقضت عدتها
فلا رجعة ، وأنه إذا طلقها في طهر قدمسها فيه فلا يؤمر بمراجعتها قاله ابن بطال .
وتعقب بأن الخلاف ثابت ، واتفقوا على أنه لو طلق قبل الدخول وهي حائض أنه
لا يؤمر بمراجعتها إلا ما نقل شاذاً أنه يجب

(٣) قوله : بأنه لو طلق في الطهر من الحيضة الأولى ، أقول : وهو طهرها من
الحيضة التي طلقها فيه لكانت الرجعة أي الأمر بها لأجل تطلق فيها ، وليس ذلك أي
إيقاع الطلاق موضوع الرجعة أي المراد منها ، بل إنما الرجعة موضوعها والمراد من
شرعيتها استباحة الوطء ، ولذا لم يؤذن له أن يطلق فيها

(٤) قوله : فإذا أمسك عن الطلاق في هذا الطهر ، أقول : أي الأول الذي

الإباحة فيه . وربما كان دوام مسدة الاستباحة مع المعاشرة سبباً للوطء ، فيمتنع الطلاق في ذلك الطهر ، لأجل الوطء فيه وفي الحيض الذي يليه ، فقد يكون سبباً لدوام العشرة وعدم الطلاق .

يعقب حيضتها التي طلقت فيها كما أمره الشارع بالإمساك في هذا الطهر استمرت ، الإباحة فيه أى إباحة الوطء ونحوه ، فقد يقع فيه الوطء فيكون سبباً لامتناع الطلاق فيه لأنه طهر قد وطئ فيه كما يمتنع في الحيض الذي يليه ، وربما تسبب عن هذا دوام العشرة واستمرار الزوجية وعدم إيقاع الطلاق الذي هو أبيض الحلال إلى الله تعالى . واعلم أن في شرح مسلم للنووي أربعة أجوبة عن هذا الذي ذكره الشارع ، فانه قال : فان قيل أمر ابن عمر بتأخير الطلاق إلى طهر بعد الطهر الذي يلي هذا الحيض فما فائدة هذا التأخير ؟ فالجواب من أربعة أوجه : أحدها لئلا تصير الرجعة لغير عن الطلاق فوجب أن يمسكها زمانا كان يحل فيه الطلاق ، وإنما أمسكها لنظر فائدة الرجعة . وهذا جواب أصحابنا . قلت : وهذا الذي بسطه الشارع المحقق . والثاني أنه عقوبة له وتوبة من مصيبة باستدراك جنائته . والثالث أن الطهر الأول مع الحيض الذي يليه وهو الذي طلق فيه كفر واحد ، فلو طلقها في أول طهر كان كفر طلق في الحيض . والرابع أنه نهى عن طلاقها في الطهر ليطول مقامه معها فلا له يجامعها فيذهب بما في نفسه من سبب طلاقها انتهى . قلت : وهذا الرابع قد أدخله الشارع في الوجه الأول ، واليه أشار الشافعي في أثناء كلام . واعلم أنه اختلف في جواز طلاقها في الطهر الذي يلي الحيضة التي وقع فيها الطلاق والرجعة ، وفيه للشافعية وجهان : أحدهما المنع وبه قطع المتولي وهو الذي اقتضاه ظاهر الزيادة التي في الحديث . وكلام المالكية يقتضي أن التأخير مستحب ، وقال ابن تيمية في المحرر : لا يطلقها في الطهر المنعقب له فإنه بدعة ، وعنه . أى عن أحمد . جواز ذلك ، وفي كتب الحنفية عن أبي حنيفة الجواز وعن أبي يوسف ومحمد المنع ، ووجه الجواز أن المنع إنما كان لأجل الحيض وقد زال فجاز طلاقها في هذا الطهر كما جاز في الطهر الذي بعده ، وكما يجوز طلاقها في الطهر إن لم يتقدم طلاق في الحيض ، والراجح التحريم فإنه قد نهى عن طلاقها في

ومن الناس من سأل امتناع الطلاق في الحيض بتطويل العدة ، فإن تلك الحيضة لا تحسب من العدة ، فيطول زمان التربص ^(١) . ومنهم من لم يعمل بذلك . ورأى الحكم مطلقاً بوجود الحيض وصورته ^(٢) . وينبغي على هذا ما إذا قلنا إن الحامل تحيض ^(٣) .

طهر جامعها فيه ، ولأنه لو جاز ذلك لما طول عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم المدة ولاذن في هذا الطهر

(١) قوله : زمن التربص ، أقول : أى تربص ثلاثة قروء ، وذلك أن تلك الحيضة لا تحسب من قرونها ولا الطهر بعدها فيطول زمن تربصها

(٢) قوله : بوجود الحيض ، أقول : أى إذا وجد الحيض امتنع الطلاق معه ، إلا أنه لا يخفى أن هذا لم يلم بشئ مما هو بصدده من وجه حكمة تأخير الطلاق من الطهر الأول إلى الثاني

(٣) قوله : إذا قلنا إن الحامل تحيض ، أقول . هذه مسألة خلاف بين العلماء ، وأطال ابن القيم الكلام في ذلك في الهدى النبوى ، قال النووى : ولو كانت الحائض حاملاً فالصحيح عندنا - وهو نص الشافعى - أنه لا يحرم طلاقها لأن تحريم الطلاق في الحيض إنما كان لتطويل العدة لأنها لا تحسب قروءاً ، وأما الحامل الحائض فعندنا بوضع الحمل فلا يحصل في حقها تطويل

فائدة : قال النووى في شرح مسلم : قال أصحابنا الطلاق أربعة أقسام : حرام ، ومكروه ، وواجب ، ومندوب . ولا يكون مباحاً مستوى الطرفين . فأما الواجب في صورتين وهما في الحكيم إذا بعثها القاضى عند الشقاق بين الزوجين ورأيا المصلحة في الطلاق وجب الطلاق ، وفي المولى إذا مرت عليه أربعة أشهر فطالبت المرأة بحقها وامتنع من الفينة والطلاق فالأصح عندنا أنه يجب على القاضى أن يطلق عليه تطليقة رجعية . وأما المكروه فإن يكون الحال بينهما مستقيماً فيطلقها بلا سبب ، وعليه يحمل حديث أبغض الحلال إلى الله الطلاق . وأما الحرام فهى ثلاث صور : إحداها في الحيض بلا عوض منها ولا سؤال لها ، والثانى في طهر جامعها فيه ، والثالث إن كان عنده زوجات يقسم لهن فظلم إحداهن فيحرم طلاقها قبل أن يوفيهما قسمها . وأما المندوب

تطلقها في الحيض الواقع في الحمل . فمن علل بتطويل العدة لم يحرم ، لأن العدة هنا موضع الحمل . ومن أدار الحكم على صورة الحيض منع

وقد يؤخذ من الحديث ترجيح المنع في هذه الصورة من جهة أن النبي ﷺ ألزم المراجعة من غير استئصال ، ولا سؤال عن حال المرأة : هل هي حامل ، أو حائض ؟ وترك الاستئصال في مثل هذا ينزل منزلة عموم المقال ^(١) عند جمع من أرباب الأصول ، إلا أنه قد يضعف هنا هذا المأخذ ، لاحتمال أن يكون ترك الاستئصال لشدة الحيض في الحمل ^(٢)

وينبني أيضاً على هذين المأخذين ما إذا سألت المرأة الطلاق في الحيض هل يحرم طلاقها فيه ؟ فمن مال إلى التعليل بطول المدة لما فيه من الإضرار بالمرأة لم يقتض ذلك التحريم ، لأنها رضيت بذلك الضرر . ومن أدار الحكم على صورة الحيض منع . والعمل بظاهر الحديث في ذلك أولى ^(٣) . وقد يقال في هذا ما قيل في الأول من ترك الاستئصال . وقد يجاب عنه فيهما ^(٤) بأنه مبني على الأصل ، فإن الأصل عدم سؤال الطلاق ، وعدم الحمل

هو أن لا تكون المرأة عفيفة أو مخافاً أو أحدهما أن يقيما حدود الله أو نحو ذلك ، قال : وإنما جمع الطلاق الثلاث دفعة واحدة فليس بجرام ولا مكروه ، لكن الأولى تنفريقها ، وبه قال أحمد وأبو ثور . وقال مالك والأوزاعي والليث وأبو حنيفة : جميعاً طلاق بدعة . قلت : والقول الآخر هو الراجح

(١) قوله « ينزل منزلة عموم المقال ، أقول : تقدمت هذه القاعدة مراراً

(٢) قوله « لشدة الحيض في الحمل ، أقول : وهذا ينبني على قاعدة أصولية فيها

خلاف وهي هل يشمل العام النادر أو لا ، وقد جعل الشارح عدم الاستئصال كعموم المقال ، وقد تقدم البحث في شمول العام النادر أو لا

(٣) قوله « والعمل بظاهر الحديث في ذلك ، أقول : وظاهره أنه يحرم في

الحيض مطلقاً سألت أو لا ، وهذا التعليل بالتطويل ليس بمخصوص عليه

(٤) قوله « وقد يجاب عنه فيهما ، أقول : أي عن ظاهر الحديث ، فإنه مبني على

ويتعلق بالحديث مسألة أصولية ، وهي أن الأمر بالأمر بالشئ ، هل هو أمر بذلك الشئ أم لا ؟ (١) فإن النبي ﷺ قال لعمر في بعض طرق هذا الحديث « مره » .

أن الأصل عدم سؤال الطلاق من المرأة وعدم الحمل . فلا يشمل هاتين الصورتين فلا يكون ظاهراً في شموله لهما

(١) قوله « هل الأمر بالأمر بالشئ أمر بذلك الشئ أم لا ، ؟ أقول : قال ابن الحاجب : الأمر بالأمر بالشئ ليس أمراً بذلك الشئ ، لتألو كان لكان مر عبدك بكذا تعدياً ، ولكان يناقض قولك للعبد لا تفعل ، قالوا فهم ذلك من أمر الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ومن قول الملك لوزيره قل لفلان افعل ، قلنا : للعلم بأنه مبالغ انتهى . قال في فتح الباري - بعد نقل كلام ابن الحاجب - قلت : فالحاصل أن المنقح إنما هو حيث مجرد الأمر ، فأما إذا وجدت قرينة تدل على أن الأمر الأول أمر بالمأمور الأول أن يبلغ المأمور الثاني فلا ، وينبغي أن ينزل كلام الفريقين على هذا التفصيل فيرتفع الخلاف . ومنهم من فرق بين الأمرين فقال : إن كان الأمر الأول بحيث يسوغ له الحكم على المأمور الثاني فهو أمر له وإلا فلا ، وهو قول مستفاد من الدليل الذي استدلل به ابن الحاجب على المنقح ، لأنه لا يكون متعدياً إلا إذا أمر من لا حكم له عليه لتلا يصير متصرفاً في ملك غيره بغير إذنه ، والشارع حاكم على الأمر والمأمور فوجد فيه سلطان التكليف على الفريقين ، ومنه قوله تعالى ﴿ وأمر أهلك بالصلاة ﴾ فان كل أحد يفهم منه أمر الله تعالى لأهل بيته بالصلاة ، ومثله حديث الباب ، فان عمر إنما استفتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليمثل ما يأمره به ويلزم ابنه به . فمن مثل بهذا الحديث لهذه المسألة فهو غلط ، فان القرينة واضحة في أن عمر في هذه الكاتبة كان مأموراً بالتبليغ ، ولهذا وقع في رواية أيوب عن نافع « تأمره أن يراجعها ، وفي رواية أنس بن سيرين ويونس بن جبير وطاوس عن ابن عمر وفي رواية الزهري عن سالم « ليراجعها ، وهي في رواية أبي الزبير عن ابن عمر ، وفي رواية « فراجعها عبد الله كما أمره رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي رواية النبي عن نافع عن ابن عمر « أن النبي صلى الله عليه وآله أمرني بهذا ، وقد اقتضى

فأمره بأمره ، وعلى كل حال : فلا ينبغي أن يتردد في اقتضاء ذلك الطلب ^(١) . وإنما

كلام سليم الرازي في «التقريب» أنه يجب على الثاني الفعل جزمًا ، وإنما الخلاف في تسميته أمراً ، فرجع الخلاف عنده لفظياً . وقال الفخر الرازي في الحصول : الحق أن الله إذا قال لزيد أوجب على عمرو كذا وقال لعمرو كلما أوجب عليك زيد فهو واجب عليك ، كان الأمر بالأمر بالشئ أمراً بذلك الشئ . قلت : وهذا بين في أخذ التفرقة بين الأمر الصادر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ومن غيره ، فهما أمر الرسول عليه السلام أحداً أن يأمر غيره به وجب ، لأن الله تعالى أوجب طاعته ، وهو صلى الله عليه وآله وسلم أوجب طاعة أميره كما ثبت في الصحيح ، من أطاعني فقد أطاع الله تعالى ، ومن أطاع أميرى فقد أطاعنى ، وأما غيره من بعده فلا ، ومنه يظهر صورة التمديد التي ذكرها ابن الحاجب

(١) قوله « فلا ينبغي أن يتردد في اقتضاء ذلك الطلب » أقول : قال أيضاً ابن حجر : قلت وهو حسن ، فإن أصل المسألة التي ابتنى عليها الخلاف حديث « مروا أولادكم بالصلاة لسبع » ، فإن الأولاد ليسوا بمكلفين فلا يتجه عليهم الوجوب ، وإنما الطلب متوجه على أوليائهم أن يعلموهم ذلك ، فهو مطلوب من الأولاد بهذه الطريقة ، وليس مساوياً للأمر الأول . وهذا إنما عرض من أمر خارج وهو امتناع توجه الأمر إلى غير المكلف ، وهو بخلاف الفصة التي في حديث الباب . والحاصل أن الخطاب إذا توجه لمكلف أن يأمر مكلفاً آخر بفعل شئ كان المكلف الأول مبدئاً محضاً والثاني مأموراً من قبل الشارع ، وهذا كقوله لمالك بن الحويرث وأصحابه « مروهم بصلاة كذا في وقت كذا » ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لرسول ابنته « مروها فلنصبر ولنحتسب » ونظائره كثيرة ، فإذا أمر الأول الثاني بذلك ولم يتصله كان عاصياً ، وإن توجه الخطاب من الشارع للمكلف أن يأمر غير مكلف أو توجه الخطاب من غير الشارع بأمر من له عليه الأمر أن يأمر من لا أمر للأول عليه لم يكن الأمر بالأمر بالشئ أمراً بالشئ ، فالصورة الأولى هي التي ينشأ عنها الخلاف ، وهي أمر أولياء الصبيان أن يأمرُوا الصبيان ، والصورة الثانية وهي التي يتصور فيها أن

ينبغي أن ينظر في أن لوازم صيغة الأمر هل هي لوازم لصيغة الأمر بالأمر ، بمعنى

يكون الأمر فيها متعدياً بأمره للأول أن يأمر الثاني ، فهذا فصل الخطاب في هذه المسألة واثمة المستعان انتهى . فإذا قال صلى الله عليه وآله وسلم : «مره فليراجعها» ، فهنا أمران : الأول مره ومر أمر لمن شافهه صلى الله عليه وآله وسلم وهو عمر ، والثاني أمر لابنه الغائب عن المقام ، فقولهم الأمر بالأمر بالشئ ليس أمراً بذلك الشئ ، أى ليس أمراً للشافه ، وهو معلوم أن عمر غير مأمور بالمراجعة بل مأمور بالإبلاغ إلى المأمور بالأمر الثاني ، ولا يصح أن يقال ابن عمر غير مأمور بالمراجعة فإن هذا باطل قطعاً ، وإلا لزم أن الشارع أمر بفعل لا مأمور به ، وهذا لغو يسان عنه كلام العقلاء فضلاً عن الأنبياء . ومثله «مرهم بالصلاة» ، فإن فيه أمرين : الأول للشافهين ، والثاني للصبيان ، أى مروا الصبيان أى بلغوهم أمر الشارع لهم بالصلاة ، أى قولوا لهم صلوا وجوباً إن بلغتم سن التكليف ، فهو أمر مشروط بما علم من قواعد الشريعة مثل قوله تعالى ﴿ وقل على الناس ﴾ الخ فإنه أمر مستفاد من على مشروط بالاستطاعة ، ويحتمل أن المراد قولوا لهم صلوا وأن الأمر للنسب وهو الأظهر ، وقرينة حملة عليه ما علم من قواعد الشريعة أنه لا إيجاب على غير مكلف ، وأما النسب فالدليل قائم على ثبوته فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لما استفق عن صبي أنه حج ؟ قال : نعم . ومعلوم أنه ندب فيكتب له ثوابه ، إذ المرفوع عن غير المكلف فلم العقاب لا قلم الثواب ، وكذلك قوله تعالى ﴿ وأمر أهلك بالصلاة ﴾ فيه أمران : أمره صلى الله عليه وآله وسلم بإبلاغ أهله فإنهم مأمورون بالصلاة ، أى بلغهم وجوبها بلفظ الأمر بأن يقول لهم صلوا ، فالرسول مأمور بإبلاغ أهله أمر الله لهم بالصلاة فهم مأمورون بأمر الله تعالى بواسطة الرسول ، ولذا يقال : أمر الله بكذا ونهى عن كذا ، وإنما تأتى أو أمره على لسان رسله ، فكل أمر عن الله تعالى لعباده فهو من هذه المسألة ، لأنه من أمر الرسول بالأمر للعباد بالشئ ، والعباد مأمورون به قطعاً لثبوته كتاباً ونسبة وضرورة ، ومثله ﴿ قل لعبادى يقولوا التى هى أحسن ﴾ أى ندبهم بأنهم مأمورون بأن يقولوا التى هى أحسن ، وإذا عرفت هذا التحقيق الذى فتح الله

أيهما : هل يستويان في الدلالة على الطلب من وجه واحد ، أم لا ؟

تعالى به ولم يسبق اليه لكان الأصح في ترجمة مسألة ابن الحاجب أن يقال : الأمر بالامر بالشيء أمران : أمر بالمشافهة وأمر بإبلاغ ، وإذا تقرر هذا علمت ما في قول الحافظ ابن حجر من أبحاث : الأول قوله إذا وجدت قرينة على التبليغ وإلا فلا ، أى وإلا فليس أمراً للثاني ، ومع وجودها هو أمر له فإن هذه القرينة لا تفارق هذه الصيغة وهذا التركيب قطعاً ، بل ليس وضعها إلا لذلك إذ لو فرض أنه لم يرد الأمر بالإبلاغ لكان كلامه لغواً إذ ليس من كلام العقلاء ، إذ لا يعقل من قوله مر زيدا بكذا إلا الأمر بإبلاغ زيد ما قاله الأمر . الثاني في قول القائل الذي نقله الحافظ إن كان الأمر الأول يسوغ له الحكم الخ فإنه مبنى على أنه أريد من الأمر في المسألة الأصولية أمر الإيجاب ، ولا دليل على هذا ، بل النزاع في مسمى الأمر سواء كان إيجاباً أو تدبياً أو التماساً أو غير ذلك ، وإن كان ابن الحاجب مثل بما هو للإيجاب فإنما هو مثال ، ألا تراهم هنا اختلفوا في وجوب الرجعة بعد الأمر بها . الثالث قول الرازي : والحق أن الله تعالى إذا قال لزيد الخ فيه أمران : الأول أنه مبنى على النزاع فيما إذا كان الأمر للإيجاب وعرفت أنه أعم من ذلك ، الثاني أن البحث لغوى محض فلا يحتاج إلى قوله إن الله إذا قال الخ ، ألا تراهم اتفقوا على أن محل النزاع قول الملك لوزيره كما مثل به ابن الحاجب وغيره ، وأما قول الحافظ : فهما أمر الرسول الخ فإنه تقرير منه لكلام الرازي . الرابع قول ابن الحاجب : لنالو قال مر عبدك لكان تعدياً ، وعلل العضد التعدي بأنه أمر لعبد الغير ، قال السعد من غير إمارة من السيد ، قلت يقال عليه : حيث المبلغ للعبد سيده فتبليغه له إذن فلا تعدي ، على أن لك أن تقول إنه أمر التماس فلا تعدي فيه إذا لا تعدي إلا في الإيجاب ، وقول ابن الحاجب ولما كان يذاقض قولك للعبد لا تفعل ، يقال : نعم يناقضه ، فإنه لو قال صلى الله عليه وآله وسلم للصبيان لا تصلوا لكان مناقضاً لقوله لمن شافههم مروهم بالصلاة . الخامس قول الحافظ فإن الأولاد ليسوا مكلفين فلا يتجه عليهم الخطاب ، وقد تقدم أن الأظهر أنه أمر ندب متوجه اليهم . السادس قول الحافظ : وإنما الطلب متوجه على الأولياء .

وفي قوله ، قل أن يمسها ، دليل على امتناع الطلاق في الطهر الذي مسها فيه ، فإنه شرط في الإذن عدم المسس لها ، والعائق بالشرط معدوم عند عدمه . وهذا هو السبب الثاني (٢) لكون الطلاق بدعياً . وهو الطلاق في طهر كمسها فيه . وهو ما لا يخوف النكاح . فإن المسيس سبب الحل وحدث الولد . وذلك سبب للندامة على الطلاق

وقوله ، فحسبت من طلاقها ، هو مذهب الجمهور ————— ور من الأمة (٣) .

أن يعلم ونم خروج عن البحث بالسكينة ، إذ التسليم لا دخل له هنا ولا دليل عليه من الأمر في هذا الحديث ، ولو أراد الشارع هذا لقال علومه ولم يقل مروم ، على أن التسليم يعرف من قواعده الشرعية وجوبه ، وليس خاصاً بالصبيان تعلماً ولا بالأولياء تدليلاً ، بل كل من يؤكدهم البرهانة من صبي ومكلف يجب تعليمه على الأمة فرض كتابته أو عين ، كغيره .

(١) قوله ، وهذا هو السبب الثاني ، أقول : الأول هو طلاقها في حيضها ، وأما كونه سبباً لخوف النكاح فهو تعليل مستبعد لا دليل عليه .

(٢) قوله ، إن مذهب الجمهور من الأمة ، أقول : أي وقوع الطلاق البدعي ، ولم يذكر الشارع قائلًا بخلافه . وفي شرح مسلم للنووي : وشذ بعض الظاهرية فقالوا لا يقع : لأنه غير مأثور فيه فأشبهه طلاقه الأجنبية ، والصواب الأول ، وبه قال العلماء كافة . ولما لم يصرح صلى الله عليه وآله وسلم بمراجعتها فلم يقع لم يكن رجعة ، فإن قيل : المراد بالرجعة اللغوية وهي الرد إلى حالها الأول لا أنه يحسب عليها طلاقاً ، قلنا : هذا غلط أرجهين : الأول حمل اللفظ على الحقيقة الشرعية مقدم على الحقيقة التاريخية كما تقرر في أصول الفقه ، والثاني أن ابن عمر صرح في روايات مسلم وغيره بأنه حسبها عليه انتهى . وأقول : هذه المسألة فيها نزاع طويل بين الأئمة ، قال ابن حزم : إن الخلاف في وقوع الطلاق المحرم لم يزل ثابتاً بين السلف والخلف وقد وهم من ادعى الاجماع في وقوعه أو قال بمبلغ عمه وقد خفي عليه من الخلاف ما اطلع عليه غيره والخلاف في عدمه معلوم والشبوت عن المتقدمين والمتأخرين ، وقد قال المانعون

أعنى وقوع الطلاق

من وقوعه : إنه لا يزول النكاح المتيقن إلا بيقين مثله من كتاب أو سنة أو إجماع متيقن ، ولا ريب أن هذا إطلاق لم يشرعه الله تعالى البتة ولا أذن نفسه ، فليس من شرعه . فكيف يقال بنفوذه وصحته ، وإنما يقع من الطلاق ما منكه الله تعالى العبد ، وإذا لا يقع في الرابعة لأنه تعالى لم يملكه إياها ، ومعلوم أنه لم يملكه المحرم من الطلاق فلا يقع . قالوا ولو وكل وكلا أن يطلق عنه طلاقاً جائزاً فطلق طلاقاً محرماً لم يقع لأنه غير مأذون فيه ، فكيف يكون إذن المخلوق معتبراً في حجة إيقاع الطلاق دون إذن للخالق ؟ ومن المعلوم أن المكلف إنما يتصرف بالإذن ، فما لم يأذن الله ورسوله فيه لم يكن محلاً للتصرف البتة . وأيضاً فالشارع قد حجر على المكلف أن يطلق في الحيض أو في طهر وطى فيه ، فلو صح طلاقه لم يكن لحجر الشارع له معنى ، وكان حجر القاضي على منع التصرف أقوى من حجر الشارع حيث يبطل التصرف بحجره . وأيضاً فالنهي يقتضى فساد المنهى عنه ، فلو صححنا طلاقه لمكان لا فرق بين المنهى عنه والمأذون فيه من جهة الصحة والفساد . وأيضاً فإن الشارع إنما نهى عنه وحرمه لأنه يبيغضه ولا يحب وقوعه ، بل وقوعه مكروه إليه ، فحرمه لئلا يقع ما يبيغضه ويكرهه ، وفي تصحيحه ضد هذا المقصود . وأيضاً فطلاق لم يشرعه الله تعالى ولا أذن فيه مردود كطلاق الأجنبية ، ولا يقال إن الأجنبية ليست محلاً للطلاق بخلاف هذه فانما زوجة ، فإن هذه الزوجة لم يجعلها الله تعالى محلاً للطلاق المحرم ولا مملكه الشارع الزوج ولا أذن له . وأيضاً فإن تعالى خير العبد بين إمساك بمعروف أو تسريح بإحسان والتسريح المحرم أمر ثالث لا عبرة به . وأيضاً فقد أخرج أبو داود بسند صحيح عن أبي الزبير ، أنه سمع عبد الرحمن بن أيمن مولى عمرة يسأل ابن عمر قال أبو الزبير وأنا أسمع : كيف ترى في رجل طلق امرأته حائضاً ؟ فقال : طلق ابن عمر امرأته حائضاً على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فسأل عمر عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : إن عبد الله بن عمر طلق امرأته وهي حائض ، قال عبد الله فردها على ولم يرها شيئاً ، وأما قول أبي داود : الأحاديث كلها على خلافه ، فهذا قول

في الحيض والاعتداد به

أبى داود من تلقاء نفسه ، ولم نجد حديثاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يخالف هذه الرواية ، فانه ما أتى عنه صلى الله عليه وآله وسلم حديث واحد أنه حسب عليه تلك التطليقة وأمره أن يعتد بها . وأما قوله في حديث الباب « فحسبت تلك التطليقة ، ففعل مبنى لما لم يسمى فاعله ، فإذا اسمى فاعله ظهر وتبين من هو ، هل في حسابانه حجة أو لا ؟ وليس في حسابان الفاعل المجهول دليل البتة . وأما الاستدلال القائل بالوقوع بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فليراجعها ، فالرجعة قد وقعت في كلام الله ورسوله على معان^(١) أحدها ابتداء النكاح لمن قد سبق بها له زوجة كقوله تعالى ﴿ فان طلقها فلا جناح عليهما أن يتراجعا إن ظنا أن يقيما حدود الله ﴾ ولا خلاف في أن المطلق هنا هو الزوج الثاني ، وأن التراجع بينها وبين الزوج الأول ، وذلك نكاح مبتدأ . وثانيها الرد الحسى إلى الحالة التي كانت عليها أولاً كقوله صلى الله عليه وآله وسلم لآلئ الثعنان بن بشير وقد نحل ولده غلاماً خصه به وأراد إشهاد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله وسلم « أرجعه ، أى رده إلى ملكك كما كان ، فهكذا قوله لابن عمر « فليراجعها ، أى يردها إلى حالة الاجتماع التي كانا عليها قبل الطلاق . وبالمجمل دعوى أن الرجعة تستلزم وقوع الطلاق إنما هو اصطلاح في لسان الفقهاء لا يفسر به الحديث . والمسألة مبسوسة في محلها وقد بسطناها في رسالة « جواب سؤال ، وإنما أشرنا لإجمال الشارح المحقق فيها غاية الإجمال ، وتظهر العصبية في هذه المسألة ظهوراً بئناً ، فإنه ذكر النووى أنه حكى عدم الوقوع الخطأ عن الخوارج والروافض ، قال ابن عبد البر : لا يخالفه إلا أهل البدع والضلال . قال : وروى مثله عن بعض التابعين وهو شذوذ . وحكاه ابن العربي وغيره عن ابن علية الذي قال الشافعى في حقه جلس في باب الضوال يضل الناس ، وكان بمصر وله مسائل ينفرد بها . والحق أن هذه من مسائل الخلاف ، والعمدة الدليل ، ولا تبديع لمن اتبعه وإن أخطأ

(١) قلت : لا تسمى الرجعة رجعة الابد طلاق وهذا هو ما أفاده حديث ابن عمر

٣١٣ - الحديث الثاني ^(١) : عن فاطمة بنت قيس ^(٢) ، أن أبا عمرو بن حفص طلقها البتة ^(٣) ، وهو غائب - وفي رواية : طلقها ثلاثاً - فأرسل إليها وكيله بشعير ، فسخطته . فقال : والله ما لك علينا من شيء . فجاءت رسول الله ﷺ ، فذكرت ذلك له ، فقال : أين لك عليه نفقة - وفي لفظ : ولا سكنى - فأمرها أن تعتد في بيت أم شريك ، ثم قال : تلك امرأة يغشاها أصحابي ، اعتدي عند ابن أم مكتوم ، فإنه رجل أعمى ، تضعين

ولا تضليل ، لما تقرر أن كل مجتهد مصيب ، والحاكم بين المتنازعين هو الدليل . وما ذكره انفريقان محتمل وإن كانت أدلة القائل بعدم الوقوع أقوى وأقل احتمالاً ، لكن إن ثبت ما أخرجه الدارقطني من طريق يزيد بن هارون عن أبي ذئب وابن إسحق جميعاً عن نافع عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : هي واحدة ، ففيه فصل النزاع وبه الإقناع ، وقول الحافظ ابن حجر بعد سياقه : هو نص في وضع الخلاف فيجب المصير إليه ، دال على أنه لا قدح فيه

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث كتاب الطلاق

(٢) قال : عن فاطمة بنت قيس ، أقول : حديث فاطمة بهذا السياق من أفراد مسلم ، ولم يذكر البخاري منه إلا قصة انتقالها ، قال الحافظ ابن حجر : وهم صاحب العمدة فأورد حديثها في المتفق . وفاطمة بنت قيس من بنى محارب بن فهر بن مالك ، وهي أخت الضحاك بن قيس الذي ولى العراق ليزيد بن معاوية ، وهو من صفار الصحابة وهي أسن منه ، وكانت من المهاجرات الأول ، وكان لها عقل وجمال

(٣) قال : البتة ، أقول : في الروايات أنه خرج مع علي إلى اليمن فبعث إليها بتطليقة ثلاثة بقيت لها ، وهذا هو الصحيح . وأما ما في صحيح مسلم في حديث الجساسة أن زوج فاطمة المذكور مات عنها فقد قال العلماء إنها وهم

رَبِّا بَلَكِ ، فَإِذَا حَلَمْتُ فَادْنِ بِنِي . قَالَتْ : فَلَمَّا حَلَمْتُ ذَكَرْتُ لَهُ أَنَّ مُعَاوِيَةَ بْنَ أَبِي سَفْيَانَ وَأَبَا جَهْمٍ خَطَبَانِي ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَمَّا أَبُو جَهْمٍ فَلَا يَضَعُ عَصَاهُ عَنِ عَاتِقِهِ . وَأَمَّا مُعَاوِيَةُ فَصُغُلُوكَ ، لَا مَالَ لَهُ . أَنْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ ، فَيَكْرِهْتَهُ . ثُمَّ قَالَ : أَنْكِحِي أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ ، فَتَكْجُحْتَهُ . فَعَمَلُ اللَّهِ فِيهِ خَيْرًا وَاعْتَبِطْتُ بِهِ ^(١) ،

قوله : طلقها البتة ، يحتمل أن يكون حكاية للفظ الذي أوقع به الطلاق ^(٢) . وقوله : طلقها ثلاثاً ، تعبير عما وقع من الطلاق بالفظ : البتة ، وهذا على مذهب من يجعل لفظ : البتة ، للثلاث ^(٣) . ويحتمل أن يكون اللفظ الذي وقع به الطلاق هو

(١) قال : فاغتبطت ، بالعين المعجمة والمثناة الفوقية فياء موحدة فطاء مهملة . قال النووي في شرح مسلم : اغتبطت بفتح التاء والباء ، قال أهل اللغة : الغبطة أن يتمنى مثل حال المغبوط من غير إرادة زوالها عنه وليس هو بحسد ، تقول منه غبطته بما نال أغبطه بكسر الباء غبطاً وغبطة فاغتبط . هو كمنعته فامتنع وحبسته فاحتبس . انتهى

(٢) قوله : يحتمل أن يكون حكاية للفظ الذي وقع الطلاق به ، أقول : في شرح مسلم للنووي ما لفظه : وأما قوله في رواية إنه طلقها ثلاثاً ، وفي رواية إنه طلقها ما ولم يذكر عدداً ولا غيره ، فالجاء بين هذه الروايات أنه كان طلقها قبل هذا طليقتين ، ثم طلقها هذه المرة الثالثة ، فمن روى أنه طلقها مطلقاً أو طليقة واحدة أو طلقها آخر ثلاث تطليقات فهو ظاهر ، ومن روى البتة فالمراد طلقها طلاقاً صارت به مبنوتة بالثلاث ، ومن روى ثلاثاً أراد تمام الثلاث

(٣) قوله : لفظ البتة للثلاث ، أقول : البتة يراد به هنا مقطوعة الوصلة عن النكاح . وفي الحديث أن ركانة بن عبد يزيد طلق زوجته البتة فاستحلفه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : ما أردت إلا واحدة فجعلها واحدة ، ثم طلقها الثانية في زمان عمر رضي الله عنه . والثالثة في زمان عثمان رضي الله عنه رواه الشافعي والدارقطني

الطلاق الثلاث ، كما جاء في الرواية الأخرى . ويكون قوله « طلقها البتة » تعبيراً عما وقع من الطلاق بالفظ « الطلاق ثلاثاً » وهذا يتمسك به من يرى جواز إيقاع الطلاق الثلاث دفعة (١) ، لعدم الإنكار من النبي ﷺ . إلا أنه يحتمل أن يكون قوله « طلقها

وأبو داود والترمذى وابن ماجه والحاكم . على أنه لو أراد الثلاث لوقعت وإلا لم يكن لتحليفه معنى

فائدة : في شرح أدب الكتاب قال سيويه : لا يجوز إلا البتة بالالف واللام ، وأجاز الفراء بتة بغير ألف ولام

(١) قوله « وهذا يتمسك به من يرى جواز إيقاع الطلاق الثلاث دفعة » أقول : اختلف العلماء فيمن قال لا مرأته أنت طالق ثلاثاً ، فقال الشافعى ومالك وأبو حنيفة وأحمد وجهاه من العلماء من السلف والخلف : تقع الثلاث ، وقال طاوس وبعض أهل الظاهر : لا يقع بذلك إلا واحدة ، وعن الحجاج بن أرطاة : لا يقع بها شيء ، كذا في شرح مسلم . وقال جماعة من الزيدية وغيرهم بمثل مقالة الظاهرية ، وهو يروى عن جماعة من الصحابة عن علي وابن مسعود وعبد الرحمن بن عوف والزيبر بن المنذر عن أصحاب ابن عباس : كان طلاق الثلاث على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة فقال عمر رضى الله عنه : إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة فلو أمضيناه عليهم ، فأمضاه عليهم . وله ألفاظ أخر عند مسلم بمعناه . والجمهور أطالوا في الرد لحديث ابن عباس والأجوبة ، وسرد الحافظ في فتح البارى سبعة أجوبة في شرح مسلم للنووى بعضها ، إلا أن من تأملها وقد قلع عرق العصية في المسألة يعلم بطلان بعضها وعدم الملجئ إلى رد الحديث لأنه لم يأت الجمهور بنص عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يخالفه ، بل ليس معهم دليل إلا إمضاء عمر رضى الله عنه لذلك وجعل الثلاث ثلاثاً ، والمسألة قد أبان ابن تيمية وتليذه ابن القيم أدلتها بما لا مزيد عليه ، وجنحنا إلى رأى علي وابن مسعود وغيرهما والظاهرية ومن معهم ، وبسبب فتوى ابن القيم بها طيف به في مصر على جل تعزيزاً له

ثلاثاً، أى أوقع طلاقاً تتم بها الثلاث. وقد جاء في بعض الروايات، آخر ثلاث تطليقات، وقوله، وهو غائب، فيه دليل على وقوع الطلاق في غيبة المرأة، وهو مجمع عليه. وقوله، فأرسل إليها وكيهه بشعير، يحتمل أن يكون مرفوعاً، ويكون الوكيل هو المرسل. ويحتمل أن يكون منصوباً، ويكون الوكيل هو المرسل. وقد عين بعضهم للرواية الاحتمال الأول. والضمير في قوله، وكيهه، يعود على أبي عمرو بن حفص. وقيل: اسمه كنيته^(١). وقيل: اسمه عبد الحميد. وقيل: اسمه أحمد. وقال بعضهم: أبو حفص بن عمرو. وقيل: أبو حفص بن المغيرة. ومن قال، أبو عمرو بن حفص، أكثر.

وقوله عليه السلام: ليس لك عليه نفقة، هذا مذهب الأكثرين، إذا كانت البائن حائلاً^(٢). وأوجبها أبو حنيفة.

وقوله، ولا سكنى، هو مذهب أحمد^(٣)، وأوجب الشافعي ومالك السكنى. نقوله تعالى: ﴿الطلاق ١: أسكنوهن من حيث سكنتم﴾ وأما سقوط النفقة فأخذه من مفهوم قوله تعالى: ﴿الطلاق ٦: وإن كن أولات حمل فأنفقوا عليهن﴾ ففهمه إذا لم يكن حوامل لا ينفق عليهن. وقد نوزعوا^(٤) في تناول الآية للبائن، أعنى قوله

(١) قوله، وقيل اسمه كنيته، أقول: في شرح مسلم: قال الجمهور إنه أبو قيس

عمرو بن حفص، وقيل أبو حفص بن عمرو وقيل أبو حفص بن المغيرة واختلفوا في اسمه فلا كثرون على أن اسمه عبد الحميد، وقال آخرون اسمه أحمد، وقال آخرون اسمه كنيته

(٢) قوله، إذا كانت البائن حائلاً، أقول: اختلف العلماء في المطلقة الحائلاً غير

الحامل هل لها السكنى والنفقة أو لا؟ فأوجبها عمر وأبو حنيفة وجماعة من الزيدية، وظاهر كلام الشارح رحمه الله تعالى أنه إنما أوجب أبو حنيفة النفقة فقط، وقال

النووي إنه أوجبها

(٣) قوله، هو مذهب أحمد، أقول: أحمد يقول لا نفقة لها ولا سكنى عملاً

بحديث فاطمة، وهو أيضاً رأى ابن عباس وإسحاق وأبي ثور وأتباعه، وهو الذى

لا عذر عن العمل به

(٤) قوله، وقد نوزعوا، أقول: المائلون بأنه لا سكنى لها ذكروا في الآية

(أسكنوهن) ومن قال لها السكنى فهو محتاج إلى الاعتذار عن حديث فاطمة .
ف قيل في الدرر ما حكوه عن سعيد بن المسيب^(١) ، إنها كانت امرأة ليسنة . استطاعت
على أحمائها . فأمرها بالانتقال ، وقيل : لأنها خافت في ذلك المنزل . وقد جاء في كتاب
مسلم : أخاف أن يقتلهم على .

وجهين : الأول بأن الآية عامة خصصها حديث فاطمة كما خص عموم (يوصيكم الله في
أولادكم) بالكافر والريق والفسائل ، وكما خص (وأحل لكم ما وراء ذلكم) بـ
بتحريم الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها . والثاني أن آية السكنى في الرجعيات كما ينأى
به السياق فلا تعم الآية البائن

(١) قوله : ما حكى عن سعيد بن المسيب ، أقول : أخرج أبو داود في سننه
من حديث ميمون بن مهران : قدمت المدينة فدفعت إلى سعيد بن المسيب فقلت فاطمة
بنت قيس طنقت فخرجت من منزلها ، فقال تلك امرأة فتمت الناس ، إنها كانت امرأة
لسنة ، فوضعت على يد ابن أم مكتوم ، وأجيب عن هذا بما أفاده كلام المحقق أنه لا
يطابق لفظ الحديث ولا يوافقه ، فانه قال لها وكيل زوجها : ليس لك علينا من شئ .
لجأت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فذكرت ذلك فقال : ليس لك عليه نفقة ولا
سكنى ، فأين ذكر أنها أخرجت لأنها لسنة وأى دليل دل عليه ، ولو ثبت أنها لسنة
لماسقط ما يجب لها قطعاً . وقد روى النسائي حديث فاطمة بطرقه والفاظه ، وفي بعضها
بإسناد صحيح . إن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها : إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا
كان زوجها عليها رجعة ، وأخرجه الدارقطني ، وهذا صريح في الدلالة على أن البائن ليس
ها شئ منهما ، وقد نبه الشارح المحقق على ضعف هذا التأويل ، والتأويل الثاني أضعف ،
وعذان التأويلان ذكرهما النووي . وأعم أنه قد طعن في حديث فاطمة بمطاعن : الأول أنه
رواية امرأة . الثاني أنه مخالف للقرآن . الثالث ما ذكر من أن إخراجها لبذاءة لسانها
تقدم بجوابه . الرابع أنه معارض لقول عمر رضي الله عنه : لا ندع كتاب ربنا لسنة نبينا
لقول امرأة ، وأنه قال : قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : لها النفقة
والسكنى ، وأجيب عن الأول بأنه باطل بلا ريب والعلماء قاطبة على خلافه ، فانهم

قد يحتاج به من يرى جواز نظر المرأة إلى الأجنبي^(١)، فإنه عطل بالعمى، وهو مقتض لعدم رؤيته لا لعدم رؤيتها. فيدل على أن جواز الاعتداد عنده معلل بالعمى المنافي لرؤيته

واختار بعض المتأخرين تحريم نظر المرأة إلى الأجنبي، مستدلاً بقوله تعالى (النور ٣٠: قل للمؤمنين يغضوا من أبصارهم) (النور ٣١: وقل للمؤمنات يغضضن من أبصارهن) وفيه نظر لأن لفظة «من» للتبعض^(٢). ولا خلاف أنها إذا خافت الفتنة حرم عليها النظر. فإذا هذه حالة يجب فيها الغض. فيمكن حمل الآية عليها. ولا تدل الآية حينئذ على وجوب الغض مطلقاً، أو في غير هذه الحالة، وهذا إن لم يكن ظاهر اللفظ فهو محتمل له احتمالاً جيداً، يتوقف معه الاستدلال على محل الخلاف

(١) قوله: قد يحتاج به من يرى جواز نظر المرأة إلى الأجنبي، أقول: يشير إلى النووي فإنه قال بعد ذكر قول هذا القائل، وهذا قول ضعيف: بل الصحيح الذي عليه الجمهور وأكثراً أصحابنا أنه يحرم على المرأة النظر إلى الأجنبي كما يحرم نظره إليها. ثم استدل بالآية التي ذكرها الشارح ثم قال: ولأن الفتنة مشتركة كما يخاف الافتتان بها يخاف الافتتان به، ويدل عليه من السنة حديث نهان مولى أم سلمة عن أم سلمة أنها كانت عند ميمونة عند النبي صلى الله عليه وآله وسلم فدخل ابن أم مكتوم فقال: احتجبا منه، فقالت: إنه أعشى لا ينظرنا، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أفعمياوان أتما؟ ألستما تبصرانه؟ هذا حديث حسن رواه أبو داود والترمذي وغيرهما. قال الترمذي: هو حديث حسن، ولا يلتفت إلى قدح من قدح فيه بغير علة معتمدة انتهى. قلت: وعرفت من سياقه أنه مذهب الجمهور لا كما قاله الشارح إنه اختيار بعض المتأخرين

(٢) قوله: لأن لفظة من للتبعض، أقول: هو قول سيديويه، وعن الأخفش أنها زائدة، وعلى الأول فالتبعض محتمل لأنه يحتمل ما ذكره الشارح ويحتمل عن نظر الفجأة فإنه أبيع له النظرة الأولى، ويحتمل نظر من يريد خطبتها فإنه قد أباحه الشارع، فلا يدل على معين حتى ينهض بها عليه الاستدلال، ولأنه يلزم من كلام الشارح أن لا يحرم على الرجل نظر الأجنبية إلا إذا كان لشهوة، لأن الآيتين بلفظ واحد وسياق واحد

وقال هذا المتأخر ^(١) : وأما حديث فاطمة بنت قيس مع ابن أم مكتوم فليس فيه إذن لها في النظر إليه . بل فيه أنها تأمن عنده من نظر غيره ، وهي مأمورة بفض بصرها ، فيمكنها الاحتراز عن النظر بلا مشقة ، بخلاف مكثها في بيت أم شريك

وهذا الذي قاله إعراض عن التعليل بمعنى ابن أم مكتوم ، وكان يقوى لو تجرد الأمر بالاعتداد عنده عن التعليل بعماه . وما ذكره من المشقة بوجوده في نظرها إليه ، مع مخالطتها له في البيت . ويمكن أن يقال : إنما علل بالعمى لكونها تضع ثيابها من غير رؤيته لها ^(٢) . فحينئذ يخرج التعليل عن الحكم باعتدادها عنده

وقوله عليه السلام : فإذا حلت فآذني ، ممدود الهمز . أي : أعليني . واستدل به على جواز التعريض بخطبة البائن . وفيه خلاف عند الشافعية ^(٣)

وقوله عليه السلام : أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه ، فيه تأويلان : أحدهما أنه كثير الأسفار . والثاني : أنه كثير الضرب . ويترجح هذا الثاني بما جاء في بعض روايات مسلم . أنه ضرب اب للنساء ،

وفي الحديث دليل على جواز ذكر الإنسان بما فيه عند النصيحة ، ولا يكون من الغيبة المحرمة . وهذا أحد المواضع التي أبيحت فيها الغيبة ^(٤) لأجل المصلحة . و العائق ، ما بين العنق والمنكب

وفي الحديث دليل على جواز استعمال مجاز المبالغة ، وجواز إطلاق مثل هذه

(١) قوله : وقال هذا المتأخر ، أقول : هو النووي أيضا ، وهذا الذي نقله الشارح لفظه في شرح مسلم

(٢) قوله : ويمكن أن يقال الخ ، أقول : هذا هو الظاهر من السياق

(٣) قوله : وفيه خلاف عند الشافعية ، أقول : قال النووي وفيه جواز التعريض بخطبة البائن وهو الصحيح عندنا

(٤) قوله : التي أبيحت فيها الغيبة ، أقول : قال العلماء إن الغيبة تباح في ستة مواضع : أحدها الاستصاح ، وذكرتها كاملة في كتاب الأذكار ورياض الصالحين قاله النووي في شرح مسلم

العبارة ، فإن أبا جهم لا بد وأن يضع عصاه حالة نومه وأكله . وكذلك معاوية لا بد وأن يكون له ثوب يلبسه مثلاً ، لكن اعتبر حال العلبة ، وأهدر حال النادر واليسير . وهذا المجاز فيما قيل في أبي جهم أظهر منه فيما قيل في معاوية . لأن لنا أن نقول : إن لفظة المال ، انتقلت في العرف عن موضوعها الأصلي إلى ما له قدر من المملوكات ، أو ذلك مجاز شائع يتنزل منزلة النقل ، فلا يتناول الشيء اليسير جداً ، بخلاف ما قيل في أبي جهم

وقوله : انكحى أسامة بن زيد ، فيه جواز نكاح القرشية للمولى . وكرهتها له إما لكونه مولى ، أو لسواده . و : اغتبطت ، مفتوح الناء والباء .

وأبو جهم المذكور في الحديث مفتوح الجيم ^(١) ساكن الهاء ، وهو غير أبي الجهم الذي في حديث التيمم

باب العدة ^(٢)

٣١٤ - الحديث الأول : عن سُبَيْعَةَ الْأَسْلَمِيَّةِ ^(٣) : أَنَّهَا كَانَتْ تَحْتَ

(١) قوله : بفتح الجيم ، أقول : بفتح الجيم مكبر ، وهو أبو جهم صاحب الانبجانية ، وهو غير أبي الجهم المذكور في حديث التيمم وفي المرور بين يدي المصلى فإن ذلك بضم الجيم مصغر ، والمكبر هو أبو جهم بن حذافة القرشي العدوي

(٢) (باب العدة) أقول : مصدر عدت الشيء . عدداً وعدة ، سميت به لأن المرأة تعد الشهور والأيام من حملها وأقراها

(٣) قال : عن سُبَيْعَةَ ، أقول : حديث سُبَيْعَةَ ذكره عبد الحق في أحكامه عن مسلم ، وأنكر عليه ابن القطان في كتاب الوهم والإيهام وقال : لم يروه مسلم ، وليس كما قال ابن القطان . وسُبَيْعَةُ بضم السين المهملة ثم موحدة وعين مهملة وبينهما تحتيمة ساكنة ثم هاء صحابية جليلة ذكرها ابن سعد في المهاجرات ، روى لها اثني عشر حديثاً اتفاقاً منها على هذا الحديث ليس لها عندهما غيره

سَعْدِ بْنِ خَوْلَةَ - وَهُوَ مِنْ بَنِي عَامِرِ بْنِ لُؤَيٍّ، وَكَانَ مِنْ شُهَدَاءِ بَدْرٍ - فَتَوَفَّى عَنْهَا فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، وَهِيَ حَامِلٌ. فَلَمْ تَنْشَبْ^(١) أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَمَلَّتْ مِنْ نَفْسِهَا^(٢) تَجَمَّلَتْ لِلْخُطَّابِ، فَدَخَلَ عَلَيْهَا أَبُو السَّنَابِلِ ابْنُ بَعْلَكٍ^(٣) - رَجُلٌ مِنْ بَنِي عَبْدِ الدَّارِ - فَقَالَ لَهَا: مَا لِي أُرَاكِ مُتَجَمِّلَةً؟ لَعَلَّكَ تَرْجِينَ لِلنِّكَاحِ، وَاللَّهِ مَا أَنْتِ بِنَاكِحٍ حَتَّى يَمُرَّ عَلَيْكِ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرٌ. قَالَتْ سُبَيْعَةٌ: فَلَمَّا قَالَ لِي ذَلِكَ جَمَعْتُ عَلَى نِيَابِ حِينَ أَمْسَيْتُ، فَأَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، سَأَلْتُهُ عَنْ ذَلِكَ؟ فَأَفَاتَنِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالْإِزْوِاجِ إِنْ بَدَأَ لِي،

قَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَلَا أَرَى بَأْسًا أَنْ تَتَزَوَّجَ حِينَ وَضَعْتَ، وَإِنْ كَانَتْ فِي دِمَهِهَا، غَيْرَ أَنَّهُ لَا يَقْرُبُهَا زَوْجُهَا حَتَّى تَطْهَرَ

فِي الْحَدِيثِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْحَامِلَ تَنْقُضِي عِدَّتَهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ أَى وَقْتُ كَانَ.

(١) قَالَ د. ف. لَمْ تَنْشَبْ، أَقُولُ: بَفَتْحِ الْمِثَالَةِ الْفَوْقِيَّةِ وَسُكُونِ النُّونِ ثُمَّ شَيْنِ مَعْجَمَةٍ مَفْتُوحَةٍ ثُمَّ مَوْحِدَةٍ، قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: حَقِيقَتُهُ لَمْ تَتَّعِلْ بِشَيْءٍ سِوَاهُ، وَالْمَقْصُودُ الْإِشَارَةُ إِلَى قُرْبِ الْوِلَادَةِ، وَقَدْ اخْتَلَفُوا فِي الْمُدَّةِ الَّتِي وَضَعَتْ فِيهَا بَعْدَ ذَلِكَ اخْتِلَافًا كَثِيرًا قِيلَ شَهْرٌ وَقِيلَ خَمْسَ وَعِشْرُونَ لَيْلَةً وَقِيلَ دُونَ ذَلِكَ

(٢) قَالَ د. فَلَمَّا تَمَلَّتْ، أَقُولُ: بَفَتْحِ الْمِثَالَةِ الْفَوْقِيَّةِ وَالْعَيْنِ الْمَهْمَلَةِ وَالسَّلَامِ الْمُثَقَّلَةِ بَعْدَهَا مِثَالَةً فَوْقِيَّةً أَيْضًا أَى طَهَّرَتْ

(٣) قَالَ د. أَبُو السَّنَابِلِ، أَقُولُ: بَفَتْحِ السَّيْنِ الْمَهْمَلَةِ، وَبِعِلْكَ بِمَوْحِدَةٍ مَفْتُوحَةٍ ثُمَّ عَيْنِ مَهْمَلَةٍ سَاكِنَةٍ ثُمَّ كَافَيْنِ الْأَوَّلَى مَفْتُوحَةٍ، وَيَأْتِي ذِكْرُ اسْمِهِ وَنَسَبِهِ فِي كَلَامِ الشَّارِحِ

وهو مذهب فقهاء الأمصار ^(١) . وقال بعضهم ^(٢) من المتقدمين : إن عدتها أقصى الأجلين . فإن تقدم وضع الحمل على تمام أربعة أشهر وعشر انتظرت تمامها . وإن تقدمت الأربعة الأشهر والعشر على وضع الحمل انتظرت وضع الحمل . وقيل : إن بعض المتأخرين من المالكية اختار هذا المذهب ، وهو سُحنون ^(٣)

وسبب الخلاف تعارض عموم قوله تعالى ﴿ البقرة ٢٣٤ ﴾ : والذين يتوفون منكم (الآية) مع قوله تعالى ﴿ الطلاق ٤ ﴾ : وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن (فان كل واحدة من الآيتين عام من وجه ، وخاص من وجه . فالآية الأولى عامة في المتوفى عنهن أزواجهن سواء كنَّ حوامل أم لا . والثانية عامة في أولات الأحمال ، سواء كنَّ متوفى عنهن أم لا . ولعل هذا التعارض هو السبب لاختيار من اختار أقصى الأجلين . لعدم ترجيح أحدهما على الآخر . وذلك يوجب أن لا يرفع تحريم العدة السابق إلا يثبتين الحمل ^(٤) . وذلك بأقصى الأجلين ^(٥) . غير أن فقهاء الأمصار اعتمدوا على هذا الحديث . فانه تخصيص لقوله تعالى ﴿ والذين يتوفون منكم ﴾ مع ظهور المعنى في حصول البراءة بوضع الحمل

(١) قوله : وهو مذهب فقهاء الأمصار ، أقول : قال النووي : أخذ به جماهير العلماء من السلف والخلف فقالوا : عدة المتوفى عنها بوضع الحمل ، حتى لو وضعت بعد وفاة زوجها بلحظة قبل غسله انقضت عدتها

(٢) قوله : وقال بعضهم ، أقول : هو رواية عن علي وابن عباس وهي غير صحيحة وعن ابن عباس لكن يقال إنه رجع عن ذلك

(٣) قوله : وهو سُحنون ، أقول : قال ابن حجر إنه نقله عن المازري ، قال وهو شذوذ مردود لأنه إحداث خلاف بعد استقرار الإجماع . قلت : أين الإجماع مع خلاف أمير المؤمنين علي وابن عباس ، وقد قال ابن عبد البر : لولا حديث سبيعة لكان القول ما قال علي وابن عباس رضى الله عنهم

(٤) قوله : وذلك بأقصى الأجلين ، أقول : قال أبو عمر بن عبد البر : لولا حديث سبيعة لكان القول كما قال علي وابن عباس رضى الله عنهما لأنهما عدتان

« وأبو السنابل بن بعكك ، بفتح الميم ، و « بعكك » بفتح الباء وسكون الميم
وفتح الكاف - وهو ابن الحجاج بن الحارث بن السباق بن عبد الدار ، هكذا نسب^(١) .
وقيل في نسبه غير ذلك . قيل : اسمه عمرو . وقيل : حبه بالباء^(٢) . وقيل :
حبه بالنون

وقولها « فأفتاني بأني قد حللت حين وضعت حملي » يقتضى انقضاء العدة بوضع
الحمل ، وإن لم تطهر من النفاس . كما صرح به الزهرى فيما بعد ذلك^(٣) . وهو مذهب
فقهاء الأمصار

مجتمعتان بصفتين وقد اجتمعتا في الحامل المتوفى عنها زوجها فلا تخرج من عدتها إلا
بيقين واليقين آخر الأجلين ، وقد اتفق الفقهاء من أهل الحجاز والعراق أن أم الولد
لو كانت متزوجة فمات زوجها ومات سيدها معاً أن عليها أن تأتى بالعدة والاستبراء
بأن تتربص أربعة أشهر وعشراً فيها حيضة أو بعدهما ، ويترجح قول الجمهور أيضاً
بأن الآيتين وإن كانتا عامتين من وجه فكان الاحتياط أن لا تنقضى العدة إلا بأقصى
الأجلين ، لكن لما كان المعنى المقصود الأصلي من العدة براءة الرحم ولا سيما فيمن
تحيض المطلوب بالوضع ، وبوافق ما دل عليه حديث سيعة ويقويه قول ابن مسعود
في تأخر نزل آية الطلاق عن آية البقرة^(١)

(١) قوله « هكذا نسب » . أقول : نسبه ابن السكبي وابن عبد البر

(٢) قوله « وقيل حبة بالباء » ، أقول : أى الموحدة ، وهذان الضبطان حكاهما

ابن ماكولا ، وزاد فى الفتح : وقيل لبيد ، وقيل صرم ، وقيل عبد الله . واعلم أنه إنما
دخل عليها أبو السنابل ليخطبها لنفسه فرغبت إلى شاب خطبها غيره كما فى البخارى

(٣) قوله « فيما بعد ذلك » ، أقول : أى بعد رواية الحديث كما تقدم

(١) وهى قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بأنفسهن أربعة
أشهر وعشراً) لكن خصصتها آية سورة الطلاق (وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن
حملهن)

وقال بعض المتقدمين ^(١) : لا تحل من العدة حتى تطهر من النفاس . ولعل بعضهم أشار إلى تعلق في هذا بقوله ، فلما تعلت من نفاسها ، أى طهرت . وقال لها : قد حللت . فانكحى من شئت ، رتب الحل على التعلل فيكون علة له . وهذا ضعيف لتصریح هذه الرواية بأنه أفتاها بالحل بوضع الحل . وهو أصرح من ذلك الترتيب المذكور ^(٢) . يعنى ترتيب الحل على التعلل

وربما استدلل بهذا الحديث بعضهم ^(٣) على أن العدة تنقضى بوضع الحل على أى وجه كان - مضغة أو علقه ، استبان فيه الخلق أم لا - من حيث إنه رتب الحل على وضع الحل من غير استفصال . وترك الاستفصال فى قضايا الأحوال ينزل منزلة العموم فى المقال . وهذا ههنا ضعيف . لأن الغالب هو الحل التام المتخلق ، ووضع المضغة والعلقة نادر . وحمل الجواب على الغالب ظاهر . وإنما تقوى تلك القاعدة حيث لا يترجح بعض الاحتمالات على بعض . ويختلف الحكم باختلافها

(١) قوله وقال بعض المتقدمين ، أقول : يأتى له أنه الشعبي والنخعي ومعهما الحسن

(٢) قوله ، من ذلك الترتيب المذكور ، أقول : لا يخفى أن قوله ، فلما تعلت تجملت ، إخبار عن فعلها ولا دليل فيه ، إنما للدليل فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، قد حللت حين وضعت حملى ، كما حكته عنه ، على أن تعلت يحتمل أنه أريد به استعلت من ألم النفاس كما قاله القرطبي

(٣) قوله ، وربما استدلل بهذا الحديث بعضهم ، أقول : قال النووي قال العلماء من أصحابنا وغيرهم : سواء كان حملها ولداً أو أكثر كامل الخلقة أو ناقصها أو علقه أو مضغة فتقضى العدة بوضعه إذا كان فى صورة آدمى سواء كان صورة خفية تختص النساء بمعرفتها أو جليلة يعرفها كل أحد ، ودليله إطلاق حديث سبيعة من غير سؤال عن صفة حملها انتهى . وبحث الشارح صحيح . وقد أجاب الجمهور عنه بأن المقصود من المضغة فى انتضاء العدة برامة الرحم ، وهو حاصل بخروج المضغة والعلقة . اهـ

وقول ابن شهاب : قد قدمنا أنه قول فقهاء الأمصار ، والمنقول عنه خلاف ذلك ، هو الشعبي والنخعي وحماد

٣١٥ - الحديث الثاني ^(١) : عن زينب بنت أم سلمة رضي الله عنها ^(٢) قالت : تُوِّفِي حَيْمٌ لَأُمِّ حَبِيبَةَ ، فَدَعَتِ بِصُفْرَةٍ ^(٣) ، فَسَحَتَ بِذِرَاعَيْهَا ^(٤) ، فَقَالَتْ : إِنَّمَا أَصْنَعُ هَذَا لِأَنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : لَا يَحِلُّ لِلْمَرْأَةِ تَوْنُ مِنْ بَالِهِ وَالْيَوْمُ الْآخِرُ أَنْ تُتَحَدَّ ^(٥) عَلَى مَيْتٍ فَوْقَ ثَلَاثَ ، إِلَّا عَلَى زَوْجٍ :

(١) (الحديث الثاني) من أحاديث باب العدة

(٢) قال « عن زينب بنت أم سلمة ، أقول : وأبوها أبو سلمة صحابي جليل ، وزينب صحابية جليلة قرشية مخزومية ربيبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبنت أخيه من الرضاعة ، ولدت بالحبشة وحدثت عن صلى الله عليه وآله وسلم بأحاديث اتفقا منها على هذا الحديث وانفرد كل منهما بحديث لها

(٣) قال « بصفرة ، أقول : وقع في مسلم « فدعت في اليوم الثالث بصفرة ،

(٤) قال « بذراعيها ، أقول : وقع في الصحيحين ، فدهنت منه جارية ثم مسحت بعارضيهما ، واقتصارها على الذراعين والعارضين لكونهما أظهر ما في بدن الإنسان ، فهو أبلغ في الامتثال للأمر الشرعي بترك الإحداذ على غير الزوج

(٥) قال « أن تحد ، أقول : بضم أوله وكسر ثانية من أحد ، ويجوز فتح أوله وضم ثانية أو كسره من حد يقال أحدث المرأة على زوجها وحدث إذا حزنت عليه ولبست ثياب الحزن وتركزت الزينة . قال الأصمعي : يقال امرأة حاد ولا يقال سادة بالهاء ، قلت : قد وقع في البخاري « السكحل للحادة » ، قال ابن حجر : إنه جائز وليس بخطأ ، قال : ويقال أحدث رباعي . وقال الفراء : الثلاثي أكثر في كلامهم . وقال الخطابي في كتاب « تصانيف الرواة » : يروى بالجيم والحاء أجود ، والمعنى لا يختلف

أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا،

الجِيمُ : القِرَابَةُ

الإحْدَادُ ، ترك الطيب والزينة ، وهو الواجب على المتوفى عنها زوجها ولا خلاف فيه ^(١) في الجملة ، وإن اختلفوا في التفصيل

وقوله ، إلا على زوج ، يقتضى الإحْدَاد على كل زوج ، سواء كان بعد الدخول أو قبله

وقوله ، لامرأة ، عام في النساء . تدخل فيه الصغيرة والكبيرة والأمة . وفي دخول الصغيرة تحت هذا اللفظ نظر ^(٢) . فإن وجب من غير دخوله تحت اللفظ

وقال غيره : رواية الجيم ليست بشيء لأن الوجد ليس راجعاً إلى اختيار الآدمي ، وعلى هذا فتكون الدال مخففة من وجد ، وقيل رواية الجيم مأخوذة من جذذت الشيء إذا قطعت ، فكأن المرأة انقطعت من الزينة والزوج ، فالذال مشددة معجمة ويحسن الإهمال ويأتى للشارح بعض هذا . وهذا الحديث أفاد أنه يحل لها الإحْدَاد على الزوج ولا يدل على وجوبه ^(٣) . ثم رأيت النووي نقل عن القاضي عياض أنه ليس في لفظه ما يدل على الوجوب ، لكن اتفقوا على حمله على الوجوب ، وغير هذا الحديث وهو الحديث الثالث في العدة يأتى تحقيقه

(١) قوله ، ولا خلاف فيه ، أقول : رد دعوى عدم الخلاف بأن الحسن البصرى قائل بأنه لا يجب الإحْدَاد أخرجه ابن أبي شبة ، ونقل الحلال الخلاف عن الشعبي أنه كان لا يعرف الإحْدَاد ، قال أحمد : ما كان بالعراق أكثر تبحراً من هذين ، يعنى الحسن والشعبي

(٢) قوله ، وفي دخول الصغيرة الخ ، أقول : لأن لفظ المرأة لا يشمل الصغيرة ، ومن هنا استدل به الحنفية على أنه لا إحْدَاد على الصغيرة ، وذهب الجمهور إلى

(١) قالت : بل يدل على وجوبه قوله ﷺ ، لا ينبغي لامرأة أن تحمد على ميت فوق ثلاث ، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً ، الحديث

فبدليل آخر . وأما الكتائية فلا تدخل تحت اللفظ ، أقوله عليه الصلاة والسلام
« لا امرأة تؤمن بالله واليوم الآخر ، فمن هنا خالف بعضهم ^(١) في وجوب الإحداد
على الكتائية . وأجاب غيره - بمن أوجب عليها الإحداد - بأن هذا التخصيص له
سبب . والتخصيص إذا كان لفائدة أو سبب - غير اختلاف الحكم - لم يدل على
اختلاف الحكم . قال بعض المتأخرين في السبب في ذلك : إن المسئلة هي التي تستثمر
خطاب الشارع ، وتنفع به ، وتنقاد له . فلهذا قيّد به . وغير هذا أقوى منه ، وهو
أن يكون ذكر هذا الوصف لتأكيد التحريم ، لما يقتضيه سياقه ومفهومه ، من أن
خلافه منافي للإيمان بالله واليوم الآخر . كما قال تعالى ﴿ المائدة ٢٣ ﴾ : وعلى الله
فتوكلوا إن كنتم مؤمنين ﴿ فإنه يقتضى تأكيد أمر التوكل بربطه بالإيمان ، وكما يقال :
إن كنت ولدى فافعل كذا

وأصل لفظة « الإحداد » ، من معنى المنع ^(٢) . ويقال : حذت متحيداً إحداداً .
وحدت تحد - بفتح الحاء في الماضي من غير همز - وعن الأصمعي : أنه لم يحز إلا
« أحدث ، رباعياً . والله أعلم

وقد يؤخذ من هذا الحديث أنه لا إحداد على الأمة المستولدة ، لتعليق الحكم

وجوب الإحداد عليها كما تجب العدة ، وأجابوا عن التقييد بالمرأة بأنه خرج مخرج
الغالب ، وعن كونها غير مكلفة بأن الولي هو المخاطب بمنعها عما تمنع عنه المعتدة .
واحتج الشافعي على وجوب الإحداد بأنه يحرم العقد عليها بل خطبتها

(١) قوله « فمن هنا خالف بعضهم » ، أقول : أراد به الحنفية ، فانهم قالوا : لا
إحداد على الذمية للتقييد بالإيمان ، وقد قال به بعض المالكية وأبو ثور ، وترجم
عليه النسائي بذلك ، وأجاب الجمهور بما ذكره الشارح

(٢) قوله « من معنى المنع » ، أقول : قال ابن درستويه : معنى الإحداد منع
المرأة نفسها الزينة ، وبدنها الطيب ، ومنع الخطاب خطبتها والطمع فيها كما منع
الحد المعصية

بالزوجة ، وتخصيص مقتضى الإحداد بمن توفى عنها زوجها ، واقتضى مفهومه أن لا إحداد إلا لمن توفى عنها زوجها ^(١) . والله أعلم

• •

٣١٦ - الحديث الثالث ^(٢) عن أم عطية رضى الله عنها : أن رسول الله ﷺ قال : لا تحدد امرأة ^(٣) على ميت فوق ثلاث ، إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً ، ولا تلبس ثوباً مضروباً إلا ثوب عصب ^(٤) . ولا تكتحل . ولا تمس طيباً ، إلا إذا طهرت نبذة ^(٥) من قسط ^(٦) أو أظفار ^(٧) .

(١) قوله : إلا لمن توفى عنها زوجها ، أقول : فلو كانت مريضة وتوفى زوجها دخلت في حكم الحديث لا لو توفى سيدها

(٢) (الحديث الثالث) من أحاديث باب العدة

(٣) قال : لا تحدد امرأة ، أقول : يحتمل النفي فيضم ، والنهي فيجزم . وكذا : تلبس ، ولا يصح عطفه على تحدد لفساد المعنى ، وإنما هو معطوف على محذوف تقديره فلتحدد عليه أربعة أشهر وعشراً ولا تلبس الخ قاله البرماوى

(٤) قال : إلا ثوب عصب ، أقول : يفتح العين المهملة وسكون الصاد المهملة أيضاً . وثوب عصب من إضافة الموصوف إلى الصفة وعصب بمعنى معصوب

(٥) قال : إلا إذا طهرت نبذة ، أقول : بضم النون وسكون الموحدة وفتح الذال المعجمة أى قطعة يسيرة ، قال الخطاى : النبذ القليل من الشيء ، والنبذة ، وظهرت التاء فيه لأنه أريد القطعة منه

(٦) قال : من قسط ، أقول : بضم القاف وسكون السين المهملة بعدها طاء مهملة أيضاً ويقال كسط بكاف بدل القاف كما يقال الكافور والقافور ، وتبدل التاء طاء فيقال كست وقست

(٧) قال : أو أظفار ، أقول : هذا أحد روايتى مسلم ، ووقع عند البخارى بالواو العاطفة وهو أوجه

« العَصْب ، ثياب من الين فيها ياض وسواد

فيه دليل على منع المرأة المحدث من الكحل . ومذهب الشافعي أنها لا تكتحل إلا ليلا عند الحاجة ، بما لا طيب فيه . وجوزه بعضهم عند الحاجة ، وإن كان فيه طيب . وجوزه آخرون ^(١) إذا خافت على عينها بكحل لا طيب فيه . والذين أجازوه حملوا النهي المطلق على حالة عدم الحاجة . والجواز على حالة الحاجة

وفي الحديث : المنع من الثياب المصبغة للزينة ، إلا ثوب العصب . واستثنى بعضهم من المصبوغ الأسود فرخص فيه ^(٢) . ونقل عن بعضهم كراهة العصب ^(٣) . وعن بعضهم المنع ، والحديث حجة عليهم . وقد يؤخذ من مفهوم الحديث جواز ما ليس بمصبوغ ، وهى الثياب البيض . ومنع بعض المالكية المرتفع منها الذى يُتزين به ، وكذلك جيد السواد

« والنبذة ، بضم النون : القطعة والشئ اليسير . و« القسط ، بضم القاف . و« الأظفار ، نوعان من البخور ، وقد رخص فيه فى الغسل من الحيض فى تطيب المحل ^(٤) ، وإزالة كراهته

(١) قوله . وجوزه آخرون ، أقول : فالأقوال ثلاثة : الأول تكتحل عند الحاجة ليلا بما لا طيب فيه ، الثانى عندها وإن كان فيه طيب ولم يقيد به زمان ، والثالث إذا خافت على عينها بكحل لا طيب فيه . وهذا القول قيد بالخوف على عينها وهو أخص من الحاجة . وأطلقه كما أطلق الثانى عن التقييد بالأول ويأتى دليل استثناء حالة الحاجة فى شرح الحديث الثانى

(٢) قوله « الأسود فرخص فيه ، أقول : رخص فيه مالك والشافعي لكونه لا يتخذ للزينة بل هو من ثياب الحزن ، قلت نعم لأهل المدن والسعة ، وأما أهل البادية فالأسود من ثياب الزينة

(٣) قوله « كراهة العصب ، أقول : هذا والقول الذى بعده محمول على أنه لم يطلع على الحديث ، وإلا فهدا رد للحديث

(٤) قوله « فى تطيب المحل ، أقول : قال النووي القسط والأظفار نوعان

٣١٧ - الحديث الرابع : عن أم سلمة رضى الله عنها قالت « جاءت

امراًة إلى رسول الله ﷺ . فقالت : يا رسول الله ، إن ابنتى تُوفى عنها زوجها ، وقد اشتكت عيها . أفككها ؟ فقال رسول الله ﷺ : لا - مرّتين ، أو ثلاثاً - ثم قال : إنما هى أربعة أشهر وعشراً^(١) . وقد كانت إحداكن فى الجاهلية ترمى بالبعرة على رأس الحول . فقالت زينب : كانت المرأة إذا تُوفى عنها زوجها دَخَلَتْ حِفْشاً ، وَلَبِسَتْ شَرَّ ثِيَابِهَا ، وَلَمْ تَمْسَ طيباً ولا شَيْئاً حتى تمرّ بها سنة ، ثم تُؤْتَى بِدَابَةِ - حمارٍ أو طَيْرٍ أو شاةٍ - فتفتض به . فقلنا تفتض بشيء إلا مات . ثم تخرج فتعطى بغيره ، فترمى بها . ثم تراجع بعد ما شاءت من طيبٍ أو غيره .

« الحفش » البيت الصغير الحقيق . و « تفتض » تدلك به جسدها

يجوز فى قولها « اشتكت عيها » وجهان : أحدهما ضم النون على الفاعلية^(٢) ،

معروفان من البخور وليساً من مقصود الطيب ، رخص فيه للمغتسلة من الحيض لازالة الرائحة الكريهة تتبع به أثر الدم لا الطيب ، قال ابن حجر : قلت المقصود من التطيب بهما أن يخلطاً فى أجزاء آخر من غيرهما ثم يسحق فيصير طيباً ، والمقصود بهما هنا كما قال الشيخ أن تتبع بهما أثر الدم لإزالة الرائحة لا للطيب

(١) (الحديث الرابع) قال « إنما هى أربعة أشهر وعشر » أقول : أى العدة الشرعية ، فالضمير لما علم لا لما لفظ به ، و « أربعة أشهر » بالنصب على لفظ حكاية الآية ، ويروى بالرفع وهو واضح

(٢) قوله « ضم النون على الفاعلية » أقول : والنسبة مجازية ، وعلى هذا الوجه اقتصر النووى والكرمانى ، وزعم الحريرى فى درة الغواص أن الرفع لحن ، لأن

على أن تكون العين هي المشتكية . والثاني فتحها ، ويكون المستتر من « اشتكت » ضمير الفاعل ، وهي المرأة . وقد رجع هذا . ووقع في بعض الروايات ^(١) « عيناها » وقولها « أفنكحها » بضم الحاء . وقوله عليه السلام « لا » يقتضي المنع من الكحل للحادة ، وإطلاقه يقتضي : أن لا فرق بين حالة الحاجة وغيرها ، إلا أنهم استثنوا حالة الحاجة ، وقد جاء في حديث آخر « تجمله بالليل ، وتمسحه بالنهار » ^(٢) ، فحمل هذا على حالة الحاجة . وقيل : في قوله عليه السلام « لا » وجهان : أحدهما أنه نهى تنزيهه ، والثاني أنه مؤول على أنه لم يتحقق الخوف على عيناها ^(٣) وقوله عليه السلام « إنما هي أربعة أشهر وعشر » تقليل للمدة ، وتهوين للصبر على ما منعت منه ^(٤)

الابنة هي المشتكية دون العين انتهى . قلت : وهو عجيب منه النقي للمجاز ، ورواية عيناها تؤيد الرفع ، والقول بأنه على لغة من يجعل المثنى في كل أحواله بالآلاف ضعيف

(١) قوله « في بعض الروايات » أقول : هي رواية مسلم
(٢) قوله « وتمسحه بالنهار » أقول : أخرجه مالك في الموطأ وغير مالك
(٣) قوله « لم يتحقق الخوف على عيناها » أقول : يضعفه أن في حديث شعبة « فغشوا على عيناها » وفي رواية أخرى « رمدت رمداً شديداً وقد خشيت على بصرها » وفي رواية أخرجه ابن حزم « إني أخشى أن تنفقي عيناها » قال : وإن انفقت وهو صحيح ، وبمثل هذا أفقت أسماء بنت عميس ، أخرجه ابن أبي شيبة ، ولهذا قال مالك في رواية عنه بمنعه مطلقاً . والذين جوزوا لها الاكتحال عند خشية الضرر فأولم الشافعية ورواية عن مالك أجابوا عن قصة المرأة باحتمال أنه كان يحصل لها البرء بغير الكحل كالضميد بالصبر ، ومنهم من تأول انتهى عن كل مخصوص هو ما يقتضي التزين به لأن محض التداوي قد يحصل بما لا زينة فيه

(٤) قوله « تقليل للمدة وتهوين للصبر » عما منعت منه ، أقول : أشار إليه النووي في شرح مسلم ولفظه : معناه لا تستكثرن المدة ومنع الاكتحال فيها فلها

وقوله عليه السلام « وقد كانت إحداكن ترمى بالبعرة عند رأس الحول ، قد فسر في الحديث . واختلفوا في وجه الإشارة ^(١) . فقيل : إنها رمت بالعدة وخرجت منها ، كأنفصالها من هذه البعرة ورميها بها . وقيل : هو إشارة إلى أن الذي فعلته وصبرت عليه - من الاعتداد سنة ، ولبسها شربها ، ولزومها بيتاً صغيراً - هين بالنسبة إلى حق الزوج ، وما يستحقه من المراعاة ، كما يهون الرمي بالبعرة

وقولها « دخلت حفشاً ، بكسر الحاء المهملة وسكون الفاء وبالشين المعجمة : أى بيتاً صغيراً حقيراً قريب السَّمَك

وقولها « ثم تزنى بدابة : حمار ، أو طير أو شاة ، هو بدل من « دابة » ^(٢) ، وقولها « فتفتض به ، بفتح ثالث الحروف ^(٣) وسكون الفاء ، وآخره ضاد معجمة . قال ابن

مدة قليلة ، وقد خففت عنكن . وصارت أربعة أشهر وعشراً بعد أن كانت ستة ، وهذا تصريح بنسخ الاعتداد سنة المذكور في سورة البقرة في الآية الثانية ، انتهى

(١) قوله « واختلفوا في وجه الإشارة ، أقول : أى إشارة المرأة بالبعرة ، والوجهان ذكرهما النووي في شرح مسلم

(٢) قوله « بدل من دابة ، أقول : وحرف « أو ، للتويع لا للشك

(٣) قوله « ثالث الحروف ، أقول : أى حروف المعجم وهى بفاء ثم مثناة ثم صاد معجمة ثقيلة ، فسر مالك في آخر الحديث فقال : تمسح بها جلدها . ونأتى رواية الشافعى بعد . ووقع في رواية النسائى بقاف فوحدة ثم مهملة خفيفة . والقبض الأخذ بطرف الأنامل ، والضبط الأول أشهر كما يأتى للشارح ، والبعرة بفتح الموحدة وسكون المهملة وفتحها ، ورواية مالك ببعرة من بحر الغم أو الإبل ، وفي رواية « ترمى بها من وراء ظهرها ، وقوله « قالت زينب الخ ، أى زينب بنت أم سلمة الراوية للحديث عن أمها ، وظاهر هذا أن هذا الكلام من قوله « كانت المرأة إذا توفي زوجها ، إلى آخر الحديث من كلام زينب ، وأنه غير مرفوع ، لكنه مرفوع في رواية مسلم وفي إحدى روايات البخارى لكن باختصار

قتيبة : سألت الحجازيين عن معنى الاقتضاض ؟ فذكروا أن المعتدة كانت لا تغتسل ، ولا تمس ماء ، ولا تقلم ظفراً . ثم تخرج بعد الحول بأقبح منظر . ثم تفتض ، أى تكسر ما هي فيه من العدة بطائر ، ثم تمسح به قبلها وتنزله . فلا يكاد يعيش ما تفتض به . وقال مالك : معناه تمسح به جلدها . وقال ابن وهب : تمسح بيدها عليه أو على ظهره . وقيل : معناه تمسح به ثم تفتض ، أى تغتسل . وقد لاقتضاض ، الاغتسال بالماء العذب للاتقاء ، وإزالة الوسخ ، حتى تصير بيضاء نقية ، كالفضة في نقائها وبياضها . وقال الأخفش : معناه تنظف وتنقي من الدرن ، تشيهاً لها بالفضة في نقائها وبياضها . وقيل : إن الشافعي روى هذه اللفظة بالقاف والصاد المهملة والباء ثانی الحروف . والمعروف هو الأول

كتاب اللعان^(١)

(١) (كتاب اللعان) أقول : اللعان والملاعنة والتلاعن : ملاعنة الرجل امرأته ، يقال تلاعنا والتعنا ولاعن القاضى بينهما ، قال العلماء : اختيار لفظ اللعان - يعنى في تسميته في لسان الفقهاء - على لفظ الغضب ، وإن كانا موجودين في الآية الكريمة لأن لفظ اللعنة مقدم في الآية الكريمة ، ولأنه قول الرجل وهو الذى يبدأ ، وله أن يرجع عنه فيسقط عن المرأة بغير عكس ، وقيل سمي لعاناً لأن اللعن الطرد والإبعاد ، وهو مشترك بينهما ، وإنما خصت المرأة بلفظ الغضب لعظم الذنب كما يذكره الشارح المحقق . وأجمعوا على مشروعية اللعان ، وعلى أنه لا يجوز مع عدم التحقيق . وقيل ينقسم إلى واجب ومكروه وحرام ، فالأول أن يراها تزنى أو أقرت بالزنا فصدقها وذلك في طهر لم يجامعها فيه ثم اعترضا مدة العدة فأتت بولد لزمه قذفها لئن الولد لثلا يلحقه فتزنى عليه المفاسد . والثاني أن يرى أجنبياً يدخل عليها بحيث يغلب على ظنه أنه زنى بها فيجوز له أن يلاعن ، لكن لو ترك كان أولى للستر لأنه يمكن فراقها بالطلاق .

الثالث ما عدا ذلك

٣١٨ — الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أن فلان^(١) ابن فلان قال : يا رسول الله . أَرَأَيْتَ^(٢) أن لو وجدَ^(٣) أحدنا امرأته على فاحشة ، كيف يصنع ؟ إن تكلم تكلم بأمر عظيم^(٤) ، وإن سكت سكت على مثل ذلك . قال : فسكت النبي ﷺ ، فلم يجبه . فلما كان بعد ذلك أتاه فقال : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به . فأنزل الله عز وجل هؤلاء الآيات فى سورة التور (النور ٦ - ٩) : وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ فِتْلَاهُمْ عَلَيْهِ . وَوَعَظُهُ^(٥) وَذَكَرُهُ . وَأَخْبَرَهُ أَنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا

(١) (الحديث الأول) قال « أن فلان ، أقول : كناية عن الأعلام . قال ابن الملقن نقلًا عن الخطيب فى مهماته : إنه هلال بن أمية ، والرجل الذى رميت به المرأة هو شريك بن سحماء ، وقيل غير ذلك

(٢) قال « أَرَأَيْتَ ، أقول : أى أخبرنى بحكم ذلك إن وقع . وأصلها « رأى ، العلوية المتعدية إلى مفعولين دخلت عليها همزة الاستفهام فضمنت معنى أخبرنى فيكون مفعولها الثانى جملة استفهامية

(٣) قال « أن لو وجد ، أقول : هذه أن المخففة من الثقيلة ، وضمير الشأن اسمها ، وهى مع مدخولها فى محل نصب على المفعولية . وقوله « كيف يصنع ، مفعول ثان

(٤) قال « بأمر عظيم ، أقول : أى أمر القذف وهو من الكبائر ، وقوله « على مثل ذلك ، أى مثله فى عظم الذنب

(٥) قال « ووعظه ، أقول : قال الجوهري : الوعظ النصيح والتذكير بالعواقب فعطف التذكير عطف خاص على عام ، كما أن قوله « وأخبره أن عذاب الدنيا ، أخص منها

أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ . فَقَالَ : لَا ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ ، مَا كَذَبْتُ عَلَيْهَا .
ثُمَّ دَعَاَهَا ، فَوَعَّظَهَا ، وَأَخْبَرَهَا : أَنَّ عَذَابَ الدُّنْيَا أَهْوَنُ مِنْ عَذَابِ الْآخِرَةِ .
فَقَالَتْ : لَا ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ ، إِنَّهُ لَكَاذِبٌ . فَبَدَأَ ^(١) بِالرَّجُلِ . فَشَهِدَ ^(٢)
أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ : إِنَّهُ لِمَنْ الصَّادِقِينَ . وَالْخَامِسَةَ : أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ
كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ . ثُمَّ نَحَى بِالْمَرْأَةِ ، فَشَهِدَتْ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ : إِنَّهُ لِمَنْ
الْكَاذِبِينَ . وَالْخَامِسَةَ : أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ . ثُمَّ فَرَّقَ
بَيْنَهُمَا . ثُمَّ قَالَ : إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ أَنَّ أَحَدَكُمَا كَاذِبٌ . فَهَلْ مِنْكُمْ تَائِبٌ ^(٣) ؟ ثَلَاثًا ،

(١) قال ، فبدأ ، أقول : هو بالهمزة : الابتداء ، وبغيرها : الظهور

(٢) قال ، فشهد ، أقول : فيه أربع لغات : فتح الشين مع كسر الهاء وإسكانها
وكسر الشين مع كسر الهاء وإسكانها . وقوله ، أحديك ، فيه تغليب المذكر على المؤنث ،
وفيه - كما قاله القاضى عياض وتبعه النووى - رد على النحاة في قولهم إن لفظ أحد
لا يستعمل إلا في النفي وعلى من قال إنه لا يستعمل إلا ووصفاً ، وأنه لا يوضع موضع
واحد ، فإنها في هذا الحديث وقعت في غير نفي ولا وصف ووضعت موضع واحد .
وقد أجازهُ المبرد . وقال النساكمانى : وهذا من أعجب ما وقع للتقاضى مع براعته
وحذقه فان الذى قاله النحاة إنما هو فى أحد الذى للعموم نحو ما فى الدار أحد وما
جاءنى من أحد . وأما أحد بمعنى واحد فلا خلاف فى استعمالها فى الإثبات نحو
(قل هو الله أحد) ومنه ، إن أحديك كاذب ، انتهى

(٣) قال ، فهل منكم تائب ، أقول : إنما عرض لها بالنوبة بلفظ الاستفهام
لإيهام الكاذب منهما . وهذا يحتمل أنه إرشاد إلى التوبة بينهما وبين الله تعالى ، فانه
لم يحصل اعتراف منهما ولا من أحدهما . ويحتمل أنه إرشاد للزوج لأنه لو راجع
وأكذب نفسه لكان توبة ، ونقل عياض عن الداودى أنه قال ذلك قبل اللسان

وفي لفظ « لا سبيل لك عليها » قال : يا رسول الله ، مالي ^(١) ؟ قال :
لا مال لك . إن كنت صدقت عليها فهو بما استحللت من فرجها ، وإن كنت
كذبت فهو أبعد لك منها .

واللعان ، لفظة مشتقة من اللعن ، سميت بذلك لما في اللفظ من ذكر اللعنة
وقوله ، أرأيت لو أن أحدنا ، يحتمل أن يكون سؤالاً عن أمر لم يقع ، فيؤخذ
منه جواز مثل ذلك ، والاستعداد للوقائع بعلم أحكامها من قبل أن تقع . وعليه
استمر عمل الفقهاء فيما فرعوه وقرروه من النوازل قبل وقوعها . وقد كان من السلف
من يكره الحديث في الشيء قبل أن يقع ^(٢) ، ويراه من ناحية التكلف

تحذيراً لها منه . وظاهر الحديث أنه قاله بعد اللعان . قال الحافظ ابن حجر : قلت
ولذي قاله الداودي أولى من جملة أخرى وهي مشروعية الموعظة قبل الوقوع في
المعصية ، بل هو أجدر بما بعد الوقوع . وأما سياق الكلام في رواية ابن عمر فمحتمل
للأمرين ، وأما حديث ابن عباس فسياقه ظاهر فيما قاله الداودي ، فإن لفظه عند
الطبراني والبيهقي « فدعائنا حين نزلت آية الملاعة فقال : الله يعلم أن أحداً كاذب ،
فهل منكائب ؟ فقال هلال : والله إني لصادق ، الحديث

(١) قال « مالي » أقول : يريد به المهر ، ويحتمل أنه مرفوع على أنه مبتدأ
محذوف الخبر تقديره أين مالي ؟ أو فاعل فعل محذوف أي أذهب مالي ؟ ويحتمل
النصب على مفعولية محذوف أي أطلب مالي . قال الشافعي : كانت المسائل فيما لم ينزل
فيه حكم زمن الوحي ممنوعة لئلا ينزل بالتحريم فيما لم يكن قبل ذلك محرماً فيحرم .
ويشهد له الحديث المخرج في الصحيح « أعظم الناس جرماً من سأل عن شيء لم يحرم
خبر من أجل مسألته » قال النووي : وليس المراد المسائل المحتاج إليها إذا وقعت ،
فقد كان المسلمون يسألون عن النوازل فيجيبهم صلى الله عليه وآله وسلم بغير كراهة
انتهى ، قلت : الكلام فيما لم يقع ، وأما إذا وقعت كما قاله فالسؤال عنها لازم ليعلم
حكمها من التشريع

(٢) قوله « وقد كان من السلف من يكره الحديث في الشيء قبل أن يقع » أقول :

وقول الراوى ، فلما كان بعد ذلك أتاه فقال : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به .
يحتمل وجهين : أحدهما أن يكون السؤال الأول عمالم يقع ثم وقع . والثانى : أن
يكون السؤال أولاً عما وقع ، وتأخر الأمر فى جوابه ، فبتين ضرورته إلى معرفة الحكم
والحديث يدل على أن سؤاله سبب نزول الآية ^(١) وتلاوة النبي ﷺ لها عليه
لتعريف الحكم والعمل بمقتضاها . وموعظة النبي ﷺ قد ذكر الفقهاء استحبابها
عند ما تريد المرأة أن تلفظ بالغضب

فى الحديث نفسه أنه صلى الله عليه وآله وسلم كره المسائل وعابها ، أى هذه المسألة
حين يسأل عنها

(١) قوله : سبب نزول الآية ، أقول : إن فسر المبهم وهو فلان فى الحديث الذى
ذكر المصنف بهلال بن أمية كما تقدم عن الخطيب الذى روى حديثه البخارى فى تفسير
سورة النون من حديث ابن عباس : إن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سخماء
فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : البينة أوحد فى ظهرك . فقال : والذى بعثك بالحق
إنى لصادق ، ولينزلن الله مايرىء ظهرى من الحد . فنزل جبريل عليه السلام فأنزل
عليه قوله تعالى ﴿ والذين يرمون أزواجهم ﴾ الحديث ، وفى رواية لابن عباس عن
أبى داود : فقال هلال : وإنى لأرجو أن يجعل الله فرجا . فبينما رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم فى ذلك إذ نزل عليه الوحي ، وهذا يدل على أن الآية نزلت بسبب
هلال بن أمية ، فيعارضه حديث سهل بن سعد الذى رواه البخارى : إن عويمراً
العجلانى سأل عن ذلك فنزلت الآية ، وقد جمع بين الأمرين بأن يكون هلال سأل
وعويمر سأل ، فنزلت الآية فيهما معاً ، قال ابن حجر : وظهر لى الآن أن يكون عاصم
سأل قبل النزول ثم جاء هلال بعده فنزلت عند سؤاله فجاء عويمر فى المرة الثانية التى
قال فيها : إن الذى سألتك عنه قد ابتليت به ، وفى شرح مسلم : اختلف فى نزول آية
اللعان هل هى بسبب عويمر العجلانى أم بسبب هلال بن أمية ، فقال بعضهم بسبب
عويمر العجلانى واستدل بقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى الحديث الذى ذكره مسلم
فى الباب أولاً بقوله قد أنزل الله فيك وفى صاحبك . وقال جمهور العلماء سبب نزولها

وظاهر هذه الرواية أنه لا يختص بالمرأة ، فانه ذكره فيها وفي الرجل . فلعن هذه موعظة عامة . ولا شك أن الرجل متعرض للعذاب ، وهو حد القذف . كما أن المرأة متعرضة للعذاب الذي هو الرجم ، إلا أن عذابها أشد وظاهر لفظ الحديث والكتاب العزيز يقتضى تعيين لفظ « الشهادة » ، ^(١)

قصة هلال بن أمية . واستدلوا بالحديث الذى ذكره مسلم بعد قصة هلال قال : وكان أول رجل لاعن فى الإسلام . ثم قال : قلت لعلمائنا نزلت فيهما جميعاً فلعنهما سألنا فى وقتين متقاربين فنزلت الآية فيهما جميعاً ^(٢) وسبق هلال باللعان فيصدق أنها نزلت فى ذا وفى ذلك وأن هلالاً أول من لاعن

(١) قوله « يقتضى تعيين لفظ الشهادة » أقول : قال ابن حجر فى الفتح : تنبيه لم أر فى شيء من حديث سهل صفة تلاعنهما إلا ما فى رواية الأوزاعى الماضية فى التفسير فانه قال : فأمرهما بالملاعنة بما سعى الله فى كتابه ، وظاهره أنهما لم يزيدا على ما فى الآية . وحديث ابن عمر عند مسلم صريح فى ذلك فان فيه « فبدأ بالرجل فشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين ، والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين ثم ثنى بالمرأة ، الحديث . وحديث ابن مسعود نحوه لكن فيه « فذهبت لتلعن فقال النبى صلى الله عليه وآله وسلم : مه ، فابت فالتعنت ، وفى حديث أنس عند أبى يعلى وأصله فى مسلم فدعا النبى صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله وسلم فقال : أتشهد بالله إنك من الصادقين فيما رميتها به من الزنا ؟ فشهد بذلك أربعاً ، ثم قال له فى الخامسة : لعنة الله عليك إن كنت من الكاذبين ، ففعل . ثم دعاها فذكر نحوه . فلما كان فى الخامسة سكنت سكنته حتى ظنوا أنها تعترف ، ثم قالت : لا أفصح قولى سائر اليوم ، فضمت على القول ، وفى حديث ابن عباس عند أبى داود والنسائى وابن أبى حاتم « فدعا الرجل فشهد أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين ، فأمر به فأمسك على فيه ثم وعظه ثم قال

(١) قلت : ولعلمائنا نزلت مرتين فان كثيراً من الآيات تنزل لسببين كقوله تعالى (ما كان للنبي والذين آمنوا معه أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولى قربى) الآية فانها نزلت فى والديه عليه السلام وفى عمه

وذلك يقتضى أن لا تبدل بغيرها ^(١)

والحديث يقتضى أيضاً البداءة بالرجل ^(٢) . وكذلك لفظ الكتاب العزيز .
لقله تعالى ﴿ ويذكرها عنها العذاب ﴾ فان ، الذرة ، يقتضى وجوب سبب العذاب
عليها . وذلك بلعان الزوج واختصت المرأة بلفظ الغضب ^(٣) . اعظم الذنب

له : كل شئ . عليك أهون من لعنة الله ، ثم أرسله فقال : لعنة الله عليه إن كان من
الكاذبين ، انتهى بحذف يسير .

(١) قوله ، وذلك يقتضى أن لا تبدل بغيرها ، أقول : قال فى المهاج للنورى
وشرحه : فلو أبدل لفظ الشهادة بحلف ونحوه أو غضب بلعن وعكسه أو ذكر أى
الغضب أو اللعنة قبل تمام الشهادات لم يصح فى الأصح ^(١)

(٢) قوله ، البداءة بالرجل ، أقول : وقال ابن القاسم من المالكية : لو ابتدأت
به المرأة صح واعتد به وهو قول أبى حنيفة ، واحتجوا بأن الله تعالى عطفه بالواو
وهى لا تقتضى الترتيب . واحتج للبداءة بالرجل بأن اللعان شرع لدفع الحد عن الرجل
كما دل عليه قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، البيئة والإحد فى ظهرك ، فلو بدى
بالرجل ^(٢) لكان دفعاً لشيء لم يثبت ، واستدلوا أيضاً بما ذكره الشارح

(٣) قوله ، واختصت المرأة بلفظ الغضب ، أقول : أى غضب الله ، وهو إرادته
الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم ، والصحيح أنهما إيمان لقوله صلى الله عليه
وآله وسلم ، لولا الإيمان لسكان لى ولها شأن ، وقيل شهادات ، وقيل يمين فيها شوب
شهادة ، وقيل عكسه . والتحقيق أنه يجمع الوصفين اليمين والشهادة فهو شهادة مؤكدة
بالقسم ، والتكرار يمين مغلظة بلفظ الشهادة والتكرار لاقتضاء الحال تأكيد الأمر ،

(١) قلت : هذه من شروط اللعان السبعة التى اتفق عليها الأئمة الأربعة وأتباعهم .
إلا أن أبا حنيفة خالف فى جواز بدء المرأة فيه على الرجل وتقدم . تنبيه : لو كان فى بطنها
جنين وجب نفيه صريحاً أو ضمناً كأن يقول : وإنى لم أمسها فى طهرها

(٢) كذا ولعله : فلو بدى المرأة

بالنسبة إليها على تقدير وقوعه ، لما فيه من تلويث الفراش . والتعرض لإلحاق من ليس من الزوج به ، وذلك أمر عظيم يترتب عليه مفسد كثيرة . كإنتشار المحرمية . وثبوت الولاية على الإناث ، واستحقاق الأموال بالتوارث . فلا جرم مُنِخت بلفظة ، الغضب ، التي هي أشد من اللعنة ، ولذلك قالوا : لو أبدلت المرأة الغضب باللعنة لم يكتف به . أما لو أبدل الرجل اللعنة بالغضب فقد اختلفوا فيه . والأولى اتباع النص

وفي الحديث دليل على إجراء الأحكام على الظاهر ، وعرض التوبة على المذنبين . وقد يؤخذ منه أن الزوج لو رجع وأكذب نفسه^(١) كان توبة ، ويجوز أن يكون النبي ﷺ أرشد إلى التوبة فيما بينهما وبين الله

ولهذا اعتبر فيه من التأكيذ عشرة أنواع : الأول ذكر لفظ الشهادة ، الثاني ذكر القسم باسم الرب الجامع لمعاني أسمائه وهو لفظ الله ، الثالث تأكيد الجواب بما يؤكد به المقسم عليه من أن واللام وإتيانه باسم الفاعل الذي هو صادق وكاذب دون فعلهما ، الرابع تكرار ذلك خمس مرات ، الخامس دعاؤه على نفسه في الخامسة بلعنة الله إن كان من الكاذبين ، السادس إخباره صلى الله عليه وآله وسلم عند الخامسة أنها الموجبة لعذاب الله وأن عذاب الدنيا أهون من عذاب الآخرة ، السابع جعل لعانه مقتضياً لحصول العقاب عليها وجعل لعانها دارئاً للعذاب عنها ، الثامن أن هذا اللعان يوجب العذاب إما في الدنيا وإما في الآخرة ، التاسع التفريق بين المتلاعنين وخراب بيتهما وكسرهما بالنزاع ، العاشر تأييد تلك الفرقة ودوام التحريم بينهما . فلما كان شأن هذا اللعان هذا الشأن جعل يمينا مقرونا بالشهادة وشهادة مقرونة باليمين ، وهذا جمع بين القولين حسن

(١) قوله : ويؤخذ منه أن الرجل لو رجع فأكذب نفسه ، أقول : أخذ من الوعظ قبل الخامسة أو قبل اللعان بعد رمي زوجته ، لا أنه لو أكذب نفسه بعد الفراغ من لعانه ، إلا أنه قد اختلف في أنه هل يسقط حدها بكذابه نفسه ؟ قال ابن الفة : لم أره مصرحاً به لكن في كلامهم ما يفهم سقوطه في ضمن تعاميل . وقال أحمد

وقوله عليه السلام « لا سبيل لك عليها ، يمكن أن يؤخذ منه وقوع التفريق بينهما
بالمال . لعموم قوله « لا سبيل لك عليها »^(١) ، ويحتمل أن يكون « لا سبيل لك
عليها ، راجعاً إلى المال

وقوله « إن كنت صادقاً عليها فهو بما استحلتت من فرجها ، دليل على استقرار
المهر بالدخول ، وعلى استقرار مهر الملاعة . أما هذا فبالنص ، وأما الأول
فبفتليله ^{عنه} »^(٢)

وقوله « بما استحلتت من فرجها ، فيه دليل على أنه يستقر ولو أكذبت
نفسها »^(٣) ، لوجود العلة المذكورة . والله أعلم

وأبو حنيفة ومحمد : إذا أ كذب نفسه وحده زال تحريم العقد وحلت له بنكاح جديد .
وقال سعيد بن جبير : إذا أ كذب نفسه عادت له زوجته كما كانت . وقال ابن المسيب
إن أ كذب نفسه وهي في العدة حلت له وإلا فلا تحل له أبداً

(١) قوله « لعموم لا سبيل لك عليها ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : أنه
فإن الرجل هي طالق ثلاثاً فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم « لا سبيل لك عليها ،
أى لا ملك لك عليها ولا يقع طلاقك ، فظاهره صحة هذا الاحتمال ، لكن قال الحافظ
ابن حجر بعد نقل كلامه : وهو يوهم أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لا سبيل لك
عليها ، وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم عقب قول الملاعن هي طالق ثلاثاً ، وأنه
موجود كذا في حديث سهل بن سعد الذى شرحه ، وليس كذلك فإن قوله صلى الله
عليه وآله وسلم « لا سبيل لك عليها ، لم يقع في حديث سهل ، وإنما وقع في حديث
ابن عمر عقب قوله صلى الله عليه وآله وسلم « الله يعلم أن أحداً كاذب ، لا سبيل
لك عليها ،

(٢) قوله « فبتليله ، أقول : أى بقوله استحلتت من فرجها ، فإنه دل على أن
استقرار المهر بالاستحلال لفرجها ، وكلام الشارح خاص بأن المراد بالدخول الوطء
وهو قول جماعة من السلف

(٣) قوله « ولو أ كذبت نفسها ، أقول : أى أقرت بالزنا ، لأنه قد سبق
استحقاقها للمهر فلا يبطل باغرارها

٣١٩ - الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما « أن رجلاً رعى امرأته ، وانتفى من ولدها فى زمن رسول الله ﷺ . فأمرهما رسول الله ﷺ قتلنا كما قال تعالى ، ثم قضى بالولدِ الدِّرَاقُ ، وفرَّقَ بين المتلاعنين . »
 هذه الرواية الثانية ^(١) فيها زيادة نفي الولد ، وأنه يلتحق بالمرأة ، ويرثها ^(٢) بإرث البنوة منها . وثبت أحكام البنوة بالنسبة إليها . ومفهومه يقتضى انقطاع النسب إلى الأب مطلقاً . وقد ترددوا فيما لو كانت بنتاً هل يحل للملاعن تزوجها ؟ ^(٣)
 وقوله « قتلنا كما قال الله تعالى ، ليس فيه ما يشعر بذكر نفي الولد فى إمانه ، إلا بطريق الدلالة ، فإن كتاب الله يقتضى أن (يشهد أنه لمن الصادقين) وذلك راجع إلى ما ادعاه ، ودعواه قد اشتملت على نفي الولد
 وقوله « وفرق بين المتلاعنين ، يقتضى أن اللعان موجب للفرقة ظاهراً ^(٤) »

* * *

(١) (الحديث الثانى) قوله « هذه الرواية الثانية ، أقول : هذه التى فى الحديث لأنها ثانية ، فإن ابن عمر هو الذى روى الأولى
 (٢) قوله « ويرثها ، أقول : أى وترثه ما فرض الله لها . وقيل معنى إلحاقه بأمه أنه جعلها له أباً وأما فترث جميع ماله إذا لم يكن له وارث آخر من ولده ونحوه ، وهو قول ابن مسعود ووائله وطائفة ورواية عن أحمد
 (٣) قوله « وقد ترددوا فيما لو كانت بنتاً الخ ، أقول : أى لو كانت المنفية بنتاً ، والقول بأنه يحل له نكاحها قول شاذ لبعض الشافعية ، والأصح قول الجمهور إنها تحرم لأنها ربيبتها فى الجملة

(٤) قوله « موجب للفرقة ظاهراً ، أقول : كأنه يشير بقوله ظاهراً إلى ما وقع من الخلاف فى المسألة ، فإن فيها مذاهب : الأول أن الفرقة تحصل بمجرد القذف . وهذا قول أبى عبيد ، وعالقه الجمهور . وقال طائفة من الفقهاء بالبصرة وغيرهم لا يقع

٣٢٠ — الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضى الله عنه قال : جاء رجل من بني فزارة إلى النبي ﷺ فقال : إن امرأتى ولدت غلاماً أسوداً . فقال النبي ﷺ : هل لك لبيل ؟ قال : نعم . قال : فألوانها ؟ قال : حمر . قال : فهل يكون فيها من أوزق^(١) ؟ قال : إن فيها لوزقاً . قال : فأنت أتاها ذلك ؟ قال : عسى أن يكون نزعه عرق^(٢) . قال : وهذا عسى أن يكون نزعه عرق ، فيه ما يشعر بأن التعريض بنبي الولد لا يوجب حداً^(٣) كما قيل ، وفيه نظر .

باللعان فرقة البتة ، واحتجوا بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم ينكر عليه الطلاق بعد اللعان . وقال جمهور العلماء : اللعان يوجب الفرقة . ثم اختلفوا فقال قوم يقع بمجرد لعان الزوج وإن لم تلتعن المرأة . وهذا القول مما تفرد به الشافعي واحتج بأنها فرقة وقعت بالقول فحصلت بقول الرجل وحده كالطلاق ، وعند أحمد في رواية أنها لا تحصل إلا بلعانهما جميعاً فإذا تم لعانهما حصلت الفرقة ، وهو قول مالك وأهل الظاهر ، واحتجوا بأن الشرع إنما ورد بالتفريق بين الملتعنين ولا يكونان متلاعنين بلعان الزوج وحده ، ولأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يفرق بينهما إلا بعد تمام اللعان . وقال أبو حنيفة : لا بد بعد تمام اللعان من تفريق الحاكم ، واحتج بقول ابن عباس : ففرق رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بينهما ،

(١) (الحديث الثالث) قال : من أوزق ، أقول : بزة أحمر ، ووزق بزة حمر ، وبأنى تفسيره

(٢) قال : أن يكون نزعه ، أقول : بالزأى والعين المهملة ، والنزع الجذب ، والمعنى يحتمل أن يكون في أصوله من هو في اللون المذكور فاجتذبه إليه فجاء على لونه (٣) قوله : بأن التعريض بنبي الولد الخ ، أقول : لأن التعريض بالتدليس قد فلا يوجب حده وبه قال الجمهور ، واستدل الشافعي لذلك بهذا الحديث ، وعند المالكية يجب به الحد إذا كان مفهوماً . وأجاب بعض المالكية بما يفيد كلام الشارح بأن الرجل لم يرد قذف بل جاء سائلاً مستفتياً عن الحكم لما وقع له من الريبة

لأنه جاء على سبيل الاستفتاء ، والضرورة داعية إلى ذكره . وإلى عدم ترتب الحد أو التعزير على المستفتين (١)

وفيه دليل على أن المخالفة في اللون بين الأب والابن - بالبياض والسواد - لا تبيح الانتفاء . وقد ذكر النبي ﷺ الحكم والتعليل . وأجاز بعضهم ذلك في السواد الشديد مع البياض الشديد . و « الورقة » لون يميل إلى العُبرة ، كلون الرماد والرماد يسمى أورك والجمع « ورق » بضم الواو وسكون الراء .

واستدل به الأصوليون على العمل بالقياس (٢) . فإن النبي ﷺ حصل منه التشبيه لولد هذا الرجل المخالف للونه بولد الإبل المخالف لآلوانها . وذكر العلة الجامعة . وهي نزوع العرق ، إلا أنه تشبيه في أمر وجودي ، والذي حصلت المنازعة فيه هو التشبيه في الأحكام الشرعية (٣)

* * *

(١) قوله ، على المستفتين ، أقول : تعقبه الحافظ ابن حجر فقال : قلت وفي هذا الاطلاق نظر ، لأنه قد يستفتى بلفظ لا يقتضي القذف وإنما يقتضيه ، فمن الأول أن يقول : إذا كان زوج المرأة أبيض فأت بولد أسود ما الحكم ؟ ومن الثاني أن يقول مثلاً : إن امرأتى أت بولد أسود وأنا أبيض ، فيكون تعريضاً . أو يزيد فيه زنت فيكون تصريحاً . فالذي في حديث الباب هو الثاني فيتم الاستدلال . وقد نبه الخطابي على عكس هذا فقال : لا يلزم الزوج إذا صرح أن الولد الذي وضعت امرأته ليس ابنه حد لجواز أن يريد أنها وطئت بشبه أو وضعت من الزوج الذي كان قبله إذا كان ذلك ممكناً

(٢) قوله « على العمل بالقياس » ، أقول : قال الخطابي : هو أصل في قياس الشبه ، وقال ابن العرب : فيه دليل على صحة الاعتبار بالنظير

(٣) قوله « هو التشبيه في الأحكام الشرعية » ، أقول : وهذا من الأحكام العقلية لا يجري فيه نزاع

٣٢١ — الحديث الرابع : عن عائشة رضى الله عنها قالت : اختصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة في غلام . فقال سعد : يا رسول الله هذا ابن أخي عتبة بن أبي وقاص^(١) ، عهد لي أنه ابنه ، أنظر إلى شبهه . وقال عبد بن زمعة : هذا أخي يا رسول الله ، ولد على فراش أبي من وليدته ، فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه ، فرأى شهاً بيناً بعثته . فقال : هو لك يا عبد بن زمعة^(٢) ، الولد للفراش وللغاهر الحجر . واحتججى منه يا سودة . فلم ير سودة قط .

يقال : زمعة ، بإسكان الميم . وهو الأكثر^(٣) . ويقال : زمعة ، بفتح الميم أيضاً

(١) (الحديث الرابع) قال : أخى عتبة ، أقول : عده العسكرى في الصحابة ، وأنكر عليه أبو القاسم وقال : هو الذى شج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكسر ربايعيته يوم أحد وما علمت له إسلاماً ولم يذكره أحد من المتقدمين في الصحابة . وأما عبد بن زمعة فانه أخو أم المؤمنين سودة لأبيها ، وهو قرشى عامرى من سادات الصحابة وأشرفهم ، قيل ولا رواية له

(٢) قال : يا عبد بن زمعة ، أقول : رواية الجمهور باثبات حرف النداء . ووقع في رواية النسائي : هو لك عبد بن زمعة ، بحذفها ، وضبطه بعض الحنفية بتنوين الدال والحاك ما لزمهم من الحاق الولد من غير اشتراط وطه متقدم وقالوا إنما ملأ الله لياك لانه ابن أمة أبيه لأنه ألحقه بأبيه ، وهذه غفلة عن الرواية واللسان ، أما الرواية فمند ليخارى في بعض طرقه : هو أخوك يا عبد زمعة ، وفي رواية : أخوك يا عبد ، عند أبي داود ، وأما رواية : احتججى منه يا سودة ليس لك بأخ ، فقد أعلمها البيهقي وإن كانت عند أحمد والنسائي والحاكم ، وقال الخطابي : هذه الزيادة ليست بثابتة ، وتبعه المنذرى ، وقال الماوردى والنووى : هى باطلة

(٣) قوله : وهو الأكثر ، أقول : وهو الجارى على لسان المحدثين ، وقيل

والحديث أصل في إلحاق الولد بصاحب الفراش . وإن طرأ عليه وطء محرم . وقد استدل به بعض المالكية على قاعدة من قواعدهم ، وأصل من أصول المذهب . وهو الحكم بين حكيمين ^(١) ، وذلك أن يكون الفرع يأخذ مشابهة من أصول متعددة ، فيعطى أحكاماً مختلفة ، ولا يمحّض لأحد الأصول . وبيانه من الحديث أن الفراش مقتضى إلحاقه بزمة . والشبه البين مقتضى إلحاقه بعتبة ، فأعطى النسب بمقتضى الفراش ، وألحق بزمة . وروى أمر الشبه بأمر سودة بالاحتجاب منه ، فأعطى الفرع حكماً بين حكيمين ، فلم يمحّض أمر الفراش فتثبت المحرمية بينه وبين سودة ، ولا روى أمر الشبه مطلقاً فيلتحق بعتبة

قالوا : وهذا أولى التقديرات . فإن الفرع إذا دار بين أصلين ، فالحق بأحدهما مطلقاً ، فقد أبطل شبهة الثاني من كل وجه . وكذلك إذا فعل الثاني ، ومحض إلحاقه به . كان إبطالا لحكم شبهة الأول ، فاذا ألحق بكل واحد منهما من وجه كان أولى من إلغاء أحدهما من كل وجه

ويعترض على هذا بأن صورة النزاع ^(٢) ما إذا دار الفرع بين أصلين شرعيين ،

التحريك هو الصواب ، سمي بواحدة الزمعات وهى الشرعات المتعلقة بأف الأرب . ووقع في مختصر ابن الحاجب وفي المكشف للذهبي « عبد الله بن زمة » ، وهو غلط والصواب « عبد » ، بغير إضافة

(١) قوله « وهو الحكم بين حكيمين ، الحكمان هنا الأول ثبوت الفراش والثاني الشبه بمن ادعى له الولد وهو عتبة ، فلو عمل بالأول لكان ولداً لزمة وأخا لسودة لا تحتجب منه ، ولو عمل بالثاني لكان ولداً لعتبة ويلحق به نسبه . والفرع هنا هو الولد المدعى فقد أعطى حكماً بين الحكيمين ، لم يجعل الحكم للفراش فقط ولا للشبه فقط بل أخذ كل حكم حكماً

(٢) قوله « بأن صورة النزاع » أقول : المراد الصورة التى تجرى فيها هذه القاعدة مخصوصة بما إذا دار الفرع بين أصلين شرعيين يقتضى الشرع إلحاق الفرع بكل واحد منهما من حيث النظر ، وليس مسألة ولد زمة من هذا الباب ، فإن الأصل

يقتضى الشرع إخوانته بكل واحد منهما من حيث النظر إليه . وههنا لا يقتضى الشرع إلا إحقاق هذا الولد بالفراش . والشبه ههنا غير مقتض للإحقاق شرعاً ، فيحمل قوله « واحتجبي منه يا سودة » على سبيل الاحتياط . والإرشاد إلى مصلحة وجودية ، لا على سبيل بيان وجوب حكم شرعى . ويؤكد أنه أزالو وجدنا شهماً فى ولد لغير صاحب الفراش لم تثبت لذلك حكماً . وليس فى الاحتجاب ههنا إلا ترك أمر مباح ، على تقدير ثبوت المحرمية ، وهو قريب

وقوله عليه السلام « هو لك ، أى أخ . وقوله عليه السلام « الولد للفراش ، أى تابع للفراش . أو محكوم به للفراش ، أو ما يقارب هذا ^(١)

شرعى ههنا الذى يقتضى العمل به واحد هو ثبوت الفراش ، فإن الحكم له ليس إلا ، ولا يجاذبه الشبه بعقبة إذ لا حكم له مع ثبوت الفراش . فإن قيل : فلماذا أمرت سودة بالاحتجاب وقد أثبت حكم الفراش أنه أخوها ؟ قلت : أجاب الشارح عنه بأنه أمر صلى الله عليه وآله وسلم به على جهة الاحتياط لمصلحة لاحظها الشارع ، لا أنه أمر به على جهة بيان وجوب شرعى ، وغايته أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر سودة بترك أمر مباح بعد ثبوت المحرمية . وللشارح أن ينهى عن المباح لمصلحة . وقول الشارح على تقدير ثبوت المحرمية الأولى حذف تقدير لأنها قد ثبتت بالحكم بثبوت الفراش فيصح التوارث بين سودة وولد زمعة المحكوم به لعبد فانه أخ لها شرعاً ^(٢)

(١) قوله « أو ما يقارب هذا ، أقول : يريد أنه لا بد من تقدير لمنعلق الجار ، والأقرب ههنا تقدير محكوم به لقريظة التنازع . والمراد لصاحب الفراش والفراش يعبر به عن كل واحد من الزوجين ومنه هذا الحديث ، وحكى ابن فارس أن المراد من الفراش الزوج واستغرب وقال معناه إذا كان للرجل زوجة أو مملوكة صارت فراشاً له فانت بولد لمدة الإمكان منه لحقه الولد وصار ولد له يجرى بينهما التوارث

(٢) قلت : إلا أنه يعكز هذا القول قوله ^(١) « هو لك عبد واحتجبي منه ، فكيف يكون عبداً وتحتجب منه ويكون أخاً لها شرعاً ؟

وقوله عليه السلام : وللعاهر الحجر ، قيل : إن معناه أن له الخيبة مما ادعاه وطالبه (١) ، كما يقال : افلان التراب . وكما جاء في الحديث الصحيح ، وإن جاء يطلب ثمن الكلب فأعلاه كفه تراباً ، تعبيراً بذلك عن خيبته وعدم استحقاقه ثمن الكلب . وإنما لم يجرؤوا اللفظ على ظاهره ويجعلوا الحجر ، هنا عبارة عن الرجم المستحق في حق الزاني لأنه ليس كل عاهر يستحق الرجم . وإنما يستحقه المحصن . فلا يُجرى لفظ العاهر ، على ظاهره في العموم ، أما إذا حملناه على ما ذكرناه من الخيبة كان

وغيره من أحكام الولادة سواء كان موافقاً في الشبه به أو مخالفاً له ، ومدة إمكان كونه منه ستة أشهر من حين أمكن اجتماعهما ، وأما ما تصير به المرأة فراشاً فإن كانت زوجته صارت فراشاً بمجرد عقد النكاح ، ونزلوا في هذا الإجماع ، وشرطوا في الإلحاق بالزوج إمكان الوطء بعد ثبوت الفراش فإن لم يمكن كأن ينسكح المغربي مشرقية ولم يفارق واحد منهما وطنه ثم أنت بولد لسته أشهر أو أكثر لم يلحقه لعدم إمكان كونه منه ، هذا قول مالك والشافعي والعلاء كافة ، إلا أبا حنيفة فلم يشترط الإمكان بل اكتفى بمجرد العقد قال : حتى لو طلقها عقب أن جرى العقد من غير إمكان وطء فولدت لسته أشهر من العقد لحقه الولد . وهذا ضعيف ظاهر ولا حاجة له في إطلاق الحديث لأنه خرج على الغالب وهو حصول الإمكان بعد العقد انتهى . وقال ابن تيمية : إنه أشار أحمد أنها لا تكون الزوجة فراشاً إلا مع العقد والدخول المحقق لا الامكان المشكوك فيه . قال ابن القيم بعد نقله : وهذا هو الصحيح المجزوم به ، وإلا فكيف تصير المرأة فراشاً ولم يدخل بها الزوج ولم يبن بها بمجرد إمكان بعيد ، وهل بعد أهل العرف واللغة المرأة فراشاً قبل أن يبن بها ؟ وكيف تأتي الشريعة بالحق نسب لمن لم يبن بامرأته ولا دخل بها ولا اجتمع بها بمجرد إمكان ذلك ؟ وهذا الإمكان قد يقطع باتفائه عادة فلا تصير المرأة فراشاً إلا بدخول محقق وباقة التوفيق . انتهى

(١) قوله : قيل معناه أن له الخيبة والحرمان من الولد الذي يدعيه ، وقال أبو عبيد أي لا حق له في النسب

ذلك عاماً في حق كل زان . والاصل العمل بالعموم فيما تقتضيه صيغته ^(١)

٣٢٢ - الحديث الخامس ^(٢) : عن عائشة رضى الله عنها أنها قالت « إن

رسول الله ﷺ دَخَلَ عَلَى مَسْرُورًا ، تَبَرَّقُ ^(٣) أَسَارِيرُ وَجْهِهِ . فقال : أَلَمْ تَرَى ^(٤) أَنْ مُجَزَّزًا نَظَرَ آفَقًا إِلَى زَيْدِ بْنِ حَارِثَةَ وَأَسَامَةَ بْنِ زَيْدٍ ، فقال : إِنْ بَعْضُ هَذِهِ الْأَقْدَامِ لَمِنْ بَعْضٍ ،

وفي لفظ « كَانَ مُجَزَّزًا قَائِمًا ،

« أسارير وجهه ، تعني الخطوط التي في الجهة . واحدها سَرَرٌ وسرر وجهه
أسرار وجمع الجمع أسارير . وقال الأصمعي : الخطوط التي تكون في الكف مثلها
السَّرَر - بفتح السين والراء - والسَّرَر - بكسر السين

استدل به فقهاء الحجاز ^(٥) ومن تبعهم على أصل من أصولهم . وهو العمل

(١) قوله « فيما تقتضيه صيغته » أقول : ولفظ العاهر هنا اسم جنس معروف
باللام ، فهو من صيغ العموم فلا يخرج منه عاهر إلا بدليل ، وكل زان خائب لكونه
عاصياً لا مرجوماً بالحجارة

(٢) (الحديث الخامس) من أحاديث باب اللعان

(٣) قال « تبرق » أقول : بفتح المثناة الفوقية وضم الراء أى تضيء . وتفسير من
السرور والفرح ، فإن المسرور ينطلق وجهه ويمر ماء البشر فيه بخلاف المحزون

(٤) قال « ألم ترى » أقول : أى لم تعلق وتنبهى . ووقع عند البخارى في بعض
طرقه « ألم تسمعى »

(٥) قوله « فقهاء الحجاز » أقول : أى الشافعى وجمهور العلماء ، ويقابلهم فقهاء
العراق وهو أبو حنيفة وأتباعه ، وبالأول قال عمر بن الخطاب كما أخرج سعيد بن

بالقيافة ، حيث يشبه إلحاق الولد بأحد الواطنين في طهر واحد ، لا في كل الصور بل في بعضها

ووجه الاستدلال أن النبي ﷺ سُرَّ بذلك . وقال الشافعي رحمه الله : ولا يسر باطل . وخالف أبو حنيفة وأصحابه ، واعتذارهم عن الحديث أنه لم يقع فيه إلحاق متنازع فيه ، ولا هو وارد في محل النزاع ، فإن أسامة كان لاحقاً بفراش زيد ، من غير منازع له فيه ، وإنما كان الكفار يطعنون في نسبه للتباين بين لونه ولون أبيه في السواد والبياض ^(١) ، فلما غطّيا رؤسهما وبدت أقدامهما ، وألحق مجزز أسامة بزيد كان ذلك إبطالا لطن الكفار ، بسبب اعترافهم بحكم القيافة ، وإبطال طعنهم حق . فلم يسر النبي ﷺ إلا بحق

والأولون يحميون بأنه - وإن كان ذلك وارداً في صورة خاصة - إلا أن له جهة عامة ^(٢) . وهي دلالة الأشباه على الأنساب . فنأخذ هذه الجهة من الحديث ونعمل بها

منصور قال . حدثنا سفيان عن سعيد بن سليمان بن يسار عن عمر في امرأة وطئها رجلان في طهر فقال القائف : اشتركا فيه جميعاً ، فجعله بينهما . قال الشعبي وعلى يقول هو ابنهما وهما أبواه يرثانه ذكره سعيد أيضاً . قال الحجازيون : ولا يعرف لعمر وعلى رضي الله عنهما مخائف في الصحابة

(١) قوله « للتباين بين لونه ولون أبيه » أقول : قال القاضي عن المازري إنها كانت الجاهلية تقدح في نسب أسامة لكونه أسود شديد السواد وكان زيد أبيض كذا قاله أبو داود عن أحمد بن صالح ، فلما قضى هذا القائف بإلحاق نسبه مع اختلاف اللون وكانت الجاهلية تعتمد قول القائف فرح النبي صلى الله عليه وآله وسلم به لكونه زاجراً لم عن الطعن في النسب ، وقال القاضي قال غير أحمد بن صالح : كان زيد أزهر اللون وأم أسامة وهي أم أيمن واسمها بركة كانت حبشية سوداء

(٢) قوله « إلا أن له جهة عامة » أقول : ولأنه لو كان ما قاله باطلاً في غير هذه الصورة التي النسب فيها ثابت لأنكر صلى الله عليه وآله وسلم القيافة في غير هذا لأنه إقرار باطل وسكوت عن أمر شائع في عصره صلى الله عليه وآله وسلم وإلقال له إن تكلمت بالقيافة ففي مثل هذه الصورة التي تكلمت فيها

واختلف مذهب الشافعي في أن القيافة هل تخص بيني وبين مدلج ، أم لا ؟ من حيث إن المعتبر ^(١) في ذلك الأشباه . وذلك غير خاص بهم ، أو يقال : إن لهم في ذلك قوة ليست لغيرهم . ومحل النص إذا اختص بوصف يمكن اعتباره لم يمكن إلغاؤه . لاحتمال أن يكون مقصوداً للشارع ^(٢)

« مجزأ » بضم الميم وفتح الحيم وكسر الزاي المشددة المعجمة وبعدها زاي معجمة ^(٣)

واختلف مذهب الشافعي أيضاً في أنه هل يعتبر العدد في القائف ، أم يكفي القائف الواحد ^(٤) ؟ فان مجزأً انفرد بهذه القيافة ، ولا يرد على هذا ، لأنه ليس من محال الخلاف ^(٥) ، وإذا أخذ من هذا الحديث الاكتفاء بالقائف الواحد ، فليس من محال الخلاف كما قدمنا

(١) قوله « من حيث إن المعتبر » أقول : تعليل لقوله « أم لا » ،

(٢) قوله « أن يكون مقصوداً للشارع » أقول : والنص هنا قد خص مجزأً بالاعتبار ، ولكنه لا يخفى أن النص لاحظ الواقع وأخبر عنه ، وإلا فيلزم أن يعتبر مجزأ نفسه لا غيره من بني مدلج ، قال النووي : والصحيح أنه لا يختص

(٣) قوله « بعدها زاي معجمة » أقول : هو اسم فاعل من جز مثل الزاي ، وإنما سمي بذلك لأنه كان في الجاهلية إذا أسر أسيراً جز ناصيته وأطلقه ، وقيل في ضبطه إنه بالحاء المهملة وراء مكسورة فزاي ، وهو صحابي جليل ذكره ابن يونس فيمن حضر فتح مصر قال : ولا أعلم له رواية

(٤) قوله « أم يكفي الواحد » أقول : قال النووي : إنه يكفي بالواحد عند أبي القاسم المالكي ، وقال مالك : يشترط اثنان ، وبه قال أصحابنا يعني الشافعية ولم يذكرهم خلافاً في ذلك

(٥) قوله « ليس من محال الخلاف » أقول : فانه في نسب ثابت بالفراس ، وإنما محل الخلاف إثبات النسب به ابتداء

وقوله « آناً »^(١) ، أى فى الزمن القريب من القول . وقد ترك فى هذه الرواية ذكر تغطية أسامة وزيد رموسهما وظهور أقدمهما ، وهى زيادة مفيدة جداً لما فيها من الدلالة على صدق القيافة^(٢) . وكان يقال : إن من علوم العرب ثلاثة : السيافة ، والعيافة ، والقيافة^(٣) . فأما السيافة : فهى شم تراب الأرض ليعلم بها الاستقامة على الطريق ، أو الخروج منها . قال المعرى :

أودى ، فليت الحادثات كفاف مال المسيف وغبر المستاف^(٤)

(١) قوله « وقوله آناً » أقول : بالمد والقصر ، قال البرماوى : إنه اسم فاعل من أنف . جاء على فعل وفاعل مثل حذر وحاذر ، ومعناه كما قال الشارح قريباً ، فهو منصوب على أنه صفة زمان ، وقيل ينصب على الحال

(٢) قوله « على صدق القيافة » أقول : وذلك لأنه لم يشاهد صاحبي الأقدام حتى يدخل الشك بأنه قد عرفهما وأن هذا ابن هذا

(٣) قوله « السيافة والعيافة والقيافة » أقول : يعنى أنهم إذا ضلوا عن الطريق وأرادوا معرفتها ، قال فى المصباح : ساف الرجل الشئ يسوفه سوفاً اشتبه ، ويقال إن المسافة من هذا ، وذلك أن الدليل يسوف تراب الموضع الذى ضل عنه فان استاف رائحة الأبوال والأبعار علم أنه على جادة وإلا فلا . قال الشاعر « إذا الدليل استاف أخلاف الطرق ، وأصل مسافة مفعلة والجمع مسافات ، وبينهم مسافة بعيدة انتهى فعرفت معنى قول الشارح

(٤) قوله « قال المعرى . أودى الخ » أقول : هو مطلع قصيدة رثى بها المعرى والد الشريف الرضى وهو الشريف أحمد الموسوى ، وقد اعترض الزركشى الشارح فقال : لم يرد المعرى ذلك وإنما أراد به الشام المطيب وقصد به الجنس لقوله المسيف وهو الذى ذهب ماله ، يعنى أن هذا الشريف المرتضى كان مالاً لمن ذهب ماله وغبراً لمن اشتبهه للجلالة حسبه وشريف نسبه انتهى . قلت : وهذا مراد الشارح أن المستاف الشام للرائحة والمستاف القاص

و المستاف ، هو هذا القاص . وأما العيافة فهي زجر الطير ، والطيرة ،
والتفاؤل بهما ^(١) ، وما قارب ذلك . وأما السائح والبارح ^(٢) ففي الوحش ، وفي
الحديث : العيافة والطرق من الجبث ^(٣) ، والطرق هو الرمي بالحصى ^(٤) ، وأما
العيافة فهي ما نحن فيه ، وهو اعتبار الأشباه لإلحاق الأنساب

(١) قوله : والفأل بها ، أقول : يسكون الهمزة ويجوز التخفيف وهو أن
يسمع كلاماً حسناً فيتمن به ، وإن كان قبيحاً فهو الطيرة ، ويقال تطير من الشيء
واطير منه والاسم الطيرة وزن عنبه وهو التشاؤم ، وكانت العرب إذا أرادت المضي
لمهمة مرت بحاجم الطير وأثارها لتستفيد هل تمضي أو ترجع ، فهي الشارع عن ذلك
فقال : أقرؤا الطير في مكنتها ،

(٢) قوله : وأما السائح ، أقول : في المصباح سنح الطائر جرى عن يمينك إلى
يسارك . والعرب يتيامن بذلك ، قال ابن فارس : السائح ما أتاك عن يمينك من طائر
وغيره ، وفي النهاية : السائح ما مر من الطير والوحش بين يديك من جهة يسارك إلى
يمينك ، والعرب تبرك به لأنه أمكن للصيد والرمي ، والبارح ما مر من يمينك إلى
يسارك والعرب تطير به لأنه لا يمكنك أن ترميه حتى تحرف . انتهى

(٣) قوله : وفي الحديث العيافة الخ ، أقول : أخرجه أبو داود من حديث
قيصة مرفوعاً ، في النهاية العيافة زجر الطير والتفاؤل بأسمائها وأصواتها وعمرها ، وهو
من عادات العرب كثيراً وهو كثير في أشعارهم ، يقال عاف يعيف عيفاً إذا زجر
وحده وذن ، وبنو أسد يذكرون بالعيافة ويوصفون بها ، قيل عنهم إن قوماً من
الجن تذاكروا عياقتهم فأتوهم فقالوا ضلت عنا ناقة فلو أرسلتم معنا من يعيف ، فقالوا
لغليم منهم : انطلق معهم . فاستردفه أحدهم ثم سار فلقيته عقاب كاسرة لإحدى جناحيها
فاقشعر الغلام وبكى ، فقالوا ما لك ؟ قال : كسرت جناحا ، ورفعت جناحا ، وحلفت
بأنه صراحا ، ما أنت بأنسى ولا تبني لقاحا ، انتهى

(٤) قوله : هو الرمي بالحصى ، أقول زاد في النهاية : الذي تفعله النساء ، وقيل
الخط في الرمل . انتهى

٣٢٣ — الحديث السادس ^(١) : عن أبي سعيد الخدري رضى الله عنه قال
« ذُكِرَ الْعَزْلُ ^(٢) لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ ، فَقَالَ : وَلَمْ يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ ؟ - وَلَمْ
يَقُلْ : فَلَا يَفْعَلْ ذَلِكَ أَحَدُكُمْ - فَإِنَّهُ لَيْسَتْ نَفْسٌ مَخْلُوقَةٌ إِلَّا اللَّهُ خَالِقُهَا ،
اختلف الفقهاء فى حكم العزل ^(٣) . فأباحه بعضهم مطلقاً . وقيل : فيه إذا جاز

(١) (الحديث السادس) من أحاديث باب اللعان

(٢) قال : ذكر العزل ، أقول : حقيقة أن يجامع الرجل فإذا قارب الإنزال
تزع وأنزل خارج الفرج

(٣) قوله : اختلف الفقهاء فى حكم العزل ، أقول : قال أبو عمر بن عبد البر :
لا خلاف بين العلماء أنه لا يعزل عن الزوجة الحرة إلا بإذنها ، لأن الجماع من حقها ،
ولها المطالبة به وليس الجماع المعروف إلا ما لا يلحقه عزل . ووافقه فى نقل هذا
الاجماع ابن هبيرة ، وتعقب بأن المعروف عند الشافعية أن الزوجة لا حق لها فى
الجماع ، ثم فى خصوص هذه المسألة عند الشافعية خلاف مشهور ^(١) فى جواز العزل
عن الحرة بغير إذنها ، وهو المصحح عند المتأخرين . واحتج الجمهور بحديث عن عمر
أخرجه أحمد وابن ماجة بلفظ : نهى عن العزل عن الحرة إلا بإذنها ، وفى إسناده ابن
لهيعة ، وفى وجهه للشافعية الجزم بالمنع إذا امتنع ، وفيما إذا رضيت وجهان : أحدهما
الجواز ، هذا كله فى الحرة ، وأما الأمة فإن كانت زوجة فى مرتبة على الحرة إن
جاز فيها فى الأمة أولى ، وإن امتنع فوجهان أحدهما الجواز تحرراً من إرقاق الولد ،
وإن كانت سرية جاز بلا خلاف عندهم . نعم ابن حزم يمنعه مطلقاً فى حرة وأمة
زوجة ومملوكة مستنداً إلى حديث : إنه سئل صلى الله عليه وآله وسلم عن العزل
فقال ذلك الوأد الحنى ، أخرجه مسلم ، وعورض بحديثين حديث : إن اليهود كانت

(١) قلت : وكذا فيه خلاف عند الحنابلة . والصحيح فى المذهب أنه لا يعزل عن الحرة
إلا بإذنها ، لأنه حق من حقوقها تملك المطالبة به لو تركها

ترك أصل الوطء جاز ترك الإنزال . ورجح هذا بعض أصحاب الشافعى ، ومن الفقهاء من كرهه فى الحرية إلا بإذنها ، وفى الزوجة الأمة إلا بإذن السيد ^(١) ، لحقهما فى الولد ^(٢) . ولم يكرهه فى السرارى ، لما فى ذلك - أعنى الإنزال - من التعرض لإتلاف المالية ^(٣) ، وهذا مذهب المالكية ^(٤)

وفى الحديث إشارة إلى إلحاق الولد ، وإن وقع العزل ، وهو مذهب أكثر الفقهاء .

٢٣٤ — الحديث السابع : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال
« كُنَّا نَعَزُّلُ وَالْقُرْآنُ يَنْزِلُ ————— نَزْلٌ ،

تقول إن العزل المؤودة الصغرى ، فسئل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : كذبت اليهود ، لو أراد الله خلقه لم يستطع رده ، أخرجه النسائى والترمذى وصححه ، والثانى أخرجه النسائى بمثل هذا ، ودفع هذا بأن حديث الوأد الخنى فى الصحيح فهو مقدم على ما فى غيره . وفيما ذهب إليه ابن حزم بحث وردود مودعة فى فتح البارى . وقد وافق ابن حزم على التحريم مطلقا ابن حبان

(١) قوله « ومن الفقهاء من كرهه الخ » أقول : هذا التفصيل هو مذهب الأئمة الثلاثة ، واحتجوا بحديث ابن عباس « تستأمر الحرية فى العزل ولا تستأمر الأمة السرية » ، فإن كانت أمتة تحت حر فعلية أن يستأمرها ، وهذا نص فى المسألة لو كان مرفوعاً لتعين العمل به فانه أخرجه عبد الرزاق بسند صحيح

(٢) قوله « لحقهما فى الولد » أقول : أى الحرية الزوجة وسيد الأمة

(٣) قوله « لإتلاف المالية » أقول : هذا التعليل يتم فى حق الأمة المزوجة لأن ولدها مال

(٤) قوله « وهذا مذهب المالكية » أقول : وهو قول أبى حنيفة والراجح عند أحمد

لَوْ كَانَ شَيْئًا يُنْهَى عَنْهُ لَنَهَانَا عَنْهُ الْقُرْآنُ^(١) ،

يستدل به من يجيز العزل مطلقاً ، واستدل جابر بالتقرير من الله تعالى على ذلك ، وهو استدلال غريب^(٢) . وكان يحتمل أن يكون الاستدلال بتقرير الرسول ﷺ ، لكنه مشروط بعلمه بذلك^(٣) ، ولفظ الحديث لا يقتضى إلا الاستدلال بتقرير الله تعالى

(١) (الحديث السابع) قال : لو كان شيئاً ، أقول : هذا من أفراد مسلم ، وليس هو من قول جابر إنما هو من قول سفيان بن عيينة راوى الحديث عن عطاء عن جابر ، ولفظ مسلم : زاد إسحق يعنى ابن راهويه : قال سفيان بن عيينة لو كان شيء ينهى عنه لنهينا عنه^(١) ، تفرد بهذا سفيان قاله استنباطاً أدرجه في الحديث ، ولفظ مؤلف العمدة يقتضى أنه من الحديث وليس كذلك ، وفي لفظ لمسلم : كننا نعزل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فبلغ نبي الله ذلك فلم ينهنا ،

(٢) قوله : وهو استدلال غريب ، كأن غرابته من حيث إنه لا يستدل بتقريراته تعالى أفعال عبادته في هذا الدار ، لأنه لم يحطها داراً للجزاء بل دار تخلية ، وإلا لزم أن يقال : الله تعالى قد أقر العصاة بعدم معاجلتهم بالعقوبة ، هذا أقرب ما تعلل به الغرابية ، وأما قول القائل : لو كان شيئاً ينهى عنه لنهانا عنه القرآن يريد أن زمان النبوة لا يقر الله المؤمنين على منهى عنه فانه تعالى نبه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لما صلى وفي نعله قذر وهذا بالاولى ، إلا أنه قد يقال إن ذلك خاص به صلى الله عليه وآله وسلم ، على أنك قد عرفت مما سقناه أنه ليس من قول جابر

(٣) قوله : لكنه مشروط بعلمه ، أقول : قد عرفت مما قدمناه أنه علمه صلى الله عليه وآله وسلم ، على أنه قد صرح كثير من الأصوايين وأهل علوم الحديث أن

(١) قلت : قد نهى عنه الذى أنزل عليه القرآن ، فقد روى مسلم في صحيحه عن عائشة عن جدامة بنت وهب قالت : حضرت رسول الله ﷺ في أناس فسألوه عن العزل فقال : ذلك الوأد الحفى ،

٣٢٥ — الحديث الثامن : عن أبي ذر رضي الله عنه : أنه سمع رسول الله

ﷺ يقول : « لَيْسَ مِنْ رَجُلٍ ادَّعَى لِفَيْزِ أَبِيهِ - وَهُوَ يَعْلَمُهُ - إِلَّا كَفَرَ . وَمَنْ ادَّعَى مَا لَيْسَ لَهُ : فَلَيْسَ مِنَّا ، وَلَيَتَّبِعُنَّ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ . وَمَنْ دَعَا رَجُلًا بِالْكَفْرِ أَوْ قَالَ : عَدُوَّ اللَّهِ ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ إِلَّا حَارَ عَلَيْهِ ،

كذا عند مسلم ، والبخاري نحوه .

يدل على تحريم الانتفاء من النسب المعروف ، والاعتزاء إلى نسب غيره ، ولا شك أن ذلك كبيرة ، لما يتعلق به من المفاسد العظيمة . وقد نهينا على بعضها ^(١) فيها مضي . وشرط الرسول ﷺ العلم ، لأن الأنساب قد تترأخى فيها مدد الآباء والأجداد ، ويتعذر العلم بحقيقتها ، وقد يقع اختلال في النسب في الباطن من جهة النساء ، ولا يُشعر به ، فشرط العلم لذلك

وقوله « إلا كفر ، متروك الظاهر عند الجمهور ^(٢) . فيحتاجون إلى تأويله ، وقد

قول الصحابي فعلته على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم له حكم الرفع ، لأن الظاهر اطلاعه على ذلك ، لتوفر دواعيهم على سؤاله عما هو من الأحكام الشرعية .
كذا قيل

(١) (الحديث الثامن) قوله « وقد نهينا على بعضها ، أقول : ما ذكره في شرح

أول حديث في باب اللعان في شرح قوله « واختصت المرأة بلفظ الغضب ،

(٢) قوله « متروك الظاهر ، أقول : ذكر ابن الأثير مادة في اللفظ جامعة

فرأيت إثبات أكثرها لإفادتها حيث قال : الكفر على أربعة أنحاء ، كفر إنكار بأن

لا يعرف الله تعالى ولا يعترف به ، وكفر جمود ككفر إبليس يعرف الله تعالى

بقلبه ولا يقر بلسانه . قلت : في هذا تأمل فإن إبليس مقر بالله ﴿ قال رب فانظرني

- رب بما أغويتني ﴾ وإنما كفر بتكبره على الله تعالى وعدم امتثاله لأمره تعالى كافرأ

فقال ﴿ وكان من الكافرين ﴾ وأقر على نفسه بالكفر حيث قال ﴿ إني كفرت بما

يؤول بكفر النعمة ، أو بأنه أطلق عليه كفر ، لأنه قارب الكفر ، لعظم الذنب فيه ، تسمية للشيء باسم ما قاربه . أو يقال بتأويله على فاعل ذلك مستحلاً له وقوله عليه السلام : من ادعى ما ليس له ، تدخل فيه الدعوى الباطلة كلها ومنها

أشركتموني من قبل ﴿ قلت : وقد بسطت هذا في حواشي شرح تكملة الأحكام . ثم قال : وكفر وعناد ، وهو أن يعرف بقلبه ويعترف بلسانه ولا يدين به حسداً وبغضاً ككفر أبي جهل وأضرابه . قلت : ولعل كفر ابليس من هذا ، وأما كفر أبي جهل ونحوه فهو لانكاره لنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ألا تراهم يقولون ﴿ اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء ﴾ الآية . ومنه كفر بعض اليهود فانهم قالوا ﴿ تؤمن بيمض ونكفر بيمض ﴾ قال الله تعالى فيهم ﴿ أولئك هم الكافرون حقا ﴾ ولا يخفى أن هذا القسم خارج عن الأربعة الأنحاء . ثم قال ابن الأثير : وكفر نفاق ، وهو أن يعترف بلسانه ولا يعتقد بقلبه . وقال المروى : سئل الأزهري عن يقول بخلق القرآن أسميه كافراً ؟ فقال : الذي يقوله كفر - فأعيد عليه السؤال ثلاثاً وهو يقول مثل ما قال ، ثم قال في الآخر : قد يقول المسلم كافراً . وحديث ابن عباس : قيل له ﴿ ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون ﴾ قال : هم كفرة وليسوا كمن كفر بالله تعالى واليوم الآخر . وحديثه الآخر : أن الأوس والخزرج ذكروا ما كان منهم في الجاهلية فتار بعضهم إلى بعض بالسيوف فأنزل الله تعالى ﴿ وكيف تكفرون بالله وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله ﴾ ولم يكن ذلك على الكفر بالله تعالى ، ولكن على تغطيتهم ما كانوا عليه من الآفة والمودة . وحديث الأنواء : إن الله ينزل الغيث فيصبح قوم به كافرين يقولون : مطرنا بنوء كذا وكذا ، أي كافرين بذلك دون غيره حيث ينسبون المطر إلى النوء دون الله ، ومنه الحديث : فرأيت أكثر أهلها النساء بكفرن . قيل : بالله ؟ قال : لا ولكن يكفرن الاحسان ويكفرن العشير ، أي يحجذن أزواجهن . والحديث الآخر : سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ، ومن رغب عن الله فقد كفر ، ومن ترك الرمي فنعمة كفرها ، وأحاديث من هذا النوع كثيرة . وأصل الكفر تغطية مهلكة انتهى . وإذا عرف هذا

دعوى المال بغير حق . وقد جعل الوعيد عليه بالنار . لأنه لما قال : فليتبوأ مقعده من النار ، اقتضى ذلك تعيين دخوله النار ، لأن التخيير فى الأوصاف فقط يشعر بثبوت الأصل (١)

وأقول : إن هذا الحديث يدخل تحته ما ذكره بعض الفقهاء فى الدعوى ، من نصب مسخر يدعى فى بعض الصور (٢) ، حفظاً لرسم الدعوى والجواب . وهذا المسخر يدعى ما يعلم أنه ليس له ، والقاضى الذى يقيمه عالم بذلك أيضاً . وليس حفظ هذه القوانين من المنصوصات فى الشرع ، حتى يخص بها هذا العموم ، والمقصود

عرفت أن الكفر لفظ مشترك بين معان (١) وأنه يطلق على المعاصى التى لا تخرج عن الاسلام ، والدال على تعيين المراد منه القرائن ، فهنا أطلق الكفر على المعصية العظيمة وهو ترك نسبه المعلوم إلى غيره

(١) قوله : لأن التخيير الخ ، أقول : وهى هنا المقاعد بناء على أن الإضافة فى مقعده للجنس ، وإلا فالظاهر أنها للعهد الذى هو أصل الإضافة ، أى المقعد الذى قد تعين له وصار معلوماً عند دخوله النار

(٢) قوله : ما ذكره بعض الفقهاء الخ ، أقول : المسخر الذى يدعى مجانا ، وقد ذكر فى النصب عن الغائب ، وقال بعض : لا ينصب عنه لأنه يجب المسخر بالإنكار . ولعل الغائب يجب بالإقرار فىكون كاذباً ، وأما هذه الصورة التى ذكرها المحقق وأنها تفعل حفظاً لرسم الدعوى والجواب فلا أعرف من ذكرها ، وهى كما قال داخلة تحت ما نهى عنه ، وليست مما يخص به النهى لعدم ثبوت دليلها ولعله يخرج وكيل المطالبة إذا كان عالماً بثبوت الحق لمن وكله على من يدعى عليه ، وإلا فانه يصدق على الوكيل أنه ادعى ما ليس له ولكنّه مأذون له فى الدعوى لغيره

(١) قلت : لا يخفى أن الكفر نوعان : كفر يخرج من الملة وهو إذا فعل الإنسان ناقضاً من نواقض الاسلام العشرة ، وكفر لا يخرج من الملة ككفر النعمة ونحوه ، ولا مناسبة لإطالة المحشى البحث عن الكفر فى هذا الموضع

الأكبر في القضاء لإيصال الحق إلى مستحقه . فانغرام هذه المراسم الحكيمة - مع تحصيل مقصود القضاء ، وعدم تنصيب صاحب الشرع على وجوبها - أولى من مخالفة هذا الحديث ، والدخول تحت الوعيد العظيم الذي دل عليه . وهذه طريقة أصحاب مالك . أعني عدم التشديد في هذه المراسم

وقوله عليه السلام « فليس منا ، أخف مما مضى ^(١) » فيمن ادعى إلى غير أبيه ، لأنه أخف في المفسدة من الأول إذا كانت الدعوى بالنسبة إلى المال ، وليس في اللفظ ما يقتضي الزيادة على الدعوى بأخذ المال المدعى به مثلاً ، وقد يدخل تحت هذا اللفظ الدعاوى الباطلة في العلوم إذا ترتبت عليها مفسدات ^(٢)

وقوله « فليس منا ، قد تأوله بعض المتقدمين في غير هذا الموضع بأن قال : ليس مثلنا ^(٣) » ، فراراً من القول بكفره ، وهذا كما يقول الأب لولده - إذا أنكر منه أخلاقاً أو أعمالاً - لست مني ، وكأنه من باب نفى الشيء لاتقاء ثمرته . فإن المطلوب أن يكون الابن مساوياً للأب فيما يريد من الأخلاق الجميلة . فلما انتفت هذه الثمرة نفيت

(١) قوله « أخف مما مضى » أقول : لا يكون أخف مما مضى إلا بعد تأويله ، وإلا فظاھر له ليس من أهل ملتنا فيكون كالأول ، سيما مع قوله « وليتأوا مقعده من النار »

(٢) قوله « ويدخل تحت هذا اللفظ الخ » أقول : لأن لفظ « ما ليس له » عام للبال وغيره ، وأما قوله « إذا ترتبت عليه مفسدة » فهذا تقييد لإطلاق الحديث ، فإن ظاھر أنه مجرد دعوى ما ليس له موجب للوعيد ، إلا أن يقال إنه قيد لشدة الوعيد ، وإلا فجرد الدعوى غايتها أنها كذب ، والكاذب لم يأت فيه هذا الوعيد بمجرد كذبه

(٣) قوله « ليس مثلنا » أقول : أي في كمال الإنسان وخصاله ، ولكن بعد قوله « وليتأوا مقعده من النار » يضعف التأويل ، إلا أن يقال غاية ما أفاده أنه يدخل النار بفعله هذه الكبيرة ويكون مثل من كذب عليه صلى الله عليه وآله وسلم متعمداً فإنه قد ورد فيه هذا ولم يقل أحد بكفره إلا ما يروى عن الجويني

البنوة مبالغة . وأما من وصف غيره بالكفر فقد رتب عليه الرسول ﷺ قوله « خار عليه ، بالحاء المهملة أى رجع . قال الله تعالى ﴿ الانشقاق ١٤ ﴾ : إنه ظن أن لن يحور (١) أى يرجع حياً ، وهذا وعيد عظيم لمن أكفر أحداً من المسلمين ، وليس كذلك ، وهى ورطة عظيمة (٢) وقع فيها خلق كثير من المتكلمين ، ومن المنسويين إلى السنة وأهل الحديث ، لما اختلفوا فى العقائد ، فغلظوا على مخالفيهم وحكموا بكفرهم ، وخرق حجاب الهية فى ذلك جماعة من الحشوية (٣) ، وهذا الوعيد لاحق بهم إذا لم يكن خصومهم كذلك

وقد اختلف الناس فى التكفير وسببه ، حتى صنف فيه مفرداً . والذى يرجع إليه النظر فى هذا أن مآل المذهب هل هو مذهب أو لا (٤) ؟ فن أكفر المبتدعة قال :

(١) قوله « وهى ورطة » أقول : بفتح الواو وهى الهلاك ، وأصلها الوحل تقع فيه الغنم فلا تقدر على التخلص ، وقيل أصلها أرض مطمئنة لا طريق فيها يرشد إلى الخلاص ، وتورطت الغنم وغيرها إذا وقعت فى الورطة ، ثم استعملت فى كل شدة وأمر شاق

(٢) قوله « من الحشوية » أقول : قال الشهرستاني فى الملل والنحل له : إن الحشوية صرحوا بالتشبيه ، مثل الهشامين من الشيعة ، ومثل مضر وكهمس وأحمد الهجيمي وغيرهم من المشبهة ، قالوا : معبودهم صورة ذات أعضاء وأعضاء ، إما روحانية أو جسمانية يجوز عليه الانتقال والصعود والاستقرار وغير هذا من باطل الأقوال ، وقال : وقضوا بكون الحروف والكلمات أزلية قديمة ، وذكر لهم أقوالاً غريبة وما ذكر من تكفيرهم للغير كما يفيد كلام المحقق فإن أحق الفرق بالقول بأنهم حرقوا حجاب الهية وكفروا المسلمين هم الخوارج فإنهم كفروا المسلمين وأول من كفروا رأس المسلمين وسابقهم إليه أمير المؤمنين على ، قال الشهرستاني : وهم قائلون بتكفير صاحب الكبيرة وتخليده فى النار

(٣) قوله « فى أن مآل المذهب الخ » أقول : أى لازم المذهب هل يكون مذهباً لمن لزم ذلك من كلامه ؟ واعلم أن الحق أن لازم المذهب ليس بمذهب ، لأنه قد

إن مآل المذهب مذهب . فيقول : المجسمة كفار . لأنهم عبدوا جسماً ، وهو غير الله تعالى ، فهم عابدون لغير الله ^(١) ، ومن عبد غير الله كفر . ويقول : المعتزلة كفار ، لأنهم - وإن اعترفوا بأحكام الصفات - فقد أنكروا الصفات ^(٢) . ويلزم من إنكار الصفات إنكار أحكامها ، ومن أنكر أحكامها فهو كافر . وكذلك المعتزلة تنسب الكفر إلى غيرها بطريق المآل

يطلق الكلام غير مرید للوازمه ، فإن الأمة السوداء التي قال لها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أين الله ؟ قالت : في السماء ، فقال : إنها مؤمنة ، مع أن من لازم كونه في السماء أن يكون جسماً ، فهذا اللازم ليس بمنظور إليه ولا مراداً لقائل ولا سامع ، والمتكلم إنما يلزمه ما قصده وأراد ، فيقال : له مذهبه لا ما لم يقصده ولم يرده . وكم من متكلم يقول قولاً لا يخطر في باله لازمه بل قد لا يعرفه

(١) قوله : فهم عابدون لغير الله تعالى ، أقول : إن أراد أنه غيره عند الخصم فلا يضر العابدين فانهم إنما عبدوا الله عز وجل ولا يريدون بالعبادة غيره ، وغايته أنهم أخطئوا في بعض صفاته ولم يخرجوا بذلك عن الإقرار به تعالى ، وأعلنوا إفراده بالعبادة

(٢) قوله : فقد أنكروا الصفات ، أقول : قال الشهرستاني : اعلم أن جماعة كثيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة ، ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوفاً واحداً ، ثم ذكر اختلاف الناس بعد ذلك في التأويلات قال : فأما أحمد بن حنبل وداود بن علي الأصماني وجماعة من السلف المتقدمين من أصحاب الحديث مثل أنس بن مالك ومقاتل بن سليمان فسلكوا طريق السلامة وقالوا : تؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ولا تعرض لتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله لا يشبه شيئاً من المخلوقات . وأما المعتزلة فانهم نفوا الصفات أعني القدرة والعلم وقالوا : نقول إنه عالم قادر لا شك في ذلك ، وإنما نقول له عالمية وقادرية عوض قول غيرهم له علم وقدرة ، قال

والحق أنه لا يكفر أحد من أهل القبلة ^(١) ، إلا بإنيكار متواتر من الشريعة عن صاحبها ، فإنه حينئذ يكون مكذباً للشرع ، وليس مخالفة القواطع ^(٢) مأخذاً للتكفير وإنما مأخذ مخالفة القواعد السمعية القطعية طريقاً ودلالة ^(٣)

وعبر بعض أصحاب الأصول عن هذا بما معناه : إن من أنكر طريق إثبات الشرع لم يكفر ، كمن أنكر الإجماع ، ومن أنكر الشرع بعد الاعتراف بطريقه كفر لأنه مكذب . وقد نقل عن بعض المتكلمين أنه قال : لا أكفر إلا من كفرني ، وربما خفي سبب هذا القول على بعض الناس ، وحمله على غير محله الصحيح . والذي ينبغي أن يحمل عليه أنه قد لمح هذا الحديث الذي يقتضي أن من دعا رجلاً بالكفر - وليس كذلك - رجع عليه الكفر ، وكذلك قال عليه السلام : من قال لأخيه كافر فقد باء بها أحدهما ^(٤) ، وكأن هذا المنكلم يقول : الحديث دل على أنه يحصل الكفر

لشهرستانى : إن بعض المعتزلة نفوا الصفات أعنى العلم والقدرة ونحوها وقالوا : إنه عالم لذاته قادر لذاته حى لذاته لا يعلم ولا قدرة ، قالوا : لأنها صفات قديمة ومعان قائمة بذاته فلو شاركته فى القدم الذى هو أخص أوصافه لشاركته فى الإلهية انتهى . ومن هنا قالت المعتزلة : إن الأشعرية أثبتت قدماً مع الله تعالى

(١) قوله : والحق أنه لا يكفر أحد إلخ ، أقول : هذا هو الإنصاف ^(١)

(٢) قوله : القواطع ، أقول : أى العقاية

(٣) قوله : طريقاً ودلالة ، أقول : قيداً للأمرين ، فلا بد أن يكون قطعى لتقل قطعى الدلالة ، وقطعى النقل كثير وأما قطعى الدلالة فانه عزيز جداً

(٤) قوله : من قال لأخيه كافر إلخ ، أقول : رواه خمسة من كبار الصحابة وهم أبو ذر وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد الخدرى وابن مسعود ، ورواه عنهم خلافة

(١) قلت : إن كان المقصود بعدم التكفير المبتدعة كالمعتزلة والشيعة والخوارج وغيرهم فنعلم ، لا بقية المبتدعة كالمقدرية الذين ينفون القدرة عن الله ويضيفونها إلى العبد ، والجمعية الذين لا يثبتون لله مكاناً أو يغالون فى الإثبات فيقولون هو بكل مكان

لأحد الشخصين : إما المكفّر ، أو المكفّر . فإذا أكفرني بعض الناس فالكفر واقع بأحدهما ، وأنا قاطع بأنى لست بكافر ، فالكفر راجع إليه ^(١)

كتاب الرضاع ^(٢)

٣٢٦ - الحديث الأول : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال : قال

رسول الله ﷺ في بنت حمزة « لا تحل لي ، يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » ^(٣) ، وهى ابنة أخى من الرضاعة ،

صريحه : يدل على أن بنت الأخ من الرضاعة حرام ، وقوله عليه السلام « يحرم

كثيرون ، لحديث أبى ذر وابن عمر فى الصحيحين وأبى هريرة فى البخارى وأبى سعيد فى صحيح ابن حبان وابن مسعود فى مجمع الزوائد

(١) قوله « فالكفر رجع إليه » أقول : أى من كفر أخاه ، فلمذا قال هذا القائل : لا أكفر إلا من كفرنى ، لأن من كفرنى كافر بالنص لعلنى أنى لست بكافر ، فقد عاد ما وصفنى به إليه بالنص النبوى

(٢) (كتاب الرضاع) أقول : بفتح الراء وكسرهما . والرضاعة كذلك ، ويرضع الصبي بكسر الضاد يرضع بفتحها ، وامرأة مرضع أى لها ولد ترضعه ، فان وصفناها بارضاعه ردت الهاء وقلت مرضعة

(٣) قال « يحرم من الرضاع » أقول : هذه جملة استثنائية مبينة لسبب عدم الحل نظير قوله تعالى « إن النفس لأماراة بالسوء » بعد « وما أبرئ نفسي » إلا أن تلك اسمية وهذه فعلية ، ولفتة « من » يجوز أن تكون ابتدائية أى ابتداء التحريم من الرضاع ، ويجوز أن تكون سببية أى يحرم النكاح بسبب الرضاع كما يحرم بسبب النسب ، وهذا أقرب . وقوله « هى ابنة أخى » مفيد لعل تحريم ابنة حمزة

من الرضاع ما يحرم من النسب ، الحرام من النسب سبع ^(١) : الأمهات ، والبنات ، والأخوات ، والعمات ، والخالات ، وبنات الأخ ، وبنات الأخت . فيحرم بالرضاع كما يحرم من النسب . فأملك كل من أرضعتك ^(٢) ، أو أرضعت من أرضعتك ، أو أرضعت من ولدتك بواسطة أو بغير واسطة ، وكذلك كل امرأة ولدت المرضعة والفحل . وكل امرأة أرضعت بلبنك ^(٣) ، أو أرضعتها امرأة ولدتها ، أو أرضعت بلبن من ولدته ، فهي بنتك . وكذلك بناتها من النسب والرضاع ^(٤) . وكل امرأة

(١) قوله : الحرام من النسب سبع ، أقول : هذا أثر عن ابن عباس رضي الله عنهما أخرجه البخاري بلفظ : حرم من النسب سبع ، ومن الصهر سبع ، ^(١) ثم قرأ (حرمت عليكم أمهاتكم) الآية ، ووقع عند الطبراني من طريق عمير مولى ابن عباس : ثم قرأ (حرمت عليكم أمهاتكم - حتى بلغ - وبنات الأخ) قال : هذا النسب ، ثم قرأ (وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم - حتى بلغ - وأن تجمعوا بين الأختين) وقرأ (ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء) فقال : هذا الصهر انتهى . فإذا جمع بين الآيتين كانت الجملة خمس عشرة . وفي تسمية ما هو بالرضاع ضميراً يجوز وكذلك امرأة الغير

(٢) قوله : فأملك كل من أرضعتك ، أقول : أى أملك من الرضاغة ، وقوله : أو أرضعت من أرضعتك ، هذه جدته من الرضاغة ، ومثلها من أرضعت من ولدتك فإنها جدته من الرضاغة من قبل أمه . وأما بواسطة فيريد في الجدات ومن ولد المرضعة فإنها تصير للرضيع جدة . وقوله : والفحل ، أى زوج المرضعة فإنه أب للرضيع من الرضاغة ، فن ولدته صارت جدة للرضيع من الرضاغة

(٣) قوله : وكل امرأة أرضعت بلبنك ، أقول : أى باللبن الذي ثاب عن وطئك أو أرضعتها ابتك أو أرضعت بلبن من ولدته وهو ابنك فإنها بنتك ، فبنت الرضاغة تكون من أرضعت بلبن الأب أو لبن بنته أو لبن ابنه

(٤) قوله : وكذلك بناتها من النسب الخ ، أقول : أى بنات ابتك من الرضاغة

(١) قلت : ومن الرضاع سبع ، فالجمع لإحدى وعشرون امرأة

أرضعتها أمك ، أو أرضعت بلبن أهلك ، وكذلك كل امرأة ولدتها المرضعة^(١) أو الفحل^(٢) ، فأخوات الفحل^(٣) والمرضعة وأخوات من ولدتها من النسب والرضاع عماتك وخالاتك ، وكذلك كل امرأة أرضعتها واحدة من جداتك^(٤) ، أو أرضعت بلبن واحد من أجدادك من النسب أو الرضاع ، وبنات أولاد المرضعة^(٥) والفحل في الرضاع والنسب بنات أخيك وأختك . وكذلك كل أخت أرضعتها أختك أو أرضعت بلبن أختك ، وبناتها ، وبنات أولادها من الرضاع والنسب بنات أختك ، وبنات كل ذكر أرضعته أمك أو أرضع بلبن أخيك ، أو أختك ، وبنات أولادهم من الرضاع أو النسب بنات أخيك . وبنات كل امرأة أرضعتها أمك أو أرضعت بلبن أهلك ، وبنات أولادها من النسب والرضاع أولاد أختك

بناتك سواء كن بناتها من النسب أو من الرضاعة

(١) قوله : وكذلك كل امرأة ولدتها المرضعة أو الفحل ، أقول : أى فانها أختك ، فهو عطف على قوله : وكل امرأة أرضعتها أمك ،

(٢) قوله : فأخوات الفحل ، أقول : مبتدأ خبره قوله : عماتك وخالاتك ، لف ونشر مرتب ، أى أخوات من نسب ورضاع عماتك وأخوات المرضعة منهما خالاتك ، أما أخوات من ولد الفحل ومن ولد المرضعة فهن عمات أهلك من نسب أو من الرضاعة ، وخالات أمك من نسب أو رضاعة هن خالات الرضيع وعماته ، وقد يقال لمن فى العرف جدات

(٣) قوله : وكذلك كل امرأة أرضعتها واحدة من جداتك ، أقول : عطف على قوله : وكذلك كل امرأة الخ ، أى كل من أرضعته جدة من جداتك من قبل الأب أو الأم أو بلبن جد من أجدادك من قبل الأب أو الأم فانهن عماتك وخالاتك ، فقوله : وكذلك ، مبتدأ حذف خبره وهو فانهن عماتك وخالاتك لدلالته عليه

(٤) قوله : وبنات أولاد المرضعة ، أقول : مبتدأ خبره بنات أخيك وأختك

وقد استثنى الفقهاء من هذا العموم ^(١) - أعنى قوله عليه السلام - يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ، - أربع نسوة يحرم من النسب ، ولا يحرم من الرضاع . الأولى : أم أخيك ، وأم أختك من النسب : هي أمك ، أو زوجة أبيك ^(٢) ، وكلاهما حرام . ولو أرضعت أجنبية أباك أو أختك لم تحرم ^(٣) . الثانية : أم نافتك ^(٤) إما بنتك ، أو زوجة ابنك ، وهما حرام . وفي الرضاع قد لا تكون بنتاً ولا زوجة ابن ، بأن ترضع أجنبية نافتك . الثالثة : جدة ولدك من النسب إما أمك ، أو أم زوجتك ، وهما حرامان ، وفي الرضاعة قد لا تكون أمّاً ولا أم زوجة ، كما إذا أرضعت أجنبية ولدك ، فأما جدة ولدك ، وليست بأمك ، ولا أم زوجتك .

إذ بنات أولاد المرضعة أخوات الرضاع ، وقس بقية ما ذكره على ما قررناه في حل عبارته

(١) قوله : وقد استثنى الفقهاء ، أقول : أى بعضهم ، وإلا فالجمهور لم يستثنوا شيئاً من الصور الآتية ، إذ في التحقيق أنهم لم يحرم من جهة النسب وإنما حرم من جهة المصاهرة فليس مما نحن فيه ، إذ الكلام في أنه يحرم من الرضاعة ما يحرم من النسب

(٢) قوله : هي أمك أو زوجة أبيك ، أقول : إن كان أخوك أو أختك شقيقين لك فهي الأولى ، وإن كان على أم أخرى فهي الأخرى ، وأمك وزوجة أبيك حرام اتفاقاً

(٣) قوله : لم تحرم ، أقول : لأنها ليست أمّاً لك من نسب ولا من رضاع ، وإن كانت أما لأخيك من الرضاع

(٤) قوله : أم نافتك ، أقول : النافلة ولد الولد ، ويقال له الحفيد ، أما بنتك فإنه يكون ولدها نافلة لأبيها وهو جده أو زوجة أبيك إذا كان ابن الابن ، وهما أى بنتك وزوج ابنك حرامان إذ الأولى بنته والثانية حليمة ابنه يحرمان بالنص ، فإذا أرضعت أجنبية بنت البنت أو بنت الابن صارت أمهما من الرضاع ولا تحرم على أحدهما قطعاً

الرابعة : أخت ولدك من النسب حرام : لأنها إما بنتك أو ربيتك . ولو أَرْضَعْتَ
أَجْنِيَّةً وَلَدَكَ ، فَبِنْتُهَا أخت ولدك ، وليست بِنْتُ ولا رِيبَةُ . فهذه الأربع (١)
مستثنيات من عموم قولنا : يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ،

وأما أخت الأخ فلا تحرم من النسب ، ولا من الرضاع ، وصورته : أن يكون
لك أخ من أب وأخت من أم ، فيجوز لأخيك من الأب نكاح أختك من الأم ،
وهي أخت أخيه . وصورته من الرضاع : امرأة أرضعتك وأرضعت صغيرة أجنبية
منك ، يجوز لأخيك نكاحها ، وهي أختك

وفي معنى هذا الحديث حديث عائشة الذي بعده ، وهو قوله عليه السلام : إن
الرضاعة تحرم ما يحرم من الولادة ، وهو :

• • •

٣٢٧ - الحديث الثاني : عن عائشة رضي الله عنها قالت : قال رسول

الله ﷺ : **إِنَّ الرِّضَاعَةَ تُحَرِّمُ مَا يَحَرِّمُ مِنَ الْوِلَادَةِ** ،

• • •

٣٢٨ - وعنها قالت : **إِنْ أَفْلَحَ - أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ (٢) - اسْتَأْذَنَ عَلَيَّ**

بَعْدَ مَا أُنْزِلَ الْحِجَابُ ؟ قُلْتُ : وَاللَّهِ لَا أَذْنُ لَهُ ، حَتَّى اسْتَأْذَنَ النَّبِيُّ ﷺ ،
فَإِنْ أَخَا أَبِي الْقُعَيْسِ لَيْسَ هُوَ أَرْضَعَنِي ، وَلَكِنْ أَرْضَعَنِي امْرَأَةُ أَبِي الْقُعَيْسِ ،

(١) قوله : هذه الأربع ، أقول : وزاد بعض المتأخرين أم العم وأم العممة

وأم الحال وأم الحالة فانهن يحرم من النسب لا في الرضاع

(٢) قال : أبي القعيس ، بقاف وسين مهملتين مصغراً ، ووقع في مسلم أفلح بن

قعيس والمحفوظ أفلح أخو أبي القعيس ، ووقع فيه في مواضع أخر على المشهور كما
هنا في البخاري

فَدَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ الرَّجُلَ لَيْسَ هُوَ
أَرْضَعَنِي، وَلَكِنْ أَرْضَعَنِي امْرَأَتُهُ. فَقَالَ: أَتَذْنِي لَهُ، فَإِنَّهُ عَمَلُكَ، تَرَبَّتْ
بِمَيْمَنِكَ.

قال عروة: «فَبِذَلِكَ كَانَتْ عَائِشَةُ تَقُولُ: حَرَمُوا مِنَ الرِّضَاعَةِ مَا يَحْرُمُ
مِنَ النَّسَبِ».

وفي لفظ: «اسْتَأْذَنَ عَلَى أَفْلَحَ، فَلَمْ أَذْنِ لَهُ». فقال: «أَتَحْتَجِبِينَ مِنِّي، وَأَنَا
عَمَلُكَ؟» فَقَالَ: «كَيْفَ ذَلِكَ؟» قَالَ: «أَرْضَعْتُكَ امْرَأَةً أَخِي بِلَبَنٍ أَخِي، قَالَتْ:
فَسَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: صَدَقَ أَفْلَحُ، أَتَذْنِي لَهُ، تَرَبَّتْ بِمَيْمَنِكَ،
أَيِ افْتَقَرْتُ^(١)، وَالْعَرَبُ تَدْعُو عَلَى الرَّجُلِ، وَلَا تُرِيدُ وَقُوعَ الْأَمْرِ بِهِ

٣٢٩ - وَعنها رضى الله عنها قالت: «دَخَلَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعِنْدِي
رَجُلٌ، فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ، مَنْ هَذَا؟» قُلْتُ: «أَخِي مِنَ الرِّضَاعَةِ». فَقَالَ:
يَا عَائِشَةُ: «انْظُرِينَ مَنْ إِخْوَانُكُمْ؟» فَلَمَّا رَأَتْ الرِّضَاعَةَ مِنَ الْمَجَاعَةِ،

(٢) قَوْلُهُ «أَيِ افْتَقَرْتُ الْخ»، أَقُولُ: هَذَا التفسير من المصنف عبد الغنى،
وذكر ابن العربي في العارضة فيها أقوالاً: أحدها استغنيت، وضعف بأن المعروف
بأنه يقال ترب إذا افتقر وأترب إذا استغنى. ثانيها ضعف عقلك أى بقولك هذا ولم
يقصد الدعاء عليها. ثالثها تربت من العلم أى في هذه المسألة. رابعها تربت إن لم تفعل
قال: وهو أحسنها. واعلم أن الشارح رحمه الله تعالى طوى شرح هذا الحديث، وقد
تكلم عليه العلماء قديماً وحديثاً فيما دل عليه من تحريم لبن الفعل فقال الجمهور: إنه

« انظرون من إخوانكن ، نوع من التعريض ^(١) ، لخشية أن تكون رضاعة ذلك

بحرم وتنتشر منه الحرمة لمن ارتضع الصغير بلبنه فلا تحل له بنت زوج المرأة التي أرضعته من غيرها مثلاً ، وحجتهم هذا الحديث الصحيح ، وفيه خلاف لابن الزبير وابن عمر ورافع وابن خديج وزيد بن أم سلمة وغيرهم من الصحابة ، ومن التابعين ابن المسيب وأبو سلمة والقاسم وسليمان بن يسار والشعبي وغيرهم ، ومن الفقهاء ربيعة وإبراهيم بن عتبة وداود وغيرهم ، وحجتهم قوله تعالى ﴿ وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم ﴾ ولم يذكر العمة ولا البنت كما ذكرهما في الذنب . وأجاب عن ذلك الجمهور بأن تخصيص الشيء لا يدل على نفي الحكم عما عداه ، لا سيما وقد جاءت به الأحاديث الصحيحة ، واحتجوا من جهة بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة من الرجل ؟ وأجيب بأنه قياس في مقابلة النص ، فلا يلتفت إليه . وبأن سبب اللبن هو ماء الرجل والمرأة معاً فوجب أن يكون الرضاع منهما كالجد لما كان سبب الولد أوجب تحریم ولد الولد لتعلقه بولده ، ولهذا أشار ابن عباس في هذه المسألة بقوله « اللقاح واحد » ، قال ابن القيم رحمه الله : وما قاله الجمهور هو الحق الذي لا يجوز أن يقال بغيره ، وإن خالف فيه من خالف من الصحابة ومن بعدهم ، فسنه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحق أن تتبع ، ويترك كل ما خالفها لأجلها ولا تترك هي لقول أحد كائن من كان ، ولو تركت السنن لخلاف من خالفها لعدم بلوغها إليه أو لتأويلها أو لغير ذلك لترك سنن كثيرة جداً وترك الحجة إلى غيرها وقول من يجب اتباعه إلى قول من لا يجب اتباعه ، وقول المعصوم إلى قول غير المعصوم . وهذه بلية نسأل الله العافية منها وأن لا نلقاه بها يوم القيامة . ثم ذكر أدلة المخالفين وردّها أحسن رد . ولبعض المتأخرين من المحققين رسالة في هذه المسألة أخرجها عن مخرج السؤال ، وظهر من كلامه تقوية رأى من خالف

(١) قوله « نوع من التعريض » ، أقول : قال المهلب : معناه انظرون ما سبب هذه الأخوة فإن حرمة الرضاع إنما هي من الصغر حين تسد الرضاعة للمجاعة . وقوله « من المجاعة » ، أي إن الرضاعة التي تثبت بها الحرمة وتحل بها الخلوة هي حيث يكون الرضيع

الشخص وقعت في حال الكبر^(١) . وفيه دليل على أن كلمة ، إنما ، للحصر ، لأن المقصود حصر الرضاعة المحرمة في المجاعة ، لا مجرد إثبات الرضاعة في زمن المجاعة

• • •

٣٣٠ - الحديث الثالث : عن عقبه بن الحارث رضى الله عنه^(٢) ، أنه تزوج

طفلاً يسد اللبن جوعته لأن معدته ضعيفة يكفيها اللبن وينبت بذلك لحمه فيصير كجزء من المرضعة فاشترك في الحرمة مع أولادها ، فكأنه قال : لا رضاعة معتبرة إلا المنبئة عن المجاعة أو المطعمة من المجاعة . وقوله ، من المجاعة ، كقوله (وأطعمهم من جوع) واستدل به على أن لبن التغذية بلبن المرضعة يحرم سواء كان شرباً أو أكلاً بأى صفة حتى الوجور والسعوط والثرثد والطبخ وغير ذلك إن وقع بالشرط المذكور من العدد وهي الخمس الرضعات لأن ذلك يطرد الجرع ، وهو موجود في جميع ما ذكر . وهذا قول الجمهور . وقال الثليث وداود وأنباعه : إن الرضاعة المحرمة إنما تكون بالتقام الشئ ومص اللبن

(١) قوله ، وقعت في حالة الكبر ، أقول : قد استشكل هذا ، فإن عائشة راوية هذا الحديث كانت لا تفرق في الرضاع بين رضاع الكبير والصغير ، وكانت تأمر من قرابتها من يرضع من الرجال من تحب أن يدخل عليها مستدلة بقصة سالم مولى أبي حذيفة . وأجيب بأنها لعلها فهمت من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، إنما الرضاعة من المجاعة ، اعتبار مقدار ما يسد الجوعة من لبن المرضعة لمن يرتضع منها ، وذلك أعم من أن يكون المرتضع صغيراً أو كبيراً فلا يكون الحديث نصاً في منع ارتضاع الكبير ، ونصر رأى عائشة ابن حزم ومثله عن علي

(٢) (الحديث الثالث) قال ، عن عقبه ، أقول : هذا الحديث من أفراد البخارى ، ولم يخرج له مسلم بل لم يخرج لعقبه بن الحارث في صحيحه شيئاً ، فليس على شرط المصنف ، وعقبه بن الحارث بن عامر نوفلى قرشى صحابى جليل أسلم يوم الفتح روى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبعة أحاديث أخرج البخارى منها ثلاثة ولم يخرج مسلم منها شيئاً

أُمُّ بَحْيٍ بِنْتُ أَبِي إِيَّادٍ ، جَاءَتْ أُمَّةً سَوْدَاءَ فَقَالَتْ : قَدْ أَرْضَعْتُكُمْ . قَدْ كَرْتُمْ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ ﷺ ، قَالَ : فَأَعْرِضْ عَنِّي . قَالَ : فَتَمَحَّيْتُ ، قَدْ كَرْتُمْ ذَلِكَ لَهُ ، فَقَالَ : كَيْفَ ؟ وَقَدْ زَعَمْتَ أَنْ قَدْ أَرْضَعْتُكُمْ .

من الناس من قال : إنه تقبل شهادة المرضعة وحدها في الرضاع ^(١) ، أخذاً بظاهر هذا الحديث ، ولا بد فيه - مع ذلك أيضاً ، إذا أجريناه على ظاهره - من قبول شهادة الأمة ، ومنهم من لم يقبل ذلك ^(٢) ، وحمل هذا الحديث على الورع ^(٣) .

(١) قوله « من الناس من قال الخ » أقول : جماعة من السلف ، نقل عن عثمان وابن عباس والزهرى والحسن وإسحاق ، وهو قول الأوزاعى ، واختاره أبو عبيد إلا أنه قال : إنها إن شهدت وحدها وجب على الزوج مفارقة المرأة ، ولا يجب الحكم بذلك عليه . وإن شهدت معها أخرى وجب عليه الحكم ، واحتج بأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يلزم عقبة بفراق امرأته بل قال : دعها عنك . وفي رواية : كيف وقد قيل ؟ وفي لفظ : زعمت . فأشار إلى أن ذلك على التنزيه . قلت : قوله « دعها عنك » أمر بفراقها وتركها .

(٢) قوله « ومنهم من لم يقبل » أقول : وهم الجمهور ، حتى زعم ابن بطال الإجماع على أنها لا تقبل شهادة المرأة وحدها في الرضاع وشبهه ، ودعواه الإجماع وهم لما عرفت من كثرة المخالفين ، وحجة الجمهور في عدم قبولها أنها شهادة على فعل نفسها ، وقد أخرج أبو عبيد عن عمر وعلى بن أبي طالب والمغيرة بن شعبة أنهم امتنعوا من التفرقة بين الزوجين بذلك ، وقال عمر رضي الله عنه : فرق بينهما إن جاءت بينة ولا نخل بين الرجل وامرأته إلا أن يتنزها ، ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين الزوجين إلا فعلت . وقال الشافعى : تقبل مع ثلاث نسوة بشرط أن لا يتعرض لطلب أجره ، وقال مالك : يقبل مع أخرى ، وقيل لا يقبل مطلقاً .

(٣) قوله « وحمل هذا الحديث الخ » أقول : أى وحمل من منع قبول الحديث على الورع لا على الوجوب ، قالوا : وقوله « دعها عنك » أمر بإرشاد ، والنهى في

ويشعر به قوله عليه السلام ، كيف وقد قيل ، ؟ والورع في مثل هذا متأكد
و عتبة بن الحارث ، هو أبو سروعة ، بكسر السين المهملة وسكون الراء وفتح
الواو والعين المهملة . والله أعلم

٣٣١ - الحديث الرابع : عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال : خرج
رسول الله ﷺ ^(١) - يَعْنِي مِنْ مَكَّةَ ^(٢) - فَتَبِعْتُهُمْ ابْنَةُ حَزْرَةَ ، تُنَادِي : يَا عَمَّ ،
يَا عَمَّ . فَتَنَازَلْنَا عَلَيْهِ . فَأَخَذَهَا بِيَدَيْهَا ، وَقَالَ لِفَاطِمَةَ : دُوتِكِ ابْنَةُ عَمِّكَ ،
فَاَحْتَمَلْتَهَا . فَاِخْتَصَمَ فِيهَا عَلِيٌّ وَجَعْفَرُ بْنُ زَيْدٍ . فَقَالَ عَلِيٌّ : أَنَا أَحَقُّ بِهَا ، وَهِيَ
ابْنَةُ عَمِّي . وَقَالَ جَعْفَرُ بْنُ زَيْدٍ : ابْنَةُ عَمِّي ، وَخَالَتُنِي نَحْتِي . وَقَالَ زَيْدٌ : ابْنَةُ أَخِي ^(٣) .

قوله : فيها عنها ، نهى تنزيهه ^(١)

(١) (الحديث الرابع) قال : خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،
أقول : هذا الحديث بهذا السياق من أفراد البخارى ، وكذا عزاه اليه البيهقي في سننه
وعبد الحق في الجمع بين الصحيحين والمزى في الأطراف ، ووقع لصاحب المتقى
ولابن الأثير في جامع الأصول أنه من المتفق عليه ومرادها قصة صلح الحديبية منه
والمصنف اختصره ، والبخارى ذكره في موضعين من صحيحه

(٢) قال : يعنى من مكة ، أقول : وذلك في عام القضية كما صرح به البخارى
وغيره ، وقولها : يا عم ، يا عم ، في محل النصب مفعول مقدر ، أو هي تفسير ينادى
لا محل لها

(٣) قال : وقال زيد بنت أخى ، أقول : يريد الإخاء الذى عقده صلى الله

(١) قلت : بل النهى للتحريم لقوله ﷺ لعتبة بن الحارث : كيف وقد قيل ؟ أى ما
دام قد قامت البينة وهي المرأة فلا سبيل لك عليها . ولو كان للتنزيه لخيره بين البقاء
معه أو فراقها

فَقَضَى بِهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ لِخَالَتِهَا ، وَقَالَ : الْحَالَةُ بِمَنْزِلَةِ الْأُمِّ . وَقَالَ لِعَلِيٍّ :
أَنْتَ مَنِّي ، وَأَنَا مِنْكَ ^(١) . وَقَالَ لَجَعْفَرٍ : أَشْبَهْتَ خَلْقِي وَخَلْقِي . وَقَالَ لِرَزِيدٍ :
أَنْتَ أَخُونَا وَمَوْلَانَا ^(٢) ،

الحديث أصل في باب الحضنة ، وصرح في أن الحالة فيها كالأم ، عند عدم
الأم . وقوله عليه السلام : الحالة بمنزلة الأم ، سياق الحديث يدل على أنها بمنزلتها في
الحضنة . وقد يستدل بإطلاقة أصحاب التنزيل على تنزيلها منزلة الأم في الميراث ، إلا
أن الأول أقوى . فإن السياق طريق إلى بيان الجملات ، وتعيين المحتملات ، وتنزيل
الكلام على المقصود منه . وفهم ذلك قاعدة كبيرة ^(٣) من قواعد أصول الفقه . ولم

عليه وآله وسلم بينه وبين حمزة لما واهى بين المهاجرين ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم
أخى بين الصحابة مرتين : أخى بين المهاجرين بعضهم مع بعض قبل الهجرة على الحق
والمواساة ، والمرة الثانية : أخى بين المهاجرين والأنصار في دار أنس بن مالك بعد
مقدمه المدينة

(١) قال : أنت مني وأنا منك ، أقول : أى في النسب والمتابعة والمحبة ونحو ذلك
من المزايا التي لم يستثن منها إلا ما استثناءه في الحديث الآخر جعله كهارون من موسى
إلا أنه لا نبي بعده ، فلا يتوهم أن المراد في النسب فقط فان جعفر أيشاركة في ذلك

(٢) قال : أخونا ، أقول : أى في الإيمان ، ومولانا ، أى عتيقنا

(٣) قوله : قاعدة كبيرة ، أقول : تقدم للمحقق ذكر هذا في شرح الحديث الثاني
من كتاب الزكاة ، وذكر أن الألفاظ العامة بوضع اللغة على ثلاث مراتب : أحدها
ما ظهر فيه قرينة تدل على عدم قصد التعميم ، وجعل منه حديث ، فيما سقت السماء
العشر ، ، والثاني ما ظهر فيه قصد التعميم بأن أورد ابتداء لا على سبب لقصد تأسيس
القواعد . والثالث ما لم تظهر فيه قرينة زائدة تدل على التعميم ولا قرينة تدل على عدم
التعميم . انتهى . ولا يخفى أن هذا الكلام صحيح ، وقد قررناه هناك . وهذا الحديث
هنا مثل حديث : فيما سقت السماء العشر ، لم يقصد به تعميم تنزيل الحالة منزلة الأم في

أر من تعرض لها في أصول الفقه بالكلام عليها ، وتقرير قاعدتها مطولة إلا بعض المتأخرين ممن أدركنا أحبابهم . وهي قاعدة متعينة على الناظر ^(١) ، وإن كانت ذات شغب على المناظر

والذى قاله النبی ﷺ هؤلاء الجماعة من الكلام المطيب لقلوبهم من حسن أخلاقه ﷺ

ولعلك تقول : أما ما ذكره لعلی وزید فقد ظهرت مناسبتة ، لأن حرمانها من

كل شئ ، وكفى بالسياق دليلاً على ذلك

(١) قوله « وهي قاعدة متعينة » أقول : تقدم له أن الناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر إلى دينه وإنصافه . وأن هذا أمر يعرف من سياق الكلام ، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل . (فائدة) : لم يتكلم الشارح على التلقيق بين حديث الباب والحكم بالحضانة للخالة وبين حديث عمرو بن شعيب « إن امرأة قالت يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء ، وثديي له سقاء ، وحجري له حواء ، وإن أباه طلقني وأراد أن ينتزعه مني . فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : أنت أحق به ما لم تنكحي » أخرجه أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو . وقال ابن القيم : إنه حديث احتاج الناس فيه إلى عمرو بن شعيب ولم يجدوا بداً من الاحتجاج به ، وليس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حديث في سقوط الحضانة بالتزويج غير هذا . وقد ذهب إليه الأئمة الأربعة وغيرهم انتهى . ووجه المعارضة أنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم بآبنة حمزة لخالتها وهي مزوجة بجعفر ، ولم يقل له إنها سقطت حضانتها بتزويجها ، وجمع بينهما بأن الزوج إذا رضى بأن امرأته تحضن من لها حق في حضانتها بقي حقها ثابتاً في حضانتها من يستحق حضانتها ، وهناك قد كان الزوج - وهو جعفر - هو المطالب في حق حضانتها بنت حمزة لخالتها فهو رضاء منه وزيادة . قيل ولأن وجه سقوط حق المرأة من الحضانة إذا تزوجت هو شغلها بحق الزوج عن الحضانة ، فإذا رضى الزوج بقي حقها ثابتاً لعدم مقتضى سقوط حقها في الحضانة

مرادها مناسب لجبرها بذكر ما يطيب قلوبهما . وأما جعفر فإنه حصل له مراده من أخذ الصية ، فكيف ناسب ذلك جبره بما قيل له ؟

فيجاب عن ذلك : بأن الصية استحققتها الخالة ، والحكم بها لجعفر بسبب الخالة ، لا بسبب نفسه ، فهو في الحقيقة غير محكوم له بصفته ، فناسب ذلك جبره بما قيل له

كتاب القصاص

٢٣٢ — الحديث الأول : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال :

قال رسول الله ﷺ : لَا يَحِلُّ دَمُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ^(١) ، يَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ، إِلَّا بِأَحَدٍ ثَلَاثٍ : التَّيْبُ الزَّانِي ^(٢) ، وَالنَّفْسُ بِالنَّفْسِ ، وَالتَّارِكُ لِدِينِهِ الْمَفَارِقُ لِلْجَمَاعَةِ .

وهؤلاء الثلاثة مباحو الدم بالنص . وقوله عليه السلام : يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله ، كالتفسير لقوله ، مسلم ، ^(٣) وكذلك ، المفارِق للجماعة ، كالتفسير لقوله ، التارك لدينه ، والمراد بالجماعة جماعة المسلمين . وإنما فراقهم بالردة عن الدين . وهو سبب لإباحة دمه بالإجماع في حق الرجل . واختلف الفقهاء في المرأة : هل تقتل بالردة ، أم لا ؟ ومذهب أبي حنيفة لا تقتل ، ومذهب غيره تقتل ^(٤)

(١) (كتاب القصاص) قال : دم امرئ مسلم ، أقول : أى إراقة دمه ،

فهو على حذف مضاف

(٢) قال : الزانى ، أقول : قال النووي إنه في رواية مسلم : الزان ، بحذف الياء

وهى لغة ، ومنه قوله تعالى (الكبير المتعال) فيمن قرأه بغير ياء

(٣) قوله ، كالتفسير الخ ، أقول : أى وصف كاشف لا مقيد ، إذ لا يكون

المسلم مسلماً إلا ويشهد بذلك

(٤) قوله ، ومذهب غيره تقتل ، أقول : هو قول الجمهور واستدلوا بهذا

وقد يؤخذ من قوله . للفارق للجماعة ، بمعنى المخالف لأهل الإجماع ، فيكون حتمه شكاً لمن يقول : مخالف الإجماع كافر . وقد نسب ذلك لبعض الناس ، وليس ذلك بالهين ^(١) ، وقد قدمنا الطريق في التكفير ^(٢)

فالمسائل الإجماعية نارة يصحها التواتر بالنقل عن صاحب الشرع ، كوجوب الصلاة مثلاً ^(٣) . ونارة لا يصحها التواتر . فالقسم الأول يكفّر جاحده ، لمخالفته المتواتر ، لا لمخالفته الإجماع . والقسم الثاني لا يكفّر به . وقد وقع في هذا المكان من يدعى الخندق في المعقولات ، ويميل إلى الفلسفة ، فظن أن المخالفة في حدوث العالم من قبيل مخالفة الإجماع ، وأخذ من قول من قال . إنه لا يكفر مخالف الإجماع ، أن لا يكفّر هذا المخالف في هذه المسألة . وهذا كلام ساقط بالمرة ، إماعن عمى في البصيرة ، أو تعام . لأن حدوث العالم من قبيل ما اجتمع فيه الإجماع والتواتر بالنقل عن صاحب الشريعة ، فيكفّر المخالف بسبب مخالفته النقل المتواتر ، لا بسبب مخالفته الإجماع

الحديث ، فإن حكمها حكم الرجل لاستواء حكمهما في الزنا . وتعقب بأنها دلالة اقتران وهي ضعيفة

(١) قوله . وليس ذلك بالهين ، أقول : وذلك لأن أدلة الإجماع ظنية اتفاقاً ، ومخالف الظني لا يجوز تكفيره اتفاقاً . وقول صاحب الفصول . ومخالفته كفر لرده القطعي ، مردود لما قاله المهدي في المعيار بأن أدلة الإجماع ظنية فلا يكفر مخالفه ولا يفسق

(٢) قوله . وقد قدمنا الطريق في التكفير ، أقول : في آخر شرح الحديث الثامن من أحاديث كتاب اللعان فاه قرر ما ذكره

(٣) قوله . كوجوب الصلاة ، أقول : كفر منكر وجوب الصلاة ليس لمخالفته الإجماع بل لانكاره ما علم من الدين ضرورة ، فالمنكر لوجوبها مكذب له صلى الله عليه وآله وسلم

وقد استدل بهذا الحديث على أن تارك الصلاة لا يقتل بتركها^(١) ، فإن ترك الصلاة ليس من هذه الأسباب - أعنى زنا المحصن ، وقتل النفس ، والردة -

(١) قوله : أن تارك الصلاة لا يقتل ، أقول : هذه مسألة اختلف العلماء فيها ، فقال الثوري والأوزاعي وعبد الله بن المبارك وحماد بن زيد ومالك والشافعي وأحمد وإسحق وأصحابهم إنه يقتل ، ثم اختلفوا في كيفية قتله فقال أكثرهم : بالسيف ضرباً في عنقه لحديث : إذا قتلتم فأحسنوا القتلة ، وقال بعض الشافعية يضرب بالحشب إلى أن يصل أو يموت ، وقال ابن سريج ينخس بالسيف حتى يموت لأنه أبلغ في زجره وأرجى لرجوعه ، استدل الموجهون لقتله بقوله تعالى ﴿ فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ﴾ إلى قوله ﴿ فإن تابوا وأقاموا الصلاة ﴾ الآية ، قالوا : فأمر بقتلهم حتى يتوبوا من شركهم ويقيموا الصلاة ، والحديث الصحيحين : إن رجلاً قال له صلى الله عليه وآله وسلم : أتق الله ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : ويلك أأنت أخق أهل الأرض أن أتق الله . ثم ولي الرجل فقال خالد بن الوليد : يا رسول الله : ألا أضرب عنقه ؟ فقال : لا ، لعله أن يكون يصلي ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم المانع من قتله كونه يصلي ، فدل على أن من لم يصل يقتل . وفي الحديث الآخر : نهيت عن قتل المصلين ، فدل على أن غير المصلين لم ينه الله عن قتلهم ، والحديث أنه صلى الله عليه وآله وسلم لما ذكر أمراء الجور وصفاتهم ، قال له أصحابه ألا نقاتلهم ؟ قال : لا ما صلوا ، أخرجه مسلم . واستدلوا بحديث ابن مسعود هذا ، وتقرير الاستدلال أنه قال صلى الله عليه وآله وسلم : التارك لدينه ، والصلاة ركن الدين الأعظم ، لا سيما إن قلنا إنه كافر فقد ترك الدين كله ، وإن قلنا إنه غير كافر فقد ترك عمود الدين^(٢) وقد جاء الحديث : لاحظ في الإسلام لمن ترك الصلاة ، وقال الزهري وعمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة ودأود بن علي والمزني : يحبس حتى يموت أو يتوب ولا يقتل ، واحتجوا بحديث أبي هريرة : أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله ، فإذا قالوها

(١) قلت : قد قال عليه السلام : العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر ، فتارك الصلاة كافر لا محالة

وقد حصر النبي ﷺ إباحة الدم في هذه الثلاثة ^(١) بلفظ النبي العام ، والاستثناء منه لهذه الثلاثة ، وبذلك استدل شيخ والدي الإمام الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي في آياته التي نظمها في حكم تارك الصلاة ، أنشدنا الفقيه المفتي أبو موسى هرون بن عبد الله المهراني قديماً ، قال أنشدنا الحافظ أبو الحسن علي بن المفضل المقدسي لنفسه :

عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ^(٢) ، أخرجه الشيخان ، والحديث ابن مسعود المذكور في العمدة ، قال الحافظ ابن حجر : ومن أقوى ما يستدل لهم به على عدم كفره حديث عبادة رفعه ، خمس صلوات كتبهن الله على العباد ، وفيه : ومن لم يأت بهن فليس له عند الله عهد ، إن شاء عذبه وإن شاء أدخله الجنة ، أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه ابن حبان وابن السكن ، قالوا : وأحاديث تكفيره محمولة على المستحل جمعاً بين الأخبار . قلت : أما حديث أبي هريرة فقد قال صلى الله عليه وآله وسلم : « إلا بحقها ، أي بحق هذه الكلمة ، وأعظم حقها الصلاة . وأما الحديث الذي قال ابن حجر إنه أقوى ما يستدل به فافظه : خمس صلوات افترضهن الله ، من أحسن وضوءهن وصلاتهن لوقتهن وأتم ركوعهن وخشوعهن كان له عند الله عهد ، ومن لم يفعل فليس له عند الله عهد ، إن شاء غفر له وإن شاء عذبه ، فتوله ومن لم يفعل أي يأتي بهن على تلك الصفات ، لا أنه لم يأت بهن أصلاً . وهذا الاحتمال أقوى فلا يتم معه الاستدلال .

(١) قوله : هذه الثلاثة ، أقول : حكى ابن التين عن الداودي أن هذا الحديث منسوخ بآية المحاربة (من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض) فأباح القتل لمجرد الفساد في الأرض ، قال : وقد ورد في القتل بغير الثلاثة أشياء منها (فقاتلوا حتى تبغى) وحديث : من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوه ، وحديث : من أتى بهيمة فاقتلوه ، وحديث : من خرج وأمر الناس جميع يريد تفريقهم فاقتلوه ، وزاد غيره : قتل من طلب أخذ مال إنسان أو حريمه بغير حق ، ومن ارتد ولم يفارق

(١) قلت : الصلاة من حق لا إله إلا الله ، ولا ينفع الإنسان التلفظ بها مع عدم الصلاة

خسر الذي ترك الصلاة وخابا وأبى معاداً صالحاً ومآبا
 إن كان يمجدها، فحسبك أنه أمسى بربك كافراً مرتابا
 أو كان يتركها لنوع تكاسل غطى على وجه الصواب حجابا
 فالشافعي ومالك رأيا له إن لم ينب : حدة الحسام عقابا
 وأبو حنيفة قال يترك مرة همتلا ، ويحبس مرة إيجابا
 والظاهر المشهور من أقواله تمزيقه زجراً له وعقابا
 إلى أن قال :

والرأى عندي : أن يؤدبه الإمام م بكل تأديب يراه مصوابا
 ويكف عنه القتل طول حياته حتى يلاقى في المآب حسابا
 فالأصل عصمته إلى أن يمتطي إحدى الثلاث إلى الهلاك ركابا
 الكفر ، أو قتل المكافى عامداً أو محصن طلب الزنا فأصابا

فهذا من المنسوين إلى اتباع مالك ، اختار خلاف مذهبه في ترك قتله . وإمام
 الحرمين - أبو المعالي الجويني - استشكل قتله في مذهب الشافعي أيضاً . وجاء بعض
 المتأخرين من أدركنا زمنه فأراد أن يزيل الإشكال ، فاستدل بقوله عليه السلام
 : « أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ، وأنى رسول الله ، وقيموا
 الصلاة ويؤتوا الزكاة » ، ووجه الدلالة منه أنه وقف العصمة على مجموع الشهادتين ،
 وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، والمرتب على أشياء لا يحصل إلا بمجموعها ،
 وينبغي باتقاء بعضها

الجماعة ، ومن خالف الإجماع وأظهر الشقاق والخلاف ، والزنديق على رأى والساحر .
 وأجيب عن ذلك بأن الأكثر في المحارب أنه من قتل قَتْل ، وبأن الباغى أمر الله
 الله تعالى أن يقاتل لا أن يقصد إلى قتله ، وبأن الخبيرين في اللواط وإتيان البهيمة لم
 يصحوا ، وعلى تقدير الصحة فمما داخلان في الزنا ، والخارج على المسلمين تأولوه وقالوا
 المراد بقتله حبسه ومنعه من الخروج ، وبأن الطالب المال والحرام من قتل الصائل
 وهو داخل في المفارق للجماعة ، وقتل الزنديق لاستصحاب كفره وكذلك الساحر

وهذا إن قصد به الاستدلال بالمنطوق - وهو قوله عليه السلام : أمرت أن أقاتل الناس حتى إلخ - فإنه يقتضى بمنطوقه الأمر بالقتال إلى هذه الغاية . فقد وكل وسها ، لأنه فرق بين المقاتلة على الشئ والقتل عليه ، فإن المقاتلة ، مفاعلة ، تقتضى الحصول من الجانبين . ولا يلزم من إباحة المقاتلة على الصلاة - إذا قوتل عليها - إباحة القتل عليها من الممتنع عن فعلها إذا لم يقاتل ، ولا إشكال بأن قوماً لو تركوا الصلاة ونصبوا القتال عليها أنهم يقاتلون ، إنما النظر والخلاف فيما إذا تركها إنسان من غير نصب قتال : هل يقتل عليها أم لا ؟ فتأمل الفرق بين المقاتلة على الصلاة والقتل عليها (١) ، وأنه لا يلزم من إباحة المقاتلة عليها إباحة القتل عليها

وإن كان أخذ هذا من لفظ آخر الحديث ، وهو ترتيب العصمة على فعل ذلك فإنه يدل بمفهومه على أنها لا تترتب بفعل بعضه ، هان الخطب . لأنها دلالة مفهوم ، والخلاف فيها معروف مشهور . وبعض من ينازعه في هذه المسألة لا يقول بدلالة المفهوم ، ولو قال بها فقد رُجِّح عليها دلالة المنطوق في هذا الحديث

٣٣٣ - الحديث الثانى : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال

رسول الله ﷺ : « أَوَّلُ مَا يُقْضَى بَيْنَ النَّاسِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي الدِّمَاءِ ،

هذا تعظيم لأمر الدماء ، فإن البداة تكون بالآدم فالآدم ، وهى حقيقة بذلك ، فإن الذنوب تعظم بحسب عظم المفسدة الواقعة بها ، أو بحسب فوات المصالح المتعلقة بعدمها . وهدم السيفية الإنسانية من أعظم المفسدات ، ولا ينبغي أن يكون بعد الكفر بالله تعالى أعظم منه . ثم يحتمل من حيث اللفظ أن تكون هذه الأولوية مخصوصة

(١) قوله : فتأمل الفرق إلخ ، أقول : هذا كلام صحيح . إلا أنه قد يقال : ن

أقاتل الناس بمعنى أقتلهم ليوافق قوله تعالى (اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم) إلى قوله (فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم) فهذا أمر بالقتل حتى يفعلوا الثلاثة : التوبة من الشرك وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، فتأمل

بما يقع فيه الحكم بين الناس ، ويحتمل أن تكون في أولية ما يقضى فيه مطلقاً
ومما يقوى الأول : ما جاء في الحديث « إن أول ما يحاسب به العبد صلاته »^(١) ،

• • •

٣٣٤ - الحديث الثالث : عن سهل بن أبي حثمة رضى الله عنه قال :

« انطلق عبد الله بن سهل ومُحِيصَةُ بْنُ مَسْعُودٍ إِلَى خَيْبَرَ ، وَهِيَ يَوْمَئِذٍ صَلَحٌ ،
فَفَرَّقَا ، فَأَتَى مُحِيصَةُ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَهْلٍ - وَهُوَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ قِتْلًا -
فَدَفَنَهُ ، ثُمَّ قَدِمَ الْمَدِينَةَ ، فَاِنْطَلَقَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سَهْلٍ وَمُحِيصَةُ وَحُويصَةُ ابْنَا
مَسْعُودٍ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، فَذَهَبَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ يَتَسَلَّمُ ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : كَبُرَ ،
كَبُرَ - وَهُوَ أَحَدُ الْقَوْمِ - فَسَكَتَ . فَتَسَلَّمَ ، فَقَالَ : أَتُخْلِفُونَ وَتَسْتَحْجُونَ
قَاتِلَكُمْ ، أَوْ صَاحِبَكُمْ ؟ قَالُوا : وَكَيْفَ نَخَافُ ، وَلَمْ نَشْهَدْ . وَلَمْ نَرَ ؟ قَالَ :
فَتَبْرِئُكُمْ يَهُودُ بَخْمَسِينَ يَمِينًا ^(٢) . قَالُوا : كَيْفَ بِأَيْمَانِ قَوْمٍ كُفَّارٍ ؟ فَقَعَلَهُ
النَّبِيُّ ﷺ مِنْ عِنْدِهِ »

(١) (الحديث الثاني) قال « أول ما يحاسب به العبد صلاته » ، أقول : أخرجه

النسائي عن ابن مسعود وفيه « أول ما يقضى بين الناس في الدماء » ، قال النووي :
لا تخالف بينهما ، لأن حساب العبد بالدم فيما بينه وبين الناس ، وفي الصلاة ما بين
العبد وبين الله تعالى . وأخرج أحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم عن تميم الدارى
« أول ما يحاسب به العبد يوم القيمة صلاته فان كان أتمها كتبت له ثامة ، وإن لم يكن أتمها
قال الله تعالى للملائكة : انظروا هل تجدون لعبدى من تطوع تكمّلون به فريضة .
ثم الزكاة كذلك ، ثم تؤخذ الأعمال على حسب ذلك

(٢) (الحديث الثالث) قال « فتبرئكم يهود بخمسين يميناً » ، أقول : أى يخلصونكم من

وفي حديث حماد بن زيد : فقال رسول الله ﷺ : يُقْسِمُ تَحْسُونَ مِنْكُمْ عَلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ ، فَيَذْفَعُ بِرُمَّتِهِ ، قالوا : أمرتم لم ننهذه كيف نحلف ؟ قال : فتزبئكم يهود بأيمان تحسبون منهم ؟ قالوا : يا رسول الله ، ومن كفارة ،

وفي حديث سعيد بن عبيد : فذكر رسول الله ﷺ أن يبطل دمه ، فوداه بمائة من إبل الصدقة ،

فيه مسائل ، الأولى : د حمة ، بفتح الحاء المهملة وسكون الاء المثناة . ود حويصة ، بضم الحاء المهملة وسكون الاء ، وقد تشدد مكسورة ، ود حبيصة ، بضم الميم وفتح الحاء المهملة وسكون الاء وقد تشدد

الثانية : هذا الحديث أصل في القسامة وأحكامها ، ود القسامة ، بفتح القاف : هي اليمين التي يحلف بها المدعى للدم عند اللوث ^(١) ، وقيل : إنها في اللغة اسم للأولياء الذين يحلفون على دعوى الدم . وموضع جريان القسامة ^(٢) أن يوجد قاتل لا يعرف قاتله ، ولا تقوم عليه بينة ، ويدعى ولى القاتل قتله على واحد أو جماعة ، ويقترن

الايان بأن يحلفوا هم ، فاذا حلفوا انتهت الخصومة فلم يجب عليهم شئ ، وخلصتم أتم من الايمان

(١) قوله : عند اللوث ، أقول : في النهاية اللوث في القسامة أن يشهد شاهد واحد على إقرار المقتول قبل أن يموت إن فلاه قتلنى ، أو يشهد شاهدان على عداوة بينهما أو تهديد منه أو نحو ذلك ، وهو من اللوث أى التلطيخ ، يقال : لائه في التراب ولوثة انتهى . وقول الشارح فيما يأتى : ويقترن بالحال ما يشعر بصدق الولى ، عام لما ذكره في النهاية

(٢) قوله : وموضع جريان القسامة ، أقول : محل دعواها ، فقوله : أن يوجد قاتل ، أخرج لما عدا القتل فلا يجرى في الأموال ، وقوله : لا يعرف قاتله ، احتراز عما عرف قاتله فلا قسامة

بالحال ما يشعر بصدق الولي ، على تفصيل في الشروط عند الفقهاء أو بعضهم ،
ويقال له « اللوث » فيحلف على ما يدعيه

الثالثة : قد ذكرنا « اللوث » ومعناه . وفرع الفقهاء له صوراً ^(١) ، منها :
وجدان القتيل في محلة أو قرية بينه وبين أهلها عداوة ظاهرة ^(٢) . ووصف بعضهم
القرية ههنا بأن تكون صغيرة . واشترط أن لا يكون معهم ساكن من غيرهم ،
لاحتمال أن القتل من غيرهم حينئذ

(١) قوله « وفرع الفقهاء الخ » أقول : بعد النووي في شرح مسلم سبع صور
وسماها شعباً ، فالأولى قول المقتول في حياته : دعى عند فلان وهو قتلني أو ضربني ،
ويذكر العمد . فهذا موجب للقسامة عند مالك والليث . وادعى مالك أنه بما أجمع عليه
الأئمة قديماً وحديثاً . قال القاضي عياض : لم يقل بهذا أحد من فقهاء الأمصار
غيرهما ، ولا روى عن غيرهما . وخالف في ذلك العلماء كافة ، واحتج مالك في ذلك
بقصة بقرة بنى إسرائيل فان الرجل أحبي وأخبر بقاتله . قلت : وهذا لا حجة فيه ،
لأنه أحياء الله بعد موته وجعل الله تعالى ذلك آية لبني إسرائيل ، ولذا قال في آخر
الآية ﴿ ثم قست قلوبكم من بعد ذلك ﴾ الآية ، ثم قتل قاتله ، وكلامنا فيمن رمى غيره
بالقتل وادعى عليه ، ثم ساق النووي بقية الصور

(٢) قوله « منها وجدان القتيل الخ » أقول : هذه سابعة الصور التي عدها
النووي قال : السابعة أن يوجد في محلة قوم أو قبيلتهم أو مسجدهم ، فقال مالك
والشافعي والليث وأحمد وداود : لا يثبت بمجرد هذا قسامة بل القتييل هدر ، لأنه
قد يقتل الرجل الرجل في محلة طائفة لينسب اليهم ، قال الشافعي : إلا أن يكون في
محلة أعدائه لا يحاط بهم غيرهم فيكون كالقصة التي جرت بخير لحكم النبي صلى الله عليه
وآله وسلم فيها بالقسامة لورثة القتيل لما كان بين الأنصار واليهود من العداوة ولم يكن
هناك سواهم . ثم ذكر أن أبا حنيفة والثوري ومعظم الكوفيين لم يثبتوا القسامة في
شيء من الصور إلا هذه . قالوا : لأنها هي التي حكم بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم .
إذا عرفت هذا فهاتان صورتان من السبع . الثالثة اللوث من غير بينة على معاينة القتل ،

الرابعة : في الحديث ، وهو يتشحط في دمه قتيلا ، وذلك يقتضى وجود الدم صريحا . والجراحة ظاهرة . ولم يشترط الشافعية في اللوث ، لا جراحة ولا دما . وعن أبي حنيفة أنه إن لم تكن جراحة ولا دم فلا قسامة . وإن وجدت الجراحة ثبتت القسامة ، وإن وجد الدم دون الجراحة فإن خرج من أنفه فلا قسامة ، وإن خرج من الفم أو الأذن ثبتت القسامة . هكذا حكى ، واستدل الشافعية بأن القتل قد يحصل بالخنق وعصر الخصية ، والقبض على مجرى النفس ، فيقوم أثرهما مقام الجراحة

الخامسة : عبد الرحمن بن مهمل ، أخو القتيل ، و دحيصة وحويصة ، ابنا مسعود : ابنا عمه . وأمر النبي ﷺ بالكُفْرِ بقوله : كُفِّرَ كبر ، فيقال في هذا : إن الحق لعبد الرحمن لقربه . والدعوى له ، فكيف عدل عنه ؟ وقد يجاب عن هذا بأن الكلام ليس هو حقيقة الدعوى التي يترتب عليها الحكم ^(١) ، بل هو كلام لشرح

ومن اللوث شهادة العدل وحده أو جماعة غير عدول . الرابعة شهد عدلان بالجرح فعاش بعده أيا ما ثم مات قبل أن يفيق منه ، قال مالك : هو لوث . وقال أبو حنيفة والشافعي : لا قسامة هنا ، بل يجب القصاص بشهادة العدلين . الخامسة أن يوجد المتهم عند المقتول أو قريبا منه أو آتيا من جهته ومعه آلة القتل وعليه أثره من لطخ دم أو غيره وليس هناك سبع ولا غيره مما يمكن إحالة القتل عليه ، أو تفرق قوم عن قتيل ، فهذا لوث موجب للقسامة عند مالك والشافعي . السادسة أن تقتل طائفتان فيوجد بينهما قتيل ، ففيه القسامة عند مالك والشافعي وأحمد وإسحق . وعن مالك رواية أنه لا قسامة فيه ، بل فيه دية على الطائفة الأخرى إن كان من الطائفتين ، وإن كان من غيرهما فعلى الطائفتين دية . السابعة أن يوجد الميت في زحمة الناس ، قال الشافعي : ثبت فيه القسامة ونجب فيه الدية ، وقال مالك : هو هدر . وقال الثوري وإسحق : تنجب ديته في بيت المال ، وروى مثله عن عمر وعلى

(١) قوله ، وقد يجاب عن هذا الخ ، أقول : ذكر هذا الجواب النووي قال : لم يكن المراد بكلامه حقيقة الدعوى بل سماع صورة القصة وكيف جرت . قال : ويحتمل أن عبد الرحمن وكل حويصة ودحيصة في الدعوى

الواقعة ، وتبين حالها . أو يقال : إن عبد الرحمن يفوض الكلام والدعوى إلى من هو أكبر منه

السادسة : مذهب أهل الحجاز ^(١) ، أن المدعى في محل القسامة يبدأ به في اليمين ^(٢) ، كما اقتضاه الحديث ، ونقل عن أبي حنيفة خلافه ^(٣) . وكأنه تقدم المدعى هنا - على خلاف قياس الخصومات - بما انضاف إلى دعواه من شهادة اللوث ، مع عظم قدر الدماء ، ولينبه على أنه ليس كل واحد من هذين المعنيين بعلة مستقلة ^(٤) ، بل ينبغي أن يجعل كل واحد جزء علة

السابعة : اليمين المستحقة في القسامة خمسون يمينا . وتسكلم الفقهاء في علة تعدد اليمين في جانب المدعى . فقيل : لأن تصديقه على خلاف الظاهر ، فأكد بالعدد ^(٥) .

(١) قوله : مذهب أهل الحجاز ، أقول : مالك والشافعي ومن تابعهما

(٢) قوله : يبدأ به في اليمين ، أقول : وهذا الحكم مخصص لحديث « البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه » واحتجوا بحديث أبي هريرة « البينة على المدعى عليه إلا في القسامة » ، ويقول مالك : أجمعت الأمة في القديم والحديث أن المدعين يبدأون في القسامة ، وبأن جنبه المدعى إذا قويت بشهادة أو شبهة صارت اليمين له . وهنا الشبهة قوية ، وهذه سنة بجياها ، وأصل قائم برأسه حياة الناس وردع المعتدين ، وخالفت الدعوى في الأموال فهي على ما ورد فيها ، وكل أصل يتبع ، ولا تطرح سنة لسنة

(٣) قوله : خلافه ، أقول : هو تقديم أيمان المدعى عليهم ، كأنه عمل بعموم الحديث الذي ذكرناه . واحتجوا بحديث أبي داود تبراكم يهود بخمسين يمينا يحلفون ، قالوا فبدأ بالمدعى عليهم . وأجيب بأنه قال أبو داود إنه وهم

(٤) قوله « من هذين المعنيين » ، أقول : أى اللوث والأيمان ، وليس كل واحد علة مستقلة ، فلا يستحق باللوث شئ ولا بالأيمان بل الاستحقاق بهما جميعاً

(٥) قوله : فأكد بالعدد ، أقول : وأما كونها خمسين فلا نعلم وجهه

وقيل : سببه تعظيم شأن الدم . وُبنى على العلتين ^(١) ما إذا كانت الدعوى في غير محل اللوث ^(٢) ، وتوجهت اليمين على المدعى عليه . ففي تعددها خمسين : قولان للشافعي الثامنة : قوله عليه السلام « فببرئكم يهود بخمسين يمينا ، فيه دليل على أن المدعى في محل القسامة إذا نكل ^(٣) أنه تغلظ اليمين بالتعداد على المدعى عليه . وفي هذه المسألة طريقان للشافعية : إحداهما إجراء قولين ، فإن نكلوه يبطل اللوث ، فكأنه لا لوث . والثانية - وهي الأصح - القطع بالتعدد للحديث فانه جعل أيمان المدعى عليهم كأيمان المدعين ^(٤)

(١) قوله « على العلتين ، أقول : ومما كون التعدد في الأيمان للتأكيد أو لسبب تعظيم الدماء

(٢) قوله « في غير محل اللوث ، أقول : عرفت أن محله السبع الصور ، فلو خلت الدعوى عنها توجه اليمين على المدعى ، فكذلك إذا نكل المدعى عن الأيمان . وأما مستند قول الشافعي فانه إن نظر إلى العلة الأولى فلا تعدد اليمين ، لأن ذلك إنما كان لأجل تصديق المدعى فيما هو خلاف الظاهر ، وعلى العلة الأخرى تعدد الأيمان لتعظيم شأن الدماء . وفي « النجم الوهاج » ذكر الوجهم وقال : أظهرهما التعدد لأنها يمين دم ، واختار المزني أن تكون يمينا واحداً لاطلاق قوله والمدعى عليه ، وقياساً على سائر الدعاوى . قلت : ولا يقال هو قياس في مقابلة النص مع وجود اللوث والقرض هنا خلافه ، إلا أنه قال في فتح الباري : إنهم اتفقوا على أنها لا تجب بمجرد دعوى الأولياء حتى تقترن بها شبه يغلب على الظن الحكم بها ، وجعل الشبه أحد الصور السبع التي مرت وهي صور اللوث ، فكيف يفرض هنا دعوى القسامة بلا لوث ؟ فتأمل

(٣) قوله « إذا نكل ، أقول : ذلك أن قول المدعين : وكيف نخلف ولم نشهد ولم نر ؟ فان هذا نكل عن اليمين

(٤) قوله « فانه جعل أيمان المدعى عليهم الخ » ، أقول : فدل على أن النكل لا يبطل اللوث ، قال في « النجم الوهاج » ، إن المنصوص في الأم هو هذا الوجه أعني التعدد

التاسعة : قوله ، « وتستحقون قاتلكم ، أو صاحبكم ، وفي رواية دم صاحبكم ، يستدل به من يرى القتل بالقسامة ، وهو مذهب مالك ^(١) . وللشافعي قولان - إذا وجد ما يقتضي القصاص في الدعوى ، والمكافأة في القتل - أحدهما : كذهب مالك ، وهو قديم قوله ، تشبيهاً لهذه اليمين باليمين المردودة . والثاني - وهو جديد قوله - أن لا يتعلق بها قصاص . واستدل له من الحديث بقوله عليه السلام : « إما أن يذموا صاحبكم ، وإما أن يؤذنوا بحرب ، فإنه يدل على أن المستحق دية لا قود ، ولأنه لم يتعرض للقصاص . والاستدلال بالرواية التي فيها « يدفع برمته » ^(٢) ، أقوى من الاستدلال بقوله عليه السلام ، « فستحقون دم صاحبكم ، لأن قولنا « يدفع برمته ، يستعمل في دفع القاتل للأولياء للقتل . ولو أن الواجب الدية لبعد استعمال هذا اللفظ فيها ، وهو في استعماله في تسليم القاتل أظهر . والاستدلال بقوله « دم صاحبكم ، أظهر من الاستدلال بقوله « فستحقون قاتلكم ، أو صاحبكم ، لأن هذا اللفظ الأخير

(١) قوله « وهو مذهب مالك ، أقول : واستدل بما أخرجه مسلم والنسائي عن ناس من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن القسامة كانت في الجاهلية فأقرها النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما كانت عليه في الجاهلية ، إلا أنه يتوقف الاستدلال به على أنهم كانوا يقتلون بها في الجاهلية وليس ذلك في الحديث . واستدل في النجم الوهاج لقديم قولي الشافعي بما في سنن أبي داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم قتل في دم القسامة رجلاً من بني النضر بن مالك ، قال : « ولأنها حجة يثبت بها العمد فيثبت بها القصاص كشهادة الرجلين ، قال : وأجاب في الجديد عن الحديث الأول بأنا نضمر بسبب قتل صاحبكم ، وعن الثاني بأنه يحتمل أنه لم يكن هناك لوث وإنما حلف المدعى المردودة ، وعن الثالث أنه يدفع إليه برمته لتؤخذ منه الدية ، وعن الرابع بأنه ينتقض بما إذا ثبت السرقة برجل وامرأتين فإنه ثبت المال دون القطع . انتهى

(٢) قوله « والاستدلال بالرواية الخ ، أقول : نقله الحافظ ابن حجر ثم قال بعد نقله : « وتعقب بأن القصة واحدة اختلفت ألفاظ الرواة فيها على ما تقدم بيانه ، فلا يتم الاستدلال بلفظ فيها لعدم تحقق أنه اللفظ الصادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم

لا بد فيه من إضمار ، فيحتمل أن يضمّر « دية صاحبكم »^(١) ، احتيالا ظاهراً . وأما بعد التصريح بالدم فيحتاج إلى تأويل اللفظ^(٢) بإضمار « بدل صاحبكم » ، والإضمار على خلاف الأصل^(٣) . ولو احتيج إلى إضمار لكان حمله على ما يقتضى إراقة الدم

(١) قوله « أن يضمّر دية صاحبكم » ، أقول : هذا الإضمار مبنى على أن المراد بصاحبكم المقتول ، ولا يخفى أن عطفه على قاتلكم بالشك من الراوى يشعر بأنه أريد به القاتل لا المقتول ، وسماه « صاحبكم » ، للبلابة ، والمراد بصاحبكم هو المراد بقاتلكم ، فانه يقال للمقتول : من صاحبه أى من قاتله ؟ وإذا كان كذلك فلا تقدير ولا احتمال ، وإنما الشارح جعل صاحبكم المقتول فقال إن احتمال دية صاحبكم ظاهر ، والأقرب أنه أريد به القاتل وإلا لما جعله الراوى عوضاً عن قاتلكم وهو ظاهر

(٢) قوله « فيحتاج إلى تأويل اللفظ » ، أقول : هذا أيضاً مبنى على أنه أريد بدم صاحبكم المقتول . وليس كذلك بل أريد دم القاتل ، فانه المراد بصاحبكم لما قرناه ، ولأنه بارادته يوافق الروايات ، ولطابق قوله « يدفع اليكم برمته » ، وحاصله أن هنا ثلاثة ألفاظ : يدفع برمته فستحقون قاتلكم أو صاحبكم دم صاحبكم ، فلا استدلال على القصاص بقوله فيدفع برمته على ذلك أظهر من الاستدلال بالآخرين ، والاستدلال بالثالث عليه أظهر من الاستدلال بالثاني . قلت : وهذا حيث أريد بقاتلكم أو صاحبكم المقتول لا القاتل ، ولا يخفى أنه لا يتصور في قاتلكم إرادة المقتول قطعاً ، وصاحبكم يحتمل الأمرين ، إلا أن إرادة القاتل أرجح لأنه يستغنى عن الحذف والتقدير . ولأنه الذى يوافق رواية قاتلكم الذى جعله الراوى عند الشك عوضاً عنه ، ولأنه يوافق برمته ويوافق دم صاحبكم ضرورة أن نفس دم القاتل لا يستحقه أحد وإنما يستحق عوضه وعوضه القصاص أو الدية ، وحديث برمته ويستحقون صاحبكم يؤيدان إرادة الأول . وحينئذ يقوى الدليل على استحقاق القصاص ، والشارح قد جنح إلى تقوية هذا وقد ورد في رواية قتيلكم

(٣) قوله « والإضمار على خلاف الأصل » ، أقول : إن أريد بصاحبكم فى دم صاحبكم القاتل فلا إضمار إلا بتقدير إراقة دمه ، وهذا التقدير لا بد منه لتصحيح الدلالة اللغوية ، إذ نفس الدم لا يستحق من حيث إنه دم بل المستحق إراقة

أقرب ، والمسألة مستثناة عند المخالفين لهذا المذهب ، فربما أشار بعضهم إلى احتمال أن يكون دم صاحبكم ، هو القتل لا القاتل ، ويرده قوله : دم صاحبكم أو قاتلكم ،

العاشرة : لا يقتل بالقسامة عند مالك إلا واحد ، خلافاً للغيرة بن عبد الرحمن من أصحابه ، وقد يستدل للمالك بقوله عليه السلام : يقسم خمسون منكم على رجل منهم ، فيدفع برمته ، فانه لو قتل أكثر من واحد ، لم يتعين أن يقسم على واحد منهم ^(١)

الحادية عشرة : قوله : برمته ، مضموم الراء المهملة مشدد الميم المفتوحة . وهو مفسر بإسلامه للقتل ، وفي أصله في اللغة قولان : أحدهما أن الرثمة ، جبل يكون في عتق البعير ، فإذا قيد أعطى به . والثاني أنه جبل يكون في عتق الأسير فإذا أسلم للقتل سلم به

الثانية عشرة : إذا تعدد المدعون في محل القسامة ، ففي كيفية إيمانهم قولان للشافعي : أحدهما أن كل واحد يحلف بخسين يميناً ^(٢) . الثاني أن الجميع يحلفون بخسين يميناً ^(٣)

(١) قوله : لم يتعين أن يقسم الخ ، أقول : لا سيما مع أنهم في الدعوى نسبوا القتل إلى جماعة يهود خبير

(٢) قوله : يحلف بخسين يميناً ، أقول : قالوا لأن اليمين إذا توجهت على جماعة لزم كل واحد منهم ما كان يلزم الواحد لو انفرد باليمين الواحدة في سائر الدعاوى ، ولأن الاستحقاق يتعلق بالخصين ، وكل واحد يأخذ يمين نفسه فعليهم إتمام الحسين ، وهذا القول مخرج من أن لديه تثبت للوارث ابتداء ، ولا فرق في ذلك بين العصابات وأصحاب الفروض

(٣) قوله : أن الجميع يحلفون بخسين يميناً الخ ، أقول : هذا هو القول الأول في المنهاج فانه قال : ولو كان للقتيل ورثة وزعت بحسب الإرث ، لأن ما ثبت بإيمانهم يقسم بينهم على فرائض الله ، فوجب أن تكون اليمين كذلك . واحتج له الإمام بقوله

وتوزع الأيمان عليهم^(١) ، وإن وقع كسر تم^(٢) : فلو كان الوارث اثنين مثلاً^(٣) ، حلف كل واحد خمسة وعشرين يمينا . وإن اقتضى التوزيع كسراً في صورة أخرى - كما إذا كانوا ثلاثة - كلنا الكسر ، فيحلف سبعة عشر يمينا^(٤) .

صلى الله عليه وآله وسلم : تبرئكم يهود بخمسين يمينا ، فأشعر بتعدد مع اعتبار عدد الخمسين من جانبهم ، قال في النجم الوعاظ - متعباً - قلت : ولا يظهر وجه الاحتجاج لأن قوله : تبرئكم يهود بخمسين يمينا ، إنما هو في المدعى عليهم ، والكلام هنا في أيمان المدعى ، وأما احتجاج الرافعي بقوله صلى الله عليه وآله وسلم لأولياء القتل يحلفون خمسين يمينا فسهو ، لأن اليمين في الحقيقة على أخيه لا على حويصة وحبيصة لأنه لا إرث لها مع وجود الأخ ، وإنما أتى بصيغة الجمع والمراد الواحد ، وإذا قال لعبد الرحمن : كبر كبير ، قلت : وهذا بناء على أنه لا وارث هنا إلا عبد الرحمن فتكرر عليه الأيمان

(١) قوله : وتوزع الأيمان الخ ، أقول : لم يبين هل التوزيع بحسب الفرائض أو السهام^(١) وعبرة المنهاج بحسب الإرث ، قال الذميرى في شرحه : كإخ وأم وأختين لأب وأختين لأم أصلها من ستة وتعود إلى عشرة ، فهل يحلف الزوج نصف الخمسين والام سدسها والأختان لأم ثلثها والأختان لأب ثلثها ، أو يحلف كل واحد منهم على نسبة سهامه : فيحلف الزوج ثلاثة أعشار الخمسين والام عشرها والأختان لأب خمسها ولأم خمسها ؟ فيها وجهان ، الأصح في الحاوى الثاني

(٢) قوله : وإن وقع كسر تم ، أقول : لأن اليمين الواحدة لا تتبع

(٣) قوله : فلو كان الوارث اثنين ، أقول : فهذه صورة التوزيع وليس

فيها كسر

(٤) قوله : فيحلف سبعة عشر يمينا ، أقول : أى يحلف كل واحد ، ففي يحلف

ضمير يعود إلى كل واحد المذكور في الصورة الأولى ، وإنما حلف كل

(١) قلت : لا دخل للنساء في أيمان القسامة فقد قال عنه : يحلف خمسون رجلاً منهم

أنهم قتلوه أو يحلف خمسون رجلاً منهم ، ولم يقل يحلف ورثته من الرجال والنساء

الثالثة عشرة : قوله عليه السلام « يحلف خمسون منكم ، قد يؤخذ منه مسألة ما إذا كانوا أكثر من خمسين

الرابعة عشرة : الحديث ورد بالقسامة في قتل حر ، وهل تجرى القسامة في قتل العبد ؟ فيه قولان للشافعي . وكان منشأ الخلاف أن هذا الوصف - أعني الحرية - هل له مدخل في الباب ، أو اعتبار ، أم لا ؟ فن اعتبره يجعله جزءاً من العلة ، إظهاراً لشرف الحرية ، ومن لم يعتبره قال : إن السبب في القسامة إظهار الاحتياط في الدماء والصيانة من إضاعتهما . وهذا القدر شامل لدم الحر ودم العبد ، وألغى وصف الحرية ، بالنسبة إلى هذا المقصود ، وهو جيد ^(١)

الخامسة عشرة : الحديث وارد في قتل النفس ، وهل يجري مجراه ما دونها من الأطراف والجراح ؟ مذهب مالك : لا ، وفي مذهب الشافعي قولان ^(٢) ، ومنشأ

من الثلاثة سبعة عشر يميناً لأنه إنما يلزم كل واحد ستة عشر يميناً وثلاثاً يمين - بألف الثانية - فيكمل الكسر بأنه زيد على كل شخص ثلث يمين نصارت الأيمان إحدى وخمسين يميناً

(١) قوله « وهو جيد ، أقول : قال في المنهاج إنه الأظهر ، قال شارحة : فإذا قتل عبد ووجد لوث فقولان كالقولين في أن العاقلة تحمل بدل العبد أو لا ؟ إن قلنا لا تحمله ألحقناه بالبهائم ، وإن قلنا تحمله - تشديدها بالأحرار وهو الأصح - أقسم السيد وهو الأظهر ، وهذه الطريقة هي المشهورة ، لأن القسامة شرعت لحفظ الدماء وصيانة لها ، وهذه الحاجة تشمل الأحرار والعبيد كالأقصاص والكفارة ، ولا فرق في العبيد بين القن والمدبر وأم الولد والمكاتب ، إذ الكتابة تنفخ بالموت ، قال القاضي والامام : ويموت رقيقاً انتهى

(٢) قوله « وفي مذهب الشافعي الخ ، أقول : اقتصر في المنهاج على أنه لا قسامة في طرف ، قالوا إنما تثبت القسامة في النفس لحرمتها ولا تعدى إلى ما دونها كالأطراف والجراحات ، بل القول فيها قول المدعي عليه يمينه ، سواء كان هناك لوث أو لا ، وحكى الرويانى في جمع الجوامع وجهاً ضعيفاً أن الأطراف تلحق بالنفس .

الخلاف فيها أيضاً ما ذكرناه من أن هذا الوصف - أعني كونه نفساً - هل له أثر أو لا؟ وكون هذا الحكم على خلاف القياس مما يقوى الاقتصار على مورده (١)

السادسة عشرة: قيل فيه: إن الحكم بين المسلم والذي كالحكم بين المسلمين في الاحتساب يمينه، والاكتفاء بها، وأن يمين المشرك مسموعة على المسلمين (٢)،

قلت: وبه يعرف أنه ليس مذهب الشافعي إلا قول واحد ووجه ضعيف، فكأنه تسامح الشارح فجعل الوجه الضعيف قولاً، إلا أنه قال الدميري إنه ينبغي فيما إذا زاد الطرف على دية النفس أو ساواها أن يقسم. كما في النفس لتساوى بدلها كما تغلظ اليمين على المدعى عليه بالعدد في مثل ذلك بلا خلاف وإن جرى فيما دون النفس وجهان (١) قوله: «وكون هذا الحكم الخ، أقول: أي حكم القسامة جاريًا على خلاف

القياس، وهذا جزم من الشارح على أنها خلاف القياس. وقد اختلف في ذلك فقال الحافظ ابن حجر: واختلف في القسامة هل هي معقولة المعنى فيقاس عليها أو لا، والتحقيق أنها معقولة المعنى لكنه خفي، ومع ذلك فلا يقاس عليها لأنه لا نظير لها في الأحكام. وإذا قلنا إن المبتدأ به أيان المدعى فقد خرجت عن سنن القياس، وشرط القياس أن لا يكون معدولاً به عن سنن القياس كشهادة خزيمة انتهى. قلت: والشارح جنح إلى ما ذكره ابن الحاجب وغيره من الأصوليين فأنهم جعلوا القسامة مما عدل به عن سنن القياس، وجعلوها من قسم ما لا نظير له مما له معنى غير ظاهر، قال عضد الدين بعد تمثيل القسامة: ومعناه التغايط في حقن الدماء وإلالم يتعذر للأعداء القتل بغير مشهد الشاهدين ولا للأشرار الذين لا يزعمهم وازع التقوى الحلف عليه حاطة واحدة فروعي فيه المصلحتان - ولا نظير إليه انتهى. قال سعد الدين: المصلحتان دفع مفسدة القتل للأعداء من غير حضور شاهد شرعية التحليف، ودفع مفسدة الدعاوى الباطلة للأشرار بشرعية العدد الكثير وإن لم يعلم حكمة الخمسين بالتعيين انتهى

(٢) قوله: «وأن يمين المشرك الخ، أقول: فإن قلت فكيف لم يبين صلى الله عليه وآله وسلم لمن قال كيف نأخذ بأيمان قوم كفار أن أيانهم مقبولة وأنه ليس لهم إلا ذلك بل عدل إلى الدية من عنده؟ قلت: هذا يوضح لك أنه صلى الله عليه وآله وسلم

كيمين المسلم عليه . ومن نقل من الناس عن مالك أن أيمانهم لا تسمع على المسلمين كشهادتهم فقد أخطأ قطعاً في هذا الإطلاق ، بل هو خلاف الإجماع الذي لا يعرف غيره لأنه في الخصومات إذا اقتضت توجيه اليمين على المدعى عليه حلف ، وإن كان كافراً . والله أعلم

٣٣٥ — الحديث الرابع : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن جاريةً وُجِدَ رَأْسُهَا مَرْضُوضاً بَيْنَ حَجَرَيْنِ ، فَقِيلَ : مَنْ فَعَلَ هَذَا بِكَ ؟ فُلَانٌ ، فُلَانٌ ؟ حَتَّى ذُكِرَ يَهُودِيٌّ ، فَأَوْمَأَتْ بِرَأْسِهَا ، فَأَخَذَ الْيَهُودِيُّ فَأَعْتَرَفَ ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ أَنْ يُرَضَّ رَأْسُهُ بَيْنَ حَجَرَيْنِ »

٣٣٦ — ولمسلم والنسائي عن أنس ^(١) « أن يهودياً قَتَلَ جَارِيَةً ^(٢) عَلَى أَوْضَاحٍ ، فَأَقَادَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ »

وسلم لم يحكم بالقسامة وإنما كانت حكماً جاهلياً ، فتدرج النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى نفيها ، والقول بعد ثبوتها هو قول عمر بن عبد العزيز والناصر من أئمة أهل البيت وجماعة ، وقد أوضحنا قوة هذا القول في شرحنا « سبل السلام » على بلوغ المرام ، وفي « منحة الفقار حاشية ضوء النهار ، وصاحب « ضوء النهار » يفهم كلامه الجوز إلى هذا

(١) (الحديث الرابع) قال « ولمسلم الخ » أقول : هذه الرواية التي عزاها لمسلم ليست بهذا اللفظ ، وإنما لفظه « قَتَلَهُ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم بين حجرين » ، وهي بهذا اللفظ في البخاري

(٢) قال « جارية » ، أقول : قيل يحتمل أن تكون أمة وأن تكون حرة دون

الحديث دليل على مسألتين من مشاهير مسائل الخلاف :

الأولى أن القتل بالمثل موجب للقصاص ^(١) ، وهو ظاهر من الحديث ، وقوى في المعنى أيضاً ، فإن صيانة الدماء من الإهدار أمر ضروري ، والقتل بالمثل كالقتل بالمحدد في إزهاق الأرواح . فلو لم يجب القصاص بالقتل بالمثل لأدى ذلك إلى أن يتخذ ذريعة إلى إهدار القصاص ، وهو خلاف المقصود من حفظ الدماء . وعذر الحنفية عن هذا الحديث ضعيف . وهو أنهم قالوا : هو بطريق السياسة

وادعى صاحب المطول : أن ذلك اليهودى ساع في الأرض بالفساد ، وكان من عاداته قتل الصغار بذلك الطريق . قال : أو نقول يحتمل أن يكون جرحها برصخ ، وبه نقول ، يعنى على إحدى الروايتين عن أبي حنيفة ، والأصح عندهم أنه يجب به

المسألة الثانية : اعتبار المائلة في طريق القتل هو مذهب الشافعى ومالك . وإن اختار الولي العدول إلى السيف فله ذلك ^(٢) . وأبو حنيفة يخالف في هذه المسألة فلا يرد عنده إلا بالسيف ^(٣) ، والحديث دليل لمالك والشافعى ، فإن النبي ﷺ رضى

ببلوغ . وقوله « على أوضح ، أى بسبب أوضح » هى بالفتاد المعجمة والحاء المهملة يأتى تفسيرها في الشرح

(١) قوله « أن القتل بالمثل الخ » أقول : إزهاق الروح إما بمحدد كالسيف ونحوه مما يجرح البدن ، والمثقل ما يقتل بالرض ونحوه ، وخالفت الحنفية وقالوا : لا قصاص إلا إذا كان إزهاق الروح بالمحدد ، وقد يقتل بما ليس بمحدد كالمثقل وكالقتل بالسكر ويجب فيه القصاص ، واستدل القائلون بالقصاص بقوله تعالى ﴿ ومن قتل مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً ﴾ وهذا قتل مظلوماً ، وقوله وعذر الحنفية الخ يأتى له بأنه باطل

(٢) قوله « العدول إلى السيف فله ذلك » أفول : قالوا سواء رضى الجاني أم لا . قالوا لأنه بالسيف أسهل ، قال البغوى وهو أولى

(٣) قوله « فلا قود عنده إلا بالسيف » أقول : استدل الحنفية بحديث « لا قود إلا بالسيف » أخرجه البزار وابن عدى من حديث أبي بكره ، وذكر البزار

رأس اليهودى بين حجرين ، كما فعل هو بالمرأة . ويستثنى من هذا ما إذا كان الطريق الذى حصل به القتل محرماً ، كالسحر ^(١) ، فانه لا يمكن فعله

واختلف أصحاب الشافعى فيما إذا قتل بالواط أو بإيجار الخمر ، فمنهم من قال : يسقط اعتبار المائلة للتحريم ، كما قلنا فى السحر ، ومنهم من قال : تدس فيه خشبة ، وبوجز خلاً بدل الخمر

وأما قولنا إن للولى أن ينتقل إلى السيف إذا اختار فقد استثنى بعضهم منه ما إذا قتله بالخنق ^(٢) ، قال لا يعدل إلى السيف ، وادعى أنه عدول إلى أشد ، فإن الخنق يغيب الحس فيكون أسهل

و. الأوضاح ، حل من الفضة يتحل بها ، سميت بها لبياضها ، واحدها دوضح ، وفى قوله فى هذه الرواية : فأقاده ، ما يقتضى بطلان ما حكيناه من عذر الخنق

* * *

٣٣٧ - الحديث الخامس : عن أبى هريرة ^(٣) رضى الله عنه قال « لما

الاختلاف فيه مع ضعف إسناده ، وقال ابن عدى : طرقة كلها ضعيفة ، وعلى تقدير نبوته فانه يخالف قاعدتهم فى أن السنة لا تنسخ الكتاب ولا تخصصه ، واستدلوا بالنهى عن المثلة ، وهو محمول عند الجمهور على غير المائلة فى القصاص جمعاً بين الدليلين

(١) قوله « كالسحر » ، أقول : أى كما لو قتل بالسحر فانه لا يجوز أن يقتل بالسحر ، لأن فعله حرام ولا ينضبط وتختلف تأثيراته

(٢) قوله « فقد استثنى بعضهم منه الخ » ، أقول : أشار الإمام إلى وجه أنه لا يعدل إلى السيف عن الخنق لأن المائلة مرعية فى قصاص الطرف كما هى مرعية فى قصاص النفس ، واستدل من قال لا قصاص بالمثقل بحديث المرأة التى قتلت بعمود القسطاط فانه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل فيها إلا الدية كما يأتى قريباً . وأجيب بأنه لم يجب فيه القود لأنها لم تقصد قتلها ، وشرط القود العمد فهذا من شبه العمد

(٣) (الحديث الخامس) قال « عن أبى هريرة » ، أقول : هذا الحديث بهذا

فتح الله تعالى على رسوله ﷺ مكة . قلت هذيل^(١) رجلاً^(٢) من بني ليث
بِقَيْلٍ كان لهم في الجاهلية . فقام رسول الله ﷺ ، فقال : إن الله عز وجل قد
حبس عن مكة الفيل^(٣) ، وسَلَطَ عليها رسوله والمؤمنين ، ولأنها لم تحل
لأحد قبلي ، ولا تحل^(٤) لأحد بعدي ، وإنما أُحِلَّت لي ساعة من نهار ،
ولأنها ساعتي هذه : حرام ، لا يُفَضُّ شجرها ، ولا يُخْتَلَى خلاها ، ولا يُفَضُّ
شوكها ، ولا تُلْتَقَطُ ساقطتها إلا لِمَنْشِدٍ . وَمَنْ قُتِلَ لَهُ قَيْلٌ فهو بخير
النظرين : إما أن يقتل ، وإما أن يدي . فقام رجل من أهل اليمن - يقال له
أبو شاه^(٥) فقال : يا رسول الله ، اكتبوا لي . فقال رسول الله ﷺ : اكتبوا

السياق من أفراد مسلم ، وروى البخاري نحوه من حديث عمر مرسل ثم أسند
الحديث إلى ابن عباس فقال بمثل هذا أو نحو هذا ثم قال : رواه أبو هريرة عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم قاله عبد الحق في جمعه بين الصحيحين

(١) قال : قلت هذيل ، أقول : في البخاري ، أن خزاعة قتلت ، وهذيل هو
ابن مدركة بن الياس بن مضر وهو جد قبيلة هذيل ، وأما خزاعة فهم قبيلة من الأزد
وليث قبيلة كبيرة منسوبون إلى ليث بن بكر بن كنانة بن خزيمه بن مدركة بن الياس
ابن مضر ، وأفهم كلام فتح الباري أنهما قتيلا : أحدهما من هذيل ، والآخر من
ليث . والقاتل أيضاً مختلف

(٢) قال : رجلاً ، أقول : جزم الحافظ ابن حجر أن اسمه أحمز

(٣) قال : الفيل ، أقول : أي أهل الفيل ، وهو إشارة إلى القصة المشهورة

للحبيشة في غزوهم مكة ومعهم الفيل ، طو لها ابن هشام في السيرة والمفسرون

(٤) قال : ولا تحل ، أقول : في اللفظ للبخاري ، ولن تحل ، وهو أليق

بالمستقبل

(٥) قال : أبو شاه ، أقول : بهاء منوناً ، وحكى السلف أن بعضهم نطق بها بتاء

لأبي شاه؛ ثم قام العباس فقال: يا رسول الله، إلا الأذخر، فإننا نجعله في
بيوتنا وقبورنا. فقال رسول الله ﷺ: إلا الأذخر،

فيه مسائل، سوى ما تقدم في باب الحج^(١)

الأولى: قوله عليه السلام: إن الله حبس عن مكة الفيل، هذه الرواية الصحيحة
في الحديث. و«الفيل» بالفاء والياء آخر الحروف. وشك بعض الرواة^(٢) فقال
«الفيل» أو القتل، والصحيح الأول^(٣). وحبسه: حبس أهله الذين جاءوا للقتال
في الحرم

الثانية: قوله عليه السلام: وسلط عليها رسوله والمؤمنين، يستدل به من رأى أن
فتح مكة كان غنة^(٤)، فإن التسليط الذي وقع للرسول ﷺ مقابل للحبس الذي وقع

في آخره وغلطه وقال: هو فارس من فرسان الفرس الذين بعثهم كسرى إلى اليمن

(١) قوله: سوى ما تقدم في باب الحج، أقول: صوابه في كتاب الحج،
وكأنه يريد باباً من أبواب كتاب الحج وهو باب حرمة مكة، وقد قدم هناك
سبعة أوجه

(٢) قوله: وشك بعض الرواة، أقول: صرح البخاري في كتاب العلم من
صحيحه بأن الشاك شيخه أبو نعيم، قال: وغيره يقول الفيل، أى بالفاء ولا شك

(٣) قوله: والصحيح الأول، أقول: رواية ودراية أما الرواية فلما عرفت من
أن الشاك بعض الرواة وغيره لا يشك ورواية من لا يشك أصح، وأما الدراية فلأن
أبرهة لم يأت لقتال أهل مكة بل لخراب الكعبة، فقول الشارح: الذين جاءوا للقتال
في الحرم، فيه تسامح، وكأنه يريد أن من لازم هدم البيت قتال من فيه لأنهم قد
يدافعون عنه، وإن كان الذي عرف من أحوالهم خلاف هذا، فانهم خرجوا من مكة
ينظرون ماذا يصنع أبرهة

(٤) قوله: أن فتح مكة الخ، أقول: تقدم هذا في الوجه السادس من وجوه

للليل . وهو الحبس عن القتال . وقد مر ما يتعلق بالقتال بمكة ^(١)

الثالثة : التحريم المشار إليه بجمعه لإثبات حرمة ^(٢) تتضمن تعظيم المكان .
منها تحريم القتل ، وتحريم ما ذكر في الحديث

الرابعة : اختلف الفقهاء في موجب القتل العمد ^(٣) على قولين : أحدهما أن
الموجب هو القصاص عيناً . والثاني أن الموجب أحد الأمرين : إما القصاص أو
الدية ^(٤) . والقولان للشافعي ^(٥) . ومن فوائد هذا الخلاف أن من قال : الموجب هو

الكلام على هذا الحديث في باب حرمة مكة وأن الشافعي يقول : فتحت مكة صالحاً ،
وقوى الشارح المحقق بأنها فتحت عنوة

(١) قوله : وقد مر ما يتعلق بالقتال الخ ، أقول : مر ذلك في شرح هذا
الحديث في الوجه الثالث ، وأجاد المحقق فيه الكلام فراجع

(٢) قوله : بجمعه لإثبات حرمة ، أقول : وهي خمس : عدم حل القتال ،
وتحريم عضد شجرها ، وتحريم خلاها ، وتحريم عضد شوكةا ، وتحريم لقطتها
إلا لمنشد

(٣) قوله : في موجب القتل ، أقول : موجب بفتح الجيم . وهذا شروع في
شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فمن قتل له قتيل الخ ،

(٤) قوله : إما القصاص أو الدية ، أقول : وأخرج أبو داود وابن ماجه من
حديث أبي شريح من وجه آخر بلفظ : فإنه يختار إحدى ثلاث : إما أن يقتص ،
وإما أن يعفو ، وإما أن يأخذ الدية . فإن أراد الرابعة فخذوا على يديه ، أى إن أراد
غير القصاص أو الدية أو العفو

(٥) قوله : والقولان للشافعي ، أقول : ولغيره من العلماء كما قاله في فتح الباري
وأصحهما الأول ، وذلك لأنه تعالى قال ﴿ كتب عليكم القصاص في القتلى ﴾ ولأنه
بدل متلف فيعتبر جنسه كسائر المتلفات ، وهذا موجب القتل العمد كما قيده به المحقق
أما الخطأ فإن موجبه الدية خاصة . واعلم أن المحقق لم يذكر على القول بالتخيير لمن
يكون الخيار وفيه قولان : الأول الخيار للقاتل عند مالك والثوري وأبي حنيفة ، قال

القصاص قال : ليس للولى حق أخذ الدية بغير رضى القاتل . وقيل على هذا القول : للولى حق إسقاط القصاص ، وأخذ الدية بغير رضى القاتل . وثمرة هذا القول على هذا تظهر فى عفو الولى ، وموت القاتل . فعلى قول التخيير يأخذ المال فى الموت ^(١) . لا فى العفو ^(٢) . وعلى قول التعيين يأخذ المال بالعفو عن الدية ^(٣) .

الطحاوى : والحجة لهم حديث أنس فى قصة الربيع وفيه : فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « يا أيها الناس ، إنما هو بغير النظرين ، أى ولى المقتول بخير بشرط أن يرضى الجاني . وتعقب بأن قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « فليأخذ من الدية ما يشاء » ، إنما وقع عند طلب أولياء المقتول عليه . فاعلمهم أن كتاب الله ذلك إذا طلب الجاني عليه القود . واحتج أيضاً بأنهم أجمعوا على أنه لو قال الولى للقاتل رضيت بأن تعطيني كذا على أن لا أقتلك لا يجبر على ذلك ولا يؤخذ منه كرهاً وأن ما يجب عليه أن يحقق دم نفسه . القول الثانى للجمهور على أن الخير هو الولى فى القود وأخذ الدية ، وقرره الخطباء بأن العفو فى الآية أعنى قوله « فمن عفى له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان » بأن العفو يحتاج إلى بيان ، لأن ظاهر القصاص أن لا تبعثة لأحدهما على الآخر ، لكن المعنى أن من عفى عنه من القصاص إلى الدية فعلى مستحق الدية الاتباع بالمعروف وهو المطالبة ، وعلى القاتل الأداء وهو دفع الدية بإحسان

(١) قوله : يأخذ المال فى الموت ، أقول : أى إذا مات القاتل وفاته يأخذ الولى

المال لأنه قد فات أحد البدلين

(٢) قوله : لا فى العفو ، لأنه ترك الموجبين معاً فلا شيء له

(٣) قوله : وعلى قول التعيين الخ ، أقول : أى تعيين القصاص عينا يأخذ المال

بالعفو عن الدية أى إذا عفا على تسليم الدية ثبتت ولو عفا مطلقاً عن التقييد لعمل الدية سقطت ، لأن القتل لم يوجها على هذا القول ، والعفو إسقاط ثابت لا إثبات

لا في الموت ^(١) . ويستدل بهذا الحديث على أن الواجب أحد الأمرين ، وهو ظاهر الدلالة . ومن يخالف قال في معناه وتأويله : إن شاء أخذ الدية برضى القاتل ، إلا أنه لم يذكر الرضى ^(٢) ، لثبوته عادة . وقيل : إنه كقوله عليه السلام فيما ذكر ، خذ سبلك ، أو رأس مالك ، يعنى رأس مالك برضى المسلم إليه ، لثبوته عادة . لأن السلم بيع بأبخص الأثمان . فالظاهر أنه يرضى بأخذ رأس المال . وهذا الحديث المستشهد به يحتاج إلى إثباته ^(٣)

الخامسة : كان قد وقع اختلاف في الصدر الأول في كتابة غير القرآن وورد فيه نهى ^(٤) . ثم استقر الأمر بين الناس على الكتابة لتقييد العلم بها . وهذا الحديث يدل على ذلك ، لأن النبي ﷺ قد أذن في الكتابة لأبي شاه ، والذي أراد أبو شاه كتابته هو خطبة النبي ﷺ ^(٥)

(١) قوله : لا في الموت ، أقول : وذلك لأنه وجب له القصاص عينا ، وقد فات المقتصر منه فلا شئ للولى .

(٢) قوله : إلا أنه لم يذكر الرضى ، أقول : قد بينا بنقل كلام الطحاوى التقدير ، وقوله هنا : إلا أنه الخ ، بيان لوجه عدم ذكر الرضى الذى أبداه الحنفية فامن معهم

(٣) قوله : يحتاج إلى إثباته ، أقول : ولم أقف الآن على تخريجه ، قلت : ولا يخفى أن الدليل واضح مع من قال إن التخيير للولى ، سيما حديث أبي داود وابن ماجه

(٤) قوله : وورد فيه نهى ، أقول : يريد ما أخرجه مسلم من حديث أبي سعيد مرفوعا ، لا تكتبوا عنى غير القرآن ، واختلف السلف في ذلك عملا وتركاً ، ثم استقر الأمر ووقع الإجماع على جواز كتابة العلم ، بل استحبابه ، بل لا يبعد وجوبه على من خشى النسيان ممن يتعين عليه تبليغ العلم . وقد بوب البخارى لذلك فقال : باب كتابة العلم ، وأتى بحديث الكتاب هذا وغيره

(٥) قوله : خطبة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : يريد هذا الحديث ،

٣٣٨ - الحديث السادس : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه « أنه استشار الناس في إملاص المرأة . فقال المغيرة بن شعبة : شهدت النبي ﷺ قضى فيه بغرة - عبداً ، أو أمة ^(١) . فقال : لتأتين بمن يشهد معك ، فشهد معه محمد بن مسلمة ،

« إملاص المرأة ، أن تلقى جنينها ميتاً » ^(٢)

الحديث : أصل في إثبات غرة الجنين ^(٣) . وكون الواجب فيه غرة عبد أو أمة ، وذلك إذا ألقته ميتاً بسبب الجنابة . وإطلاق الحديث في العبد والأمة للفقهاء فيه

فانه خطب صلى الله عليه وآله وسلم به ثاني الفتح ، وفي رواية للبخاري ، فأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك - أي بقتل الليثي - فركب راحلته فخطب ،

(١) (الحديث السادس) قال « بغرة عبد الخ ، أقول : قال الإسماعيلي : قرأ العامة بالإضافة وغيرهم بالتنوين ، وحكى القاضي عياض الاختلاف وقال : التنوين أوجه للغرة لأنه بيان ماهي ، وتوجيه الآخر أن الشيء قد يضاف إلى نفسه لكنه نادر

(٢) قوله « أن تلقى جنينها ميتاً ، أقول : في البخاري في كتاب الاعتصام أنها المرأة التي يضرب بطنها فتلقى جنينها ، وهذا التفسير أخص مما ذكره الشارح ، والذي ذكره هو قول أهل اللغة قالوا : الإملاص أن ترلقه المرأة قبل الولادة أي قبل حين الولادة هكذا نقله أبو داود في السنن عن أبي عبيدة ، وهو كذلك في الغريب له

(٣) قوله « في إثبات غرة الجنين ، أقول : الغرة النسمة من الرقيق ، سميت بذلك لأنها غرة ما يملكه الإنسان أي أفضله ، من غرة كل شيء خياره ، وسمى الجنين جنيناً لاستتاره ، ومنه الجن . وأما ما روى أبو داود عن أبي هريرة مرفوعاً ، في الجنين غرة عبد أو أمة أو فرس أو بغل ، فهي رواية باطلة ، وإن أخذ بها بعض السلف كطاء ومجاهد ، وقال داود : كل ما وقع عليه اسم الغرة فانه يحزى ، وروى

تصرف بالتقييد في سن العبد ^(١) ، وليس ذلك من مقتضى هذا الحديث فنذكره
واستشارة عمر في ذلك أصل في الاستشارة في الأحكام ، إذا لم تكن معلومة
للإمام

وفي ذلك دليل أيضاً على أن العلم الخاص قد يخفى على الأكابر ، ويعلمه من هو دونهم .
وذلك يصد في وجه من يغلو من المقلدين إذا استدلل عليه بحديث فقال : لو كان صحيحاً
لعلمه فلان مثلاً . فان ذلك إذا خفي عن أكابر الصحابة ، وجاز عليهم فهو على غيرهم
أجوز ^(٢)

الأصمعي عن أبي عمرو بن العلاء والفاكهاني في شرح الرسالة عن ابن عبد البر أنهما
قالا : لولا أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أراد بالفرقة معنى زائداً لقال في الجنين
عبد أو أمة ، لكنه عنى البياض فلا يقبل إلا غلام أبيض أو جارية بيضاء ولا يقبل
فيها أسود ولا سوداء ^(٣)

(١) قوله « في سن العبد » أقول : أي والجارية ، وصرح في المنهاج للنووي أنه
يشرط أن يكون العبد ميمراً . قال شارحه : لأن غيره ليس من الخيار ، ولفظ الخبر
وإن كان يشمله لكن يجوز أن يستنبط من النص معنى يخصه ، لأن المقصود من
الفرقة جبر الخلل ، ولا جبر مع الصغر . واشترط أيضاً أن يكون سليماً من عيب
مبيع ، ويأتي للشارح هذا في شرح الحديث السابع

(٢) قوله « فهو على غيرهم أجوز » أقول : أي أشد جوازاً ، لأن الصحابة
أقرب الناس إليه صلى الله عليه وآله وسلم ، سيما الخلفاء فهم كانوا يلازمونه كثيراً ،
وإن كان غيرهم أكثر ملازمة كأبي هريرة . والعجب من مغفلي المقلدين كيف يقولون
بأن الحديث الذي خالفه إمامهم لو كان صحيحاً لعلمه إمامهم ، وهؤلاء الأئمة الأربعة
مصرحون بأنه إذا وجد الحديث بخلاف قولهم اعتمد الحديث واطرح قولهم ، صرح

(١) قلت : لا دليل على هذا ، بل متى وجد العبد أو الأمة على أي لون كان أجزأ
ولا حاجة إلى البحث عن الأبيض والبيضاء

وقول «عمر» لتأين بمن يشهد معك ، يتعلق به من يرى اعتبار العدد في الرواية (١) . وليس هو بمذهب صحيح ، فإنه قد ثبت قبول خبر الواحد (٢) ، وذلك قاطع بعدم اعتبار العدد . وأما طلب العدد في حديث جزئي فلا يدل على اعتباره كلياً (٣) ، لجواز أن يحال ذلك على مانع خاص بتلك الصورة ، أو قيام سبب يقتضى الثبوت ، وزيادة الاستظهار . لا سيما إذا قامت قرينة ، مثل عدم علم عمر رضى الله عنه بهذا الحكم . وكذلك حديثه مع أبي موسى في الاستئذان (٤) . ولعل الذى أوجب ذلك استعماده عدم العلم به . وهو في باب الاستئذان أقوى . وقد صرح عمر رضى الله عنه بأنه أراد أن يستثبت

بهذا كل إمام منهم كما نقلنا نصوصهم في رسالتنا ، ارشاد النقاد إلى تيسير الاجتهاد ، فها هم مصرحون بأنهم لم يحيطوا بالأحاديث الصحيحة

(١) قوله «من يرى اعتبار العدد» أقول : قد بينا من قال به من الأئمة في شرحنا توضيح على التنقيح ، وأوضحنا أنه ادعى الحاكم أن شرط الشيخين اثنان عن اثنين ، وأبنا بطلان كونه شرطاً لهما

(٢) قوله «قد ثبت قبول خبر الواحد» أقول : عقد البخارى لذلك باباً فقال «باب ما جاء في إجازة خبر الواحد» أى جواز العمل به والقول بأنه حجة ، والمراد بالواحد حقيقة الوحدة ، وأما في اصطلاح الأصوليين فالمراد به ما لم يتواتر

(٣) قوله «وأما طلب العدد الخ» أقول : لطلب عمر هنا ، فإنه لا يدل على اعتباره كلياً أى على اعتبار عمر له في كل حديث ، فإنه معلوم أنه قبل عدة أحاديث لم يروها إلا واحد ، وهب أنه دل على اعتباره كلياً فيكون مذهباً لعمر رضى الله عنه ولا دليل فيه

(٤) قوله «وكذلك حديثه مع أبي موسى» أقول : هو حديث أخرجه البخارى وغيره ، وحاصله أن أبا موسى جاء إلى باب عمر رضى الله عنه فسلم على بابيه ثلاثاً فلم يردوا عليه فرجع ، كذا لفظ مسلم . ولفظ البخارى قال : استأذنت على عمر ثلاثاً فلم يؤذن لى ، فرجع أبو موسى . فقال عمر : ألم أسمع صوت عبد الله بن قيس ؟ أئذنوا

٣٣٩ — الحديث السابع : عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « افْتَتَلَكَ امرأتان من هُذَيْلٍ ، فَرَمَتَا أَحَدَهُمَا الْأُخْرَى بِحَجَرٍ »^(١) ، فَقَتَلَتْهَا وَمَا فِي بَطْنِهَا . فَاخْتَصَمُوا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، فَقَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : أَنْ دِيَةَ جَنِينِهَا غُرَّةٌ - عَبْدٌ ، أَوْ وَلِيدَةٌ - وَقَضَى بِدِيَةِ الْمَرْأَةِ عَلَى عَاقِلَتِهَا ، وَوَرَثَتِهَا وَلَدُهَا وَمَنْ مَعَهُمْ ، فَقَامَ حَمَلُ بْنُ النَّابِغَةِ الْهُذَلِيِّ^(٢) فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، كَيْفَ أَغْرَمَ مَنْ لَا شَرْبَ وَلَا أَكَلَ ، وَلَا نَطَقَ وَلَا اسْتَمَلَ . فَنُذِلَ ذَلِكَ يُطَالُ^(٣) ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : إِنَّمَا هُوَ مِنْ إِخْوَانِ الْكُفَّانِ ، مِنْ أَجْلِ سَجَمِهِ الَّذِي سَجَعَ

له . فقالوا : رجع . فأمر به أن يرجع ، فرجع فقال : ما منعك ؟ فأخبره وقال : إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : « إذا استأذن أحدكم ثلاثاً فلم يؤذن فليرجع » فقال عمر : آله ؟ لتقيمن عليه بيته ، فأتى أبو موسى إلى مجلس الأنصار وطلب من يشهد له ، فقام معه أبو سعيد فأنبت ذلك من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ومن فعله وقال : يا ابن الخطاب فلا تكن عذاباً على أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : سبحان الله إنما سمعت شيئاً فأجبت أن أستثبت . هذا خلاصة القصة ، ذكرها البخاري في كتاب الاستئذان من صحيحه ، وقد عرفت منه قول الشارح إنه في باب الاستئذان أقوى وأنه صرح عمر الخ

(١) (الحديث السابع) قال بحجر ، أقول : وفي رواية « بعمود فسطاط ،

(٢) « حمل ، بفتح الحاء المهملة وفتح الميم هو ابن مالك بن النابغة فنسب هنا

إلى جده

(٣) قال « يطال ، أقول : بضم المثناة التحتية وتشديد اللام ومعناه يهدر ويلقى

ولا يضمن ، وروى بفتح الباء الموحدة وتخفيف اللام على أنه ماضٍ من البطلان

وهو الملقى أيضاً . وهذان الضبطان في رواية الصحيحين ، وقوله « إنما هو الخ ، يأتي

تفسيره آخر الشرح

قوله « فقتلتها وجنينها ، ليس فيه ما يشعر بانفصال الجنين . ولعله لا يفهم منه ، بخلاف حديث عمر الماضي ، فانه صرح بالانفصال . والشافعية شرطوا في وجوب الغرة الانفصال ميتاً ، بسبب الجناية . فلو ماتت الأم ولم يفصل جنين لم يجب شيء . قالوا : لانا لا نتيقن وجود الجنين فلا نوجب شيئاً بالشك . وعلى هذا اهل المعتبر نفس الانفصال ، أو أن ينكشف ، ويتحقق حصول الجنين ؟ فيه وجهان . أحدهما الثاني ^(١) . وينبئ على هذا ما إذا قدّمت بنصفين ، وشوهد الجنين في بطنها ولم يفصل ^(٢) . وما إذا خرج رأس الجنين ^(٣) بعد ما ضرب ، وماتت الأم لذلك ، ولم يفصل . وبمقتضى هذا يحتاجون إلى تأويل هذه الرواية ، وحملها على أنه انفصل ، وإن لم يكن في اللفظ ما يدل عليه

مسألة أخرى : الحديث علق الحكم بلفظ « الجنين » ^(٤) ، والشافعية فسروه بما ظهر فيه صورة الأدمى من يد أو إصبع أو غيرهما . ولو لم يظهر شيء من ذلك ، وشهدت البينة بأن الصورة خفية ^(٥) يختص أهل الخبرة بمعرفتها وجبت الغرة أيضاً .

(١) قوله « أحدهما الثاني ، أقول : قال في المنهاج وشرحه : وكذا إن ظهر بلا انفصال في الأصح لأنه بذلك يتحقق وجوده . والثاني أنه قال مالك ويحكي عن القفال أن المعتبر الانفصال التام لأنه ما لم يفصل كالعضو من الأم

(٢) قوله « ولم يفصل ، أقول : أى فعلى الوجهين

(٣) قوله « وأما إذا خرج رأس الجنين ، أقول : لم يأت لآما جواب ، وفي « السراج الوهاج ، قال الشيخان : فلو أخرج رأسه فصاح فخر رجل رقبته فعلى الأصح يجب القصاص أو الدية ، لانا تيمنا بالصباح حيويته ، وإن اعتبرنا تمام الانفصال فلا دية

(٤) قوله « علق الحكم بلفظ الجنين ، أقول : والحكم ثبوت الغرة في الجنين ، قال في المصباح : إن الولد وصف له ما دام في بطن أمه . وفي القاموس : الجنين الولد في البطن

(٥) قوله « وشهدت البينة الخ ، أقول : أراد بالبينة القوابل كما صرح به الشافعية

وإن قالت البينة ليست فيه صورة خفية ، ولكنه أصل الآدمي^(١) ففي ذلك اختلاف .
والظاهر عند الشافعية أنه لا تجب الغرة . وإن شكت البينة في كونه أصل الآدمي لم
تجب بلا خلاف . وحفظ الحديث أن الحكم مرتب على اسم الجنين ، فأنخلق فهو
داخل فيه . وما كان دون ذلك فلا يدخل تحته إلا من حيث الوضع اللغوي ، فإنه
مأخوذ من الاجتئان - وهو الاختفاء - فإن خالفه العرف العام فهو أولى منه^(٢) ،
وإلا اعتبر الوضع

وفي الحديث دليل على أنه لا فرق في الغرة بين الذكر والأنثى ، ويجبر المستحق
على قبول الرقيق من أى نوع كان ، وتعتبر فيه السلامة من العيوب المثبتة للرد في
البيع^(٣) . واستدل بعضهم على ذلك بأنه ورد في الخبر لفظ الغرة ، قال : وهى
الخيار ، وليس المعيب من الخيار

وفيه أيضاً من الإطلاق في العبد والأمة أنه لا يتقدر للغرة قيمة . وهو وجه
لشافعية ، والأظهر عندهم أنه ينبغي أن تبلغ قيمتها نصف عشر البية^(٤) . وهى خمس
من الإبل . وقيل : إن ذلك يروى عن عمر وزيد بن ثابت

(١) قوله ، ولكنه أصل آدمي ، أقول : لو قالت القوايل إنه أصل آدمي لو
بقى لتصور فيها طرق عند الشافعية أشهرها أن الغرة لا تجب للشك في موجهها ، أما
إذا شككنا أنه أصل آدمي أو لا لم تجب الغرة بلا خلاف ، وهو الذى أفاده قول
الشارح : وإن شكت البينة الخ

(٢) قوله ، فإن خالفه العرف العام الخ ، أقول : لما تقرر من أن الحقيقة
العرفية أولى من اللغوية

(٣) قوله ، ويعتبر فيه السلامة الخ ، أقول : قدمنا ذلك ودليله

(٤) قوله ، والأظهر عندهم الخ ، أقول : فى منهاج النووى : وبشروط بلوغها
نصف عشر دية ، قال شارحه : أى دية الأب وهو عشر دية الأم ، وذلك خمس من
الإبل لأن عمر رضى الله عنه قوم الغرة بخمسين ديناراً وكذلك على وزيد بن ثابت

وفيه دليل على أنه إذا وجدت الغرة بالصفات المعبرة أنه لا يلزم المستحق قبول غيرها ، لتعين حقه في ذلك في الحديث . وأما إذا عدت فليس في الحديث ما يشعر بحكمه . وقد اختلفوا فيه ، فقبل الواجب خمس من الإبل . وقيل : يعدل إلى القيمة عند الفقد

وقد قدمنا الإشارة إلى أن الحديث بإطلاقه لا يقتضى تخصيص سن دون سن . والشافعية قالوا : لا يجبر على قبول ما لم يبلغ سبعا ، لحاجته إلى التعهد ، وعدم استقلاله . وأما في طرف الكبر فقبل : إنه لا يؤخذ الغلام بعد خمس عشرة سنة ^(١) . ولا الجارية بعد عشرين سنة ^(٢) ، وجعل بعضهم الحد عشرين . والأظهر أنهما يؤخذان ^(٣) ، وإن جاوزا الستين ، ما لم يضعفا ويخرجا عن الاستقلال بالهرم . لأن من أتى بما دل الحديث عليه ومساه فقد أتى بما وجب ، فلزم قبوله ، إلا أن يدل دليل على خلافه . وقد أشرنا إلى أن التقييد بالسن ليس من مقتضى لفظ الحديث

مسألة أخرى : الحديث ورد في جنين حرة . وهذا الحديث الثانى ليس فيه عموم يدخل تحته جنين الأمة . بل هو حكم وارد في جنين الحرة من غير لفظ عام . وأما حديث عمر السابق - وإن كان في لفظ الاستشارة ما يقتضى العموم ، لقوله « في إملاص المرأة ، لكن لفظ الراوى يقتضى أنه شهد واقعة مخصوصة ، فعلى هذا ينبغي أن يؤخذ حكم جنين الأمة من محل آخر ، وعند الشافعى الواجب في جنين الرقيق

ولا مخالف لهم ، ولأنها دية فقدرت كسائر الديات ، ولكن قدرت بأقل أرش ورد من الشرع وهى الموضحة

(١) قوله « بعد خمس عشرة سنة » أقول : علله الشافعية لأنه لا يدخل على النساء ، قال النوى : كذا ضبطه ، وينبغى أن يضبط بالبلوغ

(٢) قوله « بعد عشرين سنة » أقول : عللوه بأنها تغير وتنقص قيمتها بذلك

(٣) « والأظهر أنهما يؤخذان » أقول : لفظ المنهاج والأصح قبول كبير لم

يعجز بهرم ، لإطلاق لفظ العبد والأمة في الخبر ، فإن ضعف وعجز بالهرم امتنع

عشر قيمة الام ، ذكرأ كان أو أنى ، وكذلك نقول : إن الحديث وارد في جنين محكوم بإسلامه ^(١) . ولا يتعرض لجنين محكوم له باليهود أو التنصر تبعاً ، ومن الفقهاء من قاسه على الجنين المحكوم بإسلامه تبعاً ، وهذا مأخوذ من القياس ، لا من الحديث .

وقوله : قضى بدية المرأة على عاقلتها ، إجراء لهذا القتل مجرى غير العمد و « حمل » بفتح الحاء المهملة والميم معاً . و « طل » ، دم القتل إذا أهدر ولم يؤخذ فيه شئ .
وقوله عليه السلام : إنما هو من إخوان الكهان الخ ، فيه إشارة إلى ذم السجع وهو محمول على السجع المتكلف لإبطال حق أو تحقيق باطل ، أو لمجرد التكلف ، بدليل أنه قد ورد السجع في كلام النبي ﷺ ^(٢) ، وفي كلام غيره من السلف . ويدل على ما ذكرناه أنه شبهه بسجع الكهان . لأنهم كانوا يروجون أقوالهم الباطلة

(١) قوله : محكوم بإسلامه ، أقول : لإسلام أبويه ، وأما الجنين الذى ليهودى أو نصرانى فهو محكوم بيهوده أو تنصره تبعاً لهما ، ولذا قال الشارح : تبعاً ، وإلا فهو فى نفسه مولود على الفطرة ، قال فى المنهاج وشرحه : والجنين اليهودى والنصرانى الأصح غرة كثلث غرة مسلم ، كما أن دية الذى نكح دية المسلم بعير وثلاثا بعير أو ستة عشر ديناراً وثلاثان ومائتا درهم بناء على أن الغرة بمقدرة بنصف عشر دية الأب وعشر دية الأم .

(٢) قوله : فى كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : وهو كثير نحو : إن الله ينهاكم عن قيل وقال ، وكثرة السؤال ، وإضاعة المال ، وفى الادعية النبوية كثير من ذلك ، قال النووى : قال العلماء إنما ذم سجعه لوجهين : أحدهما أنه عارض حكم الشرع ورام إبطاله ، والثانى أنه تكلفه فى مخاطبته . وهذان الوجهان من السجع مذمومان . وأما السجع الذى كان يقوله صلى الله عليه وآله وسلم فى بعض الأوقات - وهو مشهور فى الحديث - فليس من هذا ، لأنه لا يعارض به حكم الشرع ولا يتكلفه . بل من حسن . ويؤيد ما ذكرناه من التأويل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : كسجع الأعراب ، فأشار إلى بعض السجع الذى هو المذموم . انتهى .

بأسجاع تروق السامعين . فيستميلون بها القلوب . ويستصفون إليها الأسماع . قال بعضهم : فأما إذا كان وضع السجع في مواضعه من الكلام فلا ذم فيه

٣٤٠ - الحديث الثامن : عن عمران بن حصين رضى الله عنه « أن رجلاً عَضَّ يَدَ رَجُلٍ ^(١) ، فَنَزَعَ يَدَهُ مِنْ فِيهِ ، فَوَقَعَتْ ثَنِيَّتَاهُ ^(٢) ، فَاخْتَصَمَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ ، فَقَالَ : يَعِضُّ ^(٣) أَحَدُكُمْ أَخَاهُ كَمَا يَعِضُّ الْفَحْلُ ، لَا دِيَةَ لَكَ ،

أخذ الشافعي بظاهر هذا الحديث ^(٤) . فلم يوجب ضماناً لمثل هذه الصورة إذا عض إنسان يد آخر ، فانتزعها . فسقط سننه . وذلك إذا لم يمكنه تخليص يده بأيسر ما يقدر عليه ^(٥) من فك لحييه أو الضرب في شديقه ليرسلها خيلئذ إذا سل يده فسقط أسنانه أو

(١) (الحديث الثامن) قال « إن رجلاً عض الخ ، أقول : في الروايات ما يقتضى إن العاض يعلى بن أمية ، والمعضوض أجبر له

(٢) قال ، ثنيته ، أقول : هكذا بلفظ التثنية ، وهو لأكثر رواية الصحيح ، ووقع عند بعض رواة البخارى « ثناباه ، بصيغة الجمع ، وفي رواية بالإفراد . وقد رجحت رواية التثنية بأنه يمكن حمل رواية الجمع عليها على رأى من يخبر في الاثنين بصيغة الجمع ، ورد رواية الإفراد إليها على إرادة الجنس

(٣) قال « بعض ، أقول : بفتح أوله وعين مهملة وبعدها ضاد معجمة ثقيلة . وأصل عض عضض بكسر الأولى يعضض بفتحها فادغمت ، وقوله « الفحل ، هو الذكر من الابل ، ويطلق على غيره من ذكور الدواب

(٤) قوله « أخذ الشافعي الخ ، أقول : وأخذ به الجمهور فقالوا : لا يلزم المعضوض قصاص ولا دية لأنه في حكم المائل ، واحتجوا أيضاً بالإجماع على أن من شمر على أخيه سلاحاً ليقته فدفع عن نفسه فقتل الشاهر أنه لا شيء عليه ، فكذلك لا يضمن سنه بدفعه إياه عنه

(٥) قوله « بأيسر ما يقدر ، أقول : لأنه لو عدل إلى الأثقل مع إمكان التخصر

بعضها فلا ضمان عليه . وخالف غير الشافعى فى ذلك ^(١) ، وأوجب ضمان السن .
والحديث صريح لمذهب الشافعى . وأما التقييد بعدم الإمكان بغير هذا الطريق فلعلة
مأخوذ من القواعد الكلية ، وأما إذا لم يمكنه التخلص إلا بضرب عضو آخر ، كبيع
البطن ، وعصر الأثنيين ، فقد اختلف فيه ، فقليل : له ذلك . وقيل : ليس له قصد غير
الغم ، وإذا كان القياس وجوب الضمان ، فقد يقال : إن النص ورد فى صورة التلف
بالزرع من اليد فلا تقيس عليه غيره . لكن إذا دلت القواعد على اعتبار الإمكان فى
الضمان ، وعدم الإمكان فى غير الضمان ، وفرضنا أنه لم يمكن الدفع إلا بالقصد إلى
غير الغم قوى - بعد هذه القاعدة - أن يسوئى بين الغم وغيره

٣٤١ - الحديث التاسع : عن الحسن بن أبى الحسن البصرى رحمه الله
تعالى ^(٢) قال : حدثنا جُنْدُب فى هذا المسجد ، وما نسينا منه حديثاً ، وما نخشى

بدون ذلك لم يهدر ، وعند الشافعية وجه أنه يهدر على الإطلاق ^(٣)

(١) قوله : وخالف غير الشافعى ، أقول : هذه إحدى الروايتين عن مالك .
وأجابوا عن الحديث باحتمال أن يكون سبب الإهدار شدة العض لا الزرع ، فيسكون
سقوط ثنية العاض بفعله لا بفعل العضوض ، إذ لو كان من فعل صاحب اليد لأمكنه
أن يخلص يده من غير قلع ، ولا يجوز الدفع بالإنقل مع إمكان الأخف . ومنها
أجوبة ضعيفة للمالكية لا يعول عليها ، وقد قال جماعة من المالكية : لو بلغ هذا
الحديث مالكاً لقال به ، قال ابن بطال : لم يقع هذا الحديث لمالك والى لما خالفه

(٢) (الحديث التاسع) قال : عن الحسن الخ ، قلت : إنما أثر ذكر الروى
عن الصحابى هنا لنسكته حديثية . وهى أن أبا حاتم الرازى قال : لا يصح للحسن
سماع من جندب وهذا الحديث يرد عليه ، وأيضاً فلنخفف الحديث وتقويته فى النفس
كما سبق نظيره

(١) قلت : وهو المشهور عن أحمد رحمه الله للحديث

أَنْ يَكُونَ جَنْدَبَ كَذَبَ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ - قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ « كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جُرْحٌ » (١) فَخَرَعَ ، فَأَخَذَ سِكِّينًا فَخَزَّ بِهَا يَدَهُ ، فَأَرَقَا الدَّمَ حَتَّى مَاتَ ، قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ : عَبْدِي بَادَرَنِي بِنَفْسِهِ ، فَخَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ ، « الْحَسَنُ ، ابْنُ أَبِي الْحَسَنِ : يَكْنَى أَبُو سَعِيدٍ ، مِنْ أَكْبَارِ التَّابِعِينَ وَسَادَاتِ الْمُسْلِمِينَ وَمِنْ مَشَاهِيرِ الْعُلَمَاءِ وَالزَّهَادِ الْمَذْكُورِينَ ، وَفَضَائِلِهِ كَثِيرَةٌ . وَهُوَ جَنْدَبُ ، بَضْمُ الدَّالِ وَفَتْحُهَا : ابْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَفْيَانَ بْنِ سَفْيَانَ - بَفَتْحِ الْعَيْنِ وَاللَّامِ - وَالْعَلْقُ : بَطْنٌ مِنْ بَحِيلَةَ ، وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْسِبُهُ إِلَى جَدِّهِ فَيَقُولُ جَنْدَبُ بْنُ سَفْيَانَ . كُنِيَّتُهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ . كَانَ بِالْكُوفَةِ ، ثُمَّ سَارَ إِلَى الْبَصْرَةِ ، وَهُوَ حَزَنٌ يَدُهُ ، قَطْعُهَا ، أَوْ بَعْضُهَا . وَهُوَ رَقَا النَّسَمِ ، بِفَتْحِ الرَّاءِ وَالْقَافِ وَالْهَمْزِ : ارْتَفَعَ وَانْقَطَعَ

وَفِي الْحَدِيثِ إِشْكَالَانِ . أَحَدُهُمَا : قَوْلُهُ « بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ » ، وَهِيَ مَسْأَلَةٌ تَتَعَلَّقُ بِالْأَجَالِ ، وَأَجَلَ كُلِّ شَيْءٍ وَقْتُهُ ، يُقَالُ : بَلَغَ أَجَلُهُ . أَيْ تَمَّ أَمَدُهُ ، وَجَاءَ حِينُهُ . يُؤَلِّسُ كُلَّ وَقْتٍ أَجْلاً ، وَلَا يَمُوتُ أَحَدٌ بِأَيِّ سَبَبٍ كَانَ إِلَّا بِأَجَلِهِ . وَقَدْ عَلَّمَ اللَّهُ بِأَنَّهُ يَمُوتُ بِالسَّبَبِ الْمَذْكُورِ . وَمَا عَلَيْهِ فَلَا يَتَغَيَّرُ ، فَعَلَى هَذَا يَبْقَى قَوْلُهُ « بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ » ، يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ (٢) . فَإِنَّهُ قَدْ يَوْمُ أَنْ الْأَجَلَ كَانَ مُتَأَخِّرًا عَنْ ذَلِكَ الْوَقْتِ ، فَقَدَّمَ عَلَيْهِ

(١) قَوْلُهُ « بِهِ جُرْحٌ » ، أَقُولُ : بَضْمُ الْجِيمِ وَسُكُونُ الرَّاءِ خَاءٌ مَهْمَلَةٌ ، وَفِي رِوَايَةِ « بُخَارَى » « خَرَجَ » ، وَلِلسُّلَمِ « خَرَجَتْ بِهِ قَرْحَةٌ » ، وَهِيَ بِفَتْحِ الْقَافِ وَسُكُونِ الرَّاءِ : حَبَّةٌ تَخْرُجُ فِي الْبَدَنِ ، فَكَأَنَّهَا كَانَتْ جَرَحًا ثُمَّ صَارَتْ قَرْحَةً . وَالْحَزْ بِالْحَاءِ الْمَهْمَلَةِ مُفْتَوَحَةٌ فَرَأَى الْقَطْعَ بِغَيْرِ إِبَانَةٍ ، وَفِي رِوَايَةِ مُسْلِمٍ « فَلَمَّا آذَنَهُ انْتَرَعَ سَهْمًا » ،

(٢) قَوْلُهُ « يَحْتَاجُ إِلَى التَّأْوِيلِ » ، أَقُولُ : أَجِيبُ بِأَنَّ الْمُبَادَرَةَ مِنْ حَيْثُ الْقَسْبُ فِي ذَلِكَ وَالْقَصْدُ لَهُ وَالِاخْتِيَارُ ، وَأُطْلَقَ عَلَيْهِ الْمُبَادَرَةُ بِوُجُودِ صَوْرَتِهَا ، وَإِنَّمَا اسْتَحَقَّ الْمُعَافَاةَ لِعَصِيَانِهِ . وَقَالَ الْقَاضِي أَبُو بَكْرٍ : قَضَاءُ اللَّهِ يُطْلَقُ وَيُقَيَّدُ بِصِفَةٍ ، فَلَا يُطْلَقُ يَمْضَى عَلَى الْوَجْهِ بِلَا صَارَفٍ ، وَالْمُقَيَّدُ عَلَى وَجْهِهِ . وَمِثَالُهُ أَنْ يَقْدَرَ الْوَاحِدُ أَنْ يَعِيشَ

الثاني قوله « حرمت عليه الجنة ، فيتعلق به من يرى بوعيد الأبد . وهو مؤول عند غيرهم على تحريم الجنة بحالة مخصوصة ، كال تخصيص بزمن ، كما يقال : إنه لا يدخلها مع السابقين ، أو يحملونه على من فعل ذلك مستحلاً^(١) . فيكفر به ، ويكون مخلداً بكفره ، لا بقتله نفسه

والحديث أصل كبير في تعظيم قتل النفس ، سواء كانت نفس الإنسان أو غيره . لأن نفسه ليست ملكه أيضاً^(٢) ، فيتصرف فيها على حسب ما يراه

كتاب الحدود^(٣)

٣٤٢ - الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال « قديم

عشرين سنة إن قتل نفسه وثلاثين سنة إن لم يقتلها ، وهذا بالنسبة إلى ما يعلم به المخلوق ، وأما بالنسبة إلى علم الله تعالى فإنه لا يقع إلا ما علمه ، ونظير ذلك الواجب الخير ، فالواقع منه معلوم عند الله ، والعبد مخير في أى الحصول يفعل

(١) قوله « على من يفعله مستحلاً ، أقول : أى فصار كافراً . هذان جوابان ذكرهما المحقق ، وزاد غيره أنه كان كافراً فى الأصل وعوقب بهذه القضية زيادة على كفره . ثانياً ، أنه أراد جنة معينة كال فردوس مثلاً ، ثالثاً أنه ورد على سبيل التغليظ والتخويف ، وظاهره غير مراد . رابعاً حرمت عليه الجنة إن ثبت استمرار ذلك . خامساً قال النووي يحتمل أن ذلك كان شرع من مضى أن أصحاب الكبار يكفرون بفعلها (٢) قوله « ليست ملكه ، أقول : بل هى ملك خالقها ، فلا يجوز أن يتصرف

إلا بما أذن فيه له كالتداوى بالحجامة والنفد ، ولذا حرم تغييرها بالوشم ونحوه

(٣) (كتاب الحدود) أقول : جمع حد ، وأصله الحجز بين الشيئين فيمنع اختلاطهما ، وحد الدار ما يميزها ، وحد الشيء وصفه المحيط به المميز له من غيره . وسميت هذه العقوبات حداً لكونها تمنع من أقيمت عليه من معاودتها ، أو لكونها مقدرة من الشارع . قال الراغب : وتطلق الحدود ويراد بها نفس المعاصى ، نحو

(تلك حدود الله فلا تنربوها)

فَأَمَرَ لَّهُمُ النَّبِيُّ ﷺ بِإِلْقَائِهِمْ وَأَمْرَهُمْ أَنْ يَشْرَبُوا مِنْ أَيْوَاهِهَا وَأَلْبَانِهَا ، فَانْطَلَقُوا . فَلَمَّا صَحُّوا قَتَلُوا رَاعِي النَّبِيِّ ﷺ ، وَاسْتَأْفَوْا النَّعَمَ . فَجَاءَ الْخَبْرُ فِي أَوَّلِ النَّهَارِ ، فَبَعَثَ فِي آثَارِهِمْ . فَلَمَّا ارْتَفَعَ النَّهَارُ جِئَ بِهِمْ فَأَمَرَ بِهِمْ فَقَطَّعَتْ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ ، وَشِيرَتْ ^(٢) أَعْيُنُهُمْ ، وَتُرِكُوا فِي الْحَرَةِ يَسْتَسْقُونَ ، فَلَا يُسْقَوْنَ ، قَالَ أَبُو قَلَابَةَ ^(٣) : فَهَؤُلَاءِ سَرَقُوا وَقَتَلُوا وَكَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ، وَحَارَبُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ، أَخْرَجَهُ الْجَمَاعَةُ

« اجتويت البلاد ، إذا كرهتها ، وإن كانت موافقة » و « استوبأتها » إذا لم توافقك

استدل بالحديث على طهارة أبوال الإبل ، للإذن في شربها ^(٥) . والقائلون

(١) (الحديث الأول) قال « عكل » أقول : بضم العين المهملة وسكون الكاف ، قال في القاموس : أبو قبيلة فيهم غباوة ، واسمه عوف بن عبد مناة ، حضنته أمة تدعى عكلا فلقب به انتهى . وعرينة بضم العين المهملة وفتح الراء فثناة تحية فنون فيه كجينة ، حتى منهم العريون المرتدون انتهى . فجزم بأنهم من عرينة

(٢) قال « بلقاح » ، أقول : باللام المكسورة والقاف وآخره حاء مهملة جمع لقحة بكسر اللام وسكون القاف ، واللحاق النوق ذات اللبن

(٣) قال « وسمرت » ، أقول بتشديد الميم وتخفيفها ، ووقع عند مسلم « سملت » باللام الخفيفة ، والسمل فقه العين بأى شيء كان

(٤) قال « قال أبو قلابة الخ » ، أقول : لأنهم أخذوا اللقاح من حرز مثلها ، وهذا قاله أبو قلابة استنباطاً . « وقتلوا » أى الراعى

(٥) قوله « للإذن بشربها » ، أقول : وورد في التساوى بأبوال الإبل حديث

بنجاستها اعتذروا عن هذا بأنه للتداوى . وهو جائز بجميع النجاسات إلا الخمر
واعترض عليهم الأولون بأنها لو كانت محرمة الشرب لما جاز التداوى بها ، لأن
الله لم يجعل شفاء هذه الأمة فيما حرم عليها ^(١) . وقد وقع في هذا الحديث التمثيل بهم ،
واختلف الناس في ذلك : فقال بعضهم هو منسوخ بالحدود . فعن قتادة أنه قال :
لخديثي محمد بن سيرين ^(٢) أن ذلك قبل أن تنزل الحدود . وقال ابن شهاب - بعد أن
ذكر قصتهم - وذكروا أن رسول الله ﷺ نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التي في
سورة المائدة ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ الآية والتي بعدها ، وروى
محمد بن الفضل - بإسناد صحيح منه إلى ابن سيرين - قال : كان شأن العنبريين قبل أن
تنزل الحدود التي أنزل الله عز وجل في المائدة من شأن المحاربين ﴿ أن يقتلوا أو
يصلبوا ﴾ فكان شأن العنبريين منسوخاً بالآية التي يصف فيها إقامة حدودهم ، وفي

أخرجه ابن المنذر عن ابن عباس يرفعه : عليكم بأبوال الإبل فانها نافعة للذربة
بطونهم . . والذربة بفتح المعجمة جمع ذرب ، والذرب بفتحيتين فساد المعدة

(١) قوله : « لأن الله لم يجعل الخ ، أقول : ورد فيه حديث « إن الله لم يجعل
شفاءكم فيما حرم عليكم ، أخرجه الطبراني في الكبير عن أم سلة مرفوعاً . والقائلون
بطهارة أبوال الإبل مالك وأحمد وطائفة من السلف وجماعة من أئمة الشافعية في
أبوال الإبل بهذا الحديث وغيره بالقياس عليه وهو الحق ، وقد أوضحناه في محله .
وذهب إلى نجاستها الشافعي وجماعة غيره ، وقد أجابوا عن حديث الطبراني بأنه محمول
على حال الاختيار لا حال الضرورة فلا يكون حراماً كالميتة للمضطر ، ويحاجب بأن
طلب الشفاء حال ضرورة ، وقد نص الشارع على أنه لم يجعل الله فيه شفاء وعرفت
أن قوله « وهو جائز بجميع النجاسات » يقال عليه : بل محرم بجميعها ، والحديث
المذكور عن الطبراني وأخرجه أبو داود أيضاً

(٢) قوله : « خديثي محمد بن سيرين ، أقول : ولموسي بن عقبة في المغازي » وذكروا
أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى بعد ذلك عن المثلة بالآية التي في سورة المائدة ،
وإلى هذا مال البخاري وحكاه إمام الحرمين في النهاية عن الشافعي

حديث أبي حمزة عن عبد الكريم - وسئل عن أحوال الإبل - فقال : حدثني سعيد بن جبير عن المحاريين - فذكر الحديث - وفي آخره : فامثل النبي ﷺ قبل ولا بعد ، ونهى عن المثلة وقال : لا تمثّلوا بشيء . . . وفي رواية إبراهيم بن عبد الرحمن عن محمد بن الفضل الطبري بإسناد فيه موسى بن عبيدة الرّبّذي - بسنده إلى جرير بن عبد الله البجلي بقصتهم - وفي آخره : فذكره رسول الله ﷺ سمّل الأعين ، فأنزل الله عز وجل فيهم هذه الآية ﴿ إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ﴾ الآية ، وروى ابن الجوزي في كتابه حديثاً من رواية صالح بن رستم عن كثير بن شظير عن الحسن بن عمران بن حصين قال : ما قام فينا رسول الله ﷺ خطيباً إلا أمرنا بالصدقة ، ونهانا عن المثلة ، وقال قال ابن شاهين : هذا الحديث ينسخ كل مثلة كانت في الإسلام . قال ابن الجوزي : وادعاء النسخ محتاج إلى تاريخ ^(١) . وقد قال بعض العلماء : إنما سمّل أعين أولئك لأنهم سمّلوا أعين الرعاة ، فاقصص منهم بمثل ما فعلوا ، والحكم ثابت

قلت : هنا تقصير ، لأن الحديث ورد فيه المثلة من جهات عديدة ، وبأشياء كثيرة . فنب أنه ثبت القصاص في سمّل الأعين ، فإذا يصنع بياقي ما جرى من المثلة ^(٢) ؟ فلا بد له فيه من جواب عن هذا ، وقد رأيت عن الزهري في قصة العُمرينين : أنه ذكر

(١) قوله : يحتاج إلى تاريخ ، أقول : عقبه الحافظ ابن حجر : يدل عليه ما رواه البخاري في الجهاد من حديث أبي هريرة في النهي عن التعذيب بالنار بعد الإذن فيه ، وقصة العُمرينين بعد إسلام أبي هريرة ، وقد حضر الإذن ثم النهي

(٢) قوله : فإذا يصنع بياقي ما جرى الخ ، أقول : الزائد على السمل وهو قطع الأيدي والأرجل . وقال القاضي عياض : إن منعهم من شرب الماء مشكل ، للاجماع على أن من وجب عليه القتل واستسقى لا يمنع . وأجاب بأن ذلك لم يقع عن أمره صلى الله عليه وآله وسلم ولا من وقع منه نهى عن سقيهم ، قال الحافظ ابن حجر : وهو ضعيف جداً ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أطلع على ذلك وسكوته كاف في ثبوت الحكم . وأجاب النووي بأن المحارب المرتد لا حرمة له في سقي الماء ولا

« أنهم قتلوا يساراً مولى رسول الله ﷺ ثم مثلوا به .. فلو ذكر ابن الجوزي هذا كان أقرب إلى مقصوده مما ذكره من سمل الأعين فقط ، على أنه أيضاً بعد ذلك يبقى نظر في بعض ما حكى في القصة

و « عكل ، بضم العين المهملة وسكون الكاف وآخره لام ، و « عرينة ، بضم العين وفتح الراء المهملة وسكون آخر الحروف بعد ما نون . وقال بعضهم : هم ناس من بني سليم ، وناس من بني بجيلة ، وبني عرينة . و « اللقاح ، النوق ذوات اللبن

٣٤٣ — الحديث الثاني : عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن أبي هريرة قوزيد بن خالد الجهني رضى الله عنهما ، أنهما قالا : « إن رجلاً من الأعراب أتى رسول الله ﷺ ، فقال : يا رسول الله ، أنشدك الله ^(١) «لأقضيتم بيننا بكتاب الله . فقال الخضم الآخر - وهو أفقه منه ^(٢) - نعم ، فأقض بيننا بكتاب الله ،

غيره ، ويدل عليه أن من ليس معه ماء إلا لطهارته ليس له أن يسقيه المرتد ويتيمم ، بل يستعمله ولو مات المرتد عطشاً . وقال الخطابي : إنما فعل بهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك لأنه أراد بهم الموت بذلك ^(٣)

(١) (الحديث الثاني) قال ، أنشدك الله ، أقول : بفتح الهمزة وسكون النون وضم الشين المعجمة أى أسألك ، وضمن ، أنشدك ، معنى أذكرك فحذف الباء أى أذكرك الله

(٢) قال ، وهو أفقه منه ، أقول : قال العراقي في شرح الترمذي : يحتمل أن الراوى كان عارفاً بهما قبل أن يتحاكما ، فوصف الثاني بأنه أفقه من الأول إما مطلقاً وإما في هذه القصة الخاصة ، واستدل بحسن أدبه واستثاناه

(١) قلت : بل فعل بهم ذلك قصاصاً ، لأنهم عطشوا راعى رسول الله ﷺ وروموه بالشمس بعد أن سملوا عينيه حتى مات ، ففعله ﷺ بهم كله قصاص

وَأَنْذَنِي^(١) ، فَقَالَ النَّبِيُّ ﷺ : قُلْ ، قَالَ : إِنْ ابْنِي كَانَ عَسِيفاً عَلَى هَذَا^(٢) ،
فَوَنَى بِامْرَأَتِهِ ، وَإِنِّي أُخْبِرْتُ أَنَّ عَلَى ابْنِي الرَّجْمَ ، فَاغْتَدَيْتُ مِنْهُ بِمِائَةِ شَاةٍ
وَوَلِيدَةٍ ، فَسَأَلْتُ أَهْلَ الْعِلْمِ فَأَخْبَرُونِي أَنَّ عَلَى ابْنِي جَلْدَ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ عَامٍ ،
وَأَنَّ عَلَى امْرَأَةِ هَذَا الرَّجْمَ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَا أَقْضِيَنَّ
بَيْنَكُمَا بِكِتَابِ اللَّهِ ، الْوَلِيدَةُ وَالْغَنَمُ رَدٌّ عَلَيْكَ ، وَعَلَى ابْنِكَ جَلْدُ مِائَةٍ وَتَغْرِيبُ
عَامٍ . وَاغْدُ يَا أَنْفُسُ - لِرَجُلٍ مِنْ أَسْلَمَ - عَلَى امْرَأَةِ هَذَا ، فَإِنْ اعْتَرَفَتْ
فَارْجُمِهَا . فَعَدَا عَلَيْهَا ، فَاعْتَرَفَتْ ، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فَرَجِمَتْ ،

العسيف : الأجير^(٣)

قوله : إِنْ ابْنِي كَانَ عَسِيفاً عَلَى هَذَا ، تنطلق هذه اللفظة على القرآن خاصة ، وقد
ينطلق بكتاب الله ، على حكم الله مطلقاً . والأولى حمل هذه اللفظة على هذا

(١) قَالَ وَأَنْذَنِي ، أَقُولُ : فِي رِوَايَةٍ ، أَنْ أَقُولُ ، ، وَفِي أُخْرَى ، أَنْ
أَنْكَلُمُ ،

(٢) قَوْلُهُ ، عَلَى هَذَا ، أَقُولُ : ، عَلَى ، بِمَعْنَى عِنْدَ

(٣) قَوْلُهُ ، الْعَسِيفُ الْإِجِيرُ ، أَقُولُ : بِرُتَبَتِهِ وَمَعْنَاهُ ، وَهُوَ بِالْمِهْمَلَيْنِ فِتْنَةٌ تَحْتَبِي
فَقَاءٌ . وَهَذَا التفسير له مدرج ، وَكَأَنَّهُ مِنْ قَوْلِ الزُّهْرِيِّ لَمَّا عَرَفَ مِنْ عَادَتِهِ أَنَّهُ يَدْخُلُ
كَثِيرًا مِنَ التفسير فِي أَثْنَامِ الْحَدِيثِ ، كَمَا بَيْنَهُ الْحَافِظُ ابْنُ حَجَرٍ فِي مَقْدَمَةِ كِتَابِهِ فِي
الْمُدْرَجِ ، وَقَدْ فَصَّلَهُ مَالِكٌ فَوْقَ فِي سِيَاقِهِ ، وَكَانَ عَسِيفاً عَلَى هَذَا ، وَقَالَ مَالِكٌ :
وَالْعَسِيفُ الْإِجِيرُ ، وَحَذَفَهَا سَائِرُ الرُّوَاةِ ، وَيَطْلُقُ الْعَسِيفُ عَلَى الْخَادِمِ وَالْعَبْدِ وَالسَّائِلِ ،
وَيَطْلُقُ عَلَى مَنْ يَسْتَهَانُ بِهِ ، وَسُمِّيَ الْإِجِيرُ عَسِيفاً لِأَنَّ الْمُسْتَأْجَرَ يَعْصِفُهُ فِي الْعَمَلِ
وَالْعَسْفُ وَالْجَوْرُ

لأنه ذكر فيه التغريب ^(١) ، وليس ذلك منصوفاً في كتاب الله ، إلا أن يؤخذ ذلك بواسطة أمر الله تعالى بطاعة الرسول واتباعه

وفي قوله ، واثبت لي ، حسن الأدب في المخاطبة الأكابر

وقوله ، كان عسيفاً ، أى أجيراً . وقوله ، فافتديت منه ، أى من الرجم . وفيه دليل على شرعية التغريب مع الجلد ، والخفية بخالفون فيه ، بناء على أن التغريب ليس مذكوراً في القرآن ، وأن الزيادة على النص نسخ ، ونسخ القرآن بخبر الواحد غير جائز . وغيرهم يخالفهم في تلك المقدمة ، وهم أن الزيادة على النص نسخ . والمسألة مقررة في علم الأصول ^(٢)

(١) قوله ، لأنه ذكر فيه التغريب الخ ، أقول : وكذلك الرجم ليس منصوفاً فيه ، إلا أن يقال إنه كان منصوفاً بالآية التي نسخت تلاوتها ، والشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموها ، وبهذا أجاب البيضاوى ، إلا أنه بقي عليه والتغريب ، وكان الشارح رحمه الله اقتصر عليه استجواباً لما قال البيضاوى في الرجم . وقد أجيب بأن التغريب مذكور في القرآن في قوله ﴿ أو يجعل لمن سيلاً ﴾ فبين النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن السيل جلد البكر ونفيه ورجم الثيب . وأجيب بأن هذا بواسطة تبينه صلى الله عليه وآله وسلم عليه وآله وسلم للسيل المجل في الآية ، فكان المراد بذكره في الكتاب ولو على جهة الإجمال

(٢) قوله ، والمسألة مقررة الخ ، أقول : اختلف في أمرين ، الأول نسخ المتواتر بالآحاد فتفاه الأكترون وأثبتة الأقلون ، واستدل الأولون بأنه قاطع فلا يقابله المظنون ، واستدل الأقلون بالوقوع في صور : منها أن أهل قباء سمعوا مناديه عليه السلام بأن القبلة قد حوت فاستداروا ولم ينكروا ، وأجيب بأنهم علموا بالقرائن ، قالوا : كان يرسل الآحاد بتبليغ الأحكام مبتدأة وناسخة وأجيب بما أجيب به عن الأول ، قالوا نسخ ﴿ قل لا أجد ﴾ بنه عن كل ذى ناب من السباع ، وأجيب بأن المعنى لا أجد الآن ، الثاني أن هذه الزيادة على النص نسخ وهذه المسألة فيها شعب كثيرة ، إلا أنا نذكر ما يتعلق بمسألة التغريب . فقالت الحنفية إن زيادة شطر أى جزء كزيادة التغريب على

وفى قوله ، فسألت أهل العلم ، دليل على الرجوع إلى العلماء (١) عند اشتباه

الجلد أو شرط كزيادة وصف الإيمان في إعتاق رقبة بالإطلاق فيكون نسخاً للتواتر بالآحاد ولا يصح ، وقال غيرهم : ليس بنسخ بل تخصيص ، ويجوز تخصيص التواتر بالآحاد ، فماد الخلاف إلى أنه هل هو تخصيص أو نسخ . قال في المنار وشرحه في أصول فقه الحنفية : ونسخ وصف في الحكم مع بقاء أصل الحكم ، وذلك مثل الزيادة على النص فانها نسخ عندنا ، لأن الإطلاق معنى مقصود من الكلام وحكمه الخروج عن العهدة باتيان المطلق ، والتقييد إثبات القيد وحكمه الخروج عن العهدة بالإتيان بالمقيد لا غير ، ومن ضرورة ثبوت التقييد انعدام الإطلاق وذلك إنما يكون عند انتهاء مدة الإطلاق فيكون نسخاً ، وفيه بحث لأنه إن أراد أن القيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة ، وإن أراد بحسب العدم الأصلي وهو عدم الجواز فهو لا يكون حكماً شرعياً ، وعند الشافعية تخصيص لأن النسخ رفع الحكم ، والزيادة تقرير للحكم وضم حكم آخر إليه وذلك ليس بنسخ . قلنا : التخصيص لا يوجب حكماً فيما يتناوله العام غير الحكم الأول ، ولكن تبين إن العام لم يكن متنا وإلا لما صار مخصوصاً منه . وحاصله أن التقييد ليس للإثبات والتخصيص للإخراج ، وأى مشابهة بين الإخراج من الحكم وبين إثبات الحكم ؟ فلا يصح جعله تخصيصاً حتى أثبت النفي حداً على الجلد بخبر الواحد ، وذكر حديث الباب الذي نحن في شرحه قال : لأن الزيادة نسخ عندنا ، ونسخ الكتاب بخبر الواحد غير جائز ، وعنده تخصيص فيجوز انتهى . ولذا عرفت هذا عرفت أن الخلاف في التغريب مبنى على قاعدتين أصوليتين فيهما نزاع للحنفية ، وأن ما قالوه لا يخلو عن قوة ، إلا أن الحق جواز نسخ النص القرآني والتواتر من السنة بالآحاد منها . وقولهم إن القطعي لا يرفع بالظني ، جوابه أن قطعي المتن كاللفظ العام من الكتاب ظني الدلالة وظني بثبوت استمرار حكمه فالنسخ إنما هو لظني بظني بعد تسليم أن الزيادة نسخ

(١) قوله ، دليل على الرجوع إلى العلماء ، أقول : وذلك أنه خاطب به النبي

صلى الله عليه وآله وسلم فأقره على إخباره بأنه سأل أهل العلم

الأحكام والشك فيها ، ودليل على الفتوى في زمن الرسول ﷺ ، ودليل على استصحاب الحال ^(١) ، والحكم بالأصل في استمرار الأحكام الثابتة ، وإن كان يمكن زوالها في حياة النبي ﷺ بالنسخ

وقوله « رد عليك ، أى مردود ، أطلق المصدر على اسم المفعول ^(٢) . وفيه دليل على أن ما أخذ بالمعاوضة الفاسدة يجب رده ولا يملك . وبه يتبين ضعف عذر من اعتذر من أصحاب الشافعي عن بعض العقود الفاسدة عنده بأن المتعاضين أذن كل واحد منهما للآخر في التصرف في ملكه ، وجعل ذلك سبباً لجواز التصرف ، فإن ذلك الإذن ليس مطلقاً ، وإنما هو مبني على المعاوضة الفاسدة ^(٣)

وفي الحديث دليل على أن ما يستعمل من الألفاظ في محل الاستفتاء يتساح به في إقامة الحد أو التعزير . فإن هذا الرجل قذف المرأة بالزنا ^(٤) ، ولم يتعرض النبي ﷺ

(١) قوله « على استصحاب الحال ، أقول : لأنه المسئول بالحكم الشرعي الذي عرفه من إخبار النبي صلى الله عليه وآله وسلم بذلك ، فاستصحب الفتوى بما يعلمه مع جواز نسخها في حياته صلى الله عليه وآله وسلم

(٢) قوله « على اسم المفعول ، أقول : من إطلاق الجزء على الكل مجازاً ، إذ المصدر جزء مدلول المشتقات ، والمرجع أنه أبلغ

(٣) قوله « وإنما هو مبني على المعاوضة الخ ، أقول : قال الحافظ ابن حجر بعد نقله : « والحق أن الإذن في التصرف مقيد بالعقود الصحيحة

(٤) قوله « قذف المرأة بالزنا ، أقول : وأما الزاني فإنه وإن نسب إليه الزنا فقد أقر به ، وقد تقدم نظير هذا وأنه لا اعتبار بما يقع في مقام الفتوى من الألفاظ ، إلا أنه قال النووي تبعاً لغيره : إن بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنيساً إلى المرأة ليعلمها بالقذف بانه لتعرف إن كان لها عنده القذف فتطالب به أو تعفو عنه ، إلا أن تعترف بالزنا فلا يجب عليه حد القذف بل يجب عليها حد الزنا وهو الرجم لأنها كانت محصنة ، فذهب إليها أنيس فاعترفت بالزنا فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم برجمها قال : ولا بد من هذا التأويل لأن ظاهره به بعث أنيساً لإقامة حد الزنا ، وهذا غير

لأمر حدّه بالقذف ، وأعرض عن ذلك ابتداء . وفيه تصريح بحكم الرجم . وفيه استنباط الإمام في إقامة الحدود . ولعله يؤخذ منه أن الإقرار مرة واحدة يكفي في إقامة الحد ^(١) . فانه رتب رجمها على مجرد اعترافها ، ولم يقيد بعدد . وقد يستدل به على عدم الجمع بين الجلد والرجم ^(٢) ، فانه لم يعرفه أنيساً ، ولا أمره به .

مراد لأن حد الزنا لا يحتاط له بالتجسس والتنقيب عنه ، بل لو أقر به الزاني استحب أن يلحق الرجوع ، فيثبت بتعين التأويل الذي ذكرناه . وقد اختلف أصحابنا في هذا البعث هل يجب على القاضى إذا قذف إنسان معين في محله أن يبعث اليه ليعرفه بحقه من حد القذف أو لا يجب ؟ والأصح وجوبه . انتهى

(١) قوله « ولعله يؤخذ منه أن الإقرار مرة واحدة يكفي » أقول : يأتي البحث في شرح الحديث الرابع ، وإنما قال « لعله » ، لاحتمال أن أنيساً قد علم أنه لا بد من الإقرار أربع مرات ، وأن المراد إن اعترفت الاعتراف المعروف في الزنا

(٢) قوله « وقد يستدل به على عدم الجمع بين الجلد والرجم » أقول : اختلف العلماء هل يجمع للزاني المحصن بين الجلد مائة جلدة ثم يرمم أو الجلد خاص لمن لم يرمم ؟ فقالت طائفة : يجب الجمع بينهما فيجلد ثم يرمم ، وبه قال علي بن أبي طالب والحسن البصرى وإسحق بن راهويه وداود وأهل الظاهر وبعض أصحاب الشافعى ، وقال جماهير العلماء : الواجب الرجم وحده ، وحكى القاضى عن طائفة من أهل الحديث أنه يجب الجمع بينهما إلا إذا كان الزاني شيخاً نيباً اقتصر على الرجم ، وهذا مذهب باطل لا أصل له ، وحجة الجمهور أنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتصر على رجم الثيب في أحاديث كثيرة منها قصة معاذ والغامدية ، قالوا وحديث الجمع بين الجلد والرجم منسوخ لأنه كان في أول الأمر ، وإنما قال الشارح « وقد يستدل » ، لأنه قد يقال إن عدم ذكره لا دليل فيه ، لأن الترك لا عموم له ، كما أن الفعل لا عموم له . وقد أخرج عبد الرزاق عن الثورى عن الأعمش عن مسروق ، البكران يجلدان وينفيان ، والثبيان يرجمان ولا يجلدان ، والشيخان يجلدان ثم يرجمان ، ورجاله رجال الصحيح كما قال ابن حجر ، إلا أن ظاهره الوقف على مسروق

٣٤٤ - الحديث الثالث : عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود

عن أبي هريرة وزيد بن خالد الجهني رضى الله عنهما قالاً : سئل النبي ﷺ عن الأمة إذا زنت ولم تُخصن ؟ قال : إن زنت فاجلدوها ، ثم إن زنت فاجلدوها ، ثم إن زنت فاجلدوها ، ثم يبعوها ولو بضعير ،

قال ابن شهاب : ولا أدري أبعد الثالثة أو الرابعة (١) ؟

والضعير : الحبل

يستدل به على إقامة الحد على المالك كاقامته على الأحرار ، ودلالته على إقامة السيد الحد على عبده محتملة . وليست بالقوية (٢)

(١) (الحديث الثالث) قال : قال ابن شهاب الخ . أقول : أى شك هل الأمر ببيعها بعد الجلد في الثانية أو الرابعة ، ولكنه في الترمذي من حديث أبي صالح عن أبي هريرة : فاجلدوها ثلاثاً فإن عادت فليبعها ، ونحوه في مرسل عكرمة عند أبي قرة . فإن زنت الرابعة فبيعوها ، ووقع في رواية سعيد المقبري : ثم إن زنت الثالثة فليبعها ، وحصل الاختلاف هل يجلدها في الرابعة قبل البيع أو يبيعها بلا جلد ؟ والراجع الأول . ويكون سكوت من سكت عنه للعلم بأن الجلد لا يترك ولا يقوم مقامه البيع

(٢) قوله : وليست بالقوية ، أقول : لأن قوله فاجلدوها يحتمل أن المراد يجلدها من يتولى ذلك وهو الإمام أو نائبه ، ويحتمل أنهم الملاك . ويقوى الثاني ضمير . فبيعوها ، لأنه للملاك قطعاً ، إلا أنها من دلالة الافتراق وإن كان يقويها عدم انتشار الضمير ، وإن كان الأول للسادة . وقد اختلف الفقهاء فيمن يقيم الحدود على الأرقاء فقالت طائفة : لا يقيمها إلا الإمام أو من يأذن له ، وهو قول الحنفية . وعن الثوري والأوزاعي : لا يقيم السيد إلا حد الزنا واحتج الطحاوي بما أورده من طريق مسلم ابن يسار قال : كان أبو عبد الله - رجل من الصحابة - يقول : الزكاة والحدود والنفقة

وفيه بيان لحكم الامة إذا لم تحصن ^(١) . والكتاب العزيز تعرض لحكمها إذا أحصنت . وجمهور العلماء أنه إذا لم تحصن تجلد الحد ، ونقل عن ابن عباس في العبد والامة أنه قال : إذا لم يكونا مزوجين فلا حد عليهما ^(٢) . وإن كانا مزوجين

والجمعة الى السلطان ، قال : ولا ندلم له مخالفاً في الصحابة . وتعقبه ابن حزم فقال : بل خالفه اثنا عشر نفرأ من الصحابة . وقال آخرون : يقيمها السيد ولو لم يأذن له الإمام ، وهو قول الشافعي ، واستدل بحديث الباب وما في سنن أبي داود أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : أقيموا الحدود على ما ملكتم أيمانكم ، والمراد بالسيد الجامع لشروط الولاية العالم بقدر الحدود وكيفيةها

(١) قوله : إذا لم تحصن ، أقول : وقد اختلف في تفسير إحسانها ، فقال الأكثر إنه التزويج وهو قول ابن عباس ونصره أبو عبيد وإسماعيل القاضي واحتج له بأنه تقدم في الآية قوله (من فتيانكم المؤمنات) فيبعد أن يقول بعده فاذا أسلمن ، قلت يعكر عليه (فعلمن نصف ما على المحصنات من العذاب) فإنه لا يراد هنا بالمحصنات المزوجات لأن عليهن الرجم ، إذ المراد بالمحصنات هنا الحرائر قطعاً لقوله في مقابله (من فتيانكم) والحرائر المزوجات حدهن الرجم ولا رجم على الإماء ، وليس المراد بالعذاب إلا الجلد كما قال تعالى (وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين) أي جلدهما ، إذ عقب قوله (والزانية والزاني فاجلدوهما) . وإذا عرفت هذا فلا يراد من المحصنات في قوله (نصف ما على المحصنات) إلا المسلمات الغير المزوجات ، ولذا قالت طائفة : المراد في قوله (فاذا أحصن) إذا أسلمن ، فتفيد الآية جلد الامة المسلمة وإن لم تزوج ، وتوافق الآية الاحاديث ، والسنة تفسر الكتاب وتبين بحمله ، فيتم أن حد الامة وإن لم تزوج ثابت بالسنة والكتاب

(٢) قوله : فلا حد عليهما ، أقول : لأنه إذا كان المراد بالإحسان التزويج كان مفهومه أنه لا حد على الامة إذا زنت قبل أن تتزوج ، وبه قال جماعة من التابعين ، وهو قول أبي عبيد كما قاله الشارح وطارس . وقد أشار الشارح إلى أن دليلهما مفهوم الآية وهو أيضاً وجه للشافعية ، واحتجوا أيضاً بما أخرجه الطبراني من حديث ابن عباس رضي الله عنه : ليس على الامة حد حتى تحصن ، وسنده حسن ، إلا أنه اختلف

فعليهما نصف الحد^(١) . وهو خمسون ، قال بعضهم : وبه قال طاوس ، وأبو عبيد . وهذا مذهب من تمسك بمفهوم الكتاب العزيز ، وهو قوله تعالى ﴿ النساء ٢٥ : فإذا أحصن فإن أنيناً بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب ﴾ إلا أن مذهب الجمهور راجح ، لأن هذا الحديث نص في إيجاب الجلد على من لم يحصن ، فإذا تبين بحديث آخر أنه الحد ، أو أخذ من السياق فهو مقدم على المفهوم^(٢) .

و الضفير ، الجبل المضفور ، كـفـيـل بمعنى مفعول

وذكر بعضهم^(٣) أن في قوله « فليعصها ولو بضفير » دليل على أن الزنا عيب في الرقيق يرد به ، ولذلك حط من القيمة . قال : وفيه دليل على جواز بيع غير المحجور عليه ماله بما لا يتغابن به الناس

في وقفه ورفعها ، وجزم ابن خزيمة وغيره بوقفه ، وقد عارضه حديث « أقيموا الحدود على أرقائكم من أحصن منهم ومن لم يحصن ، واختلف أيضا في رفعه ووقفه ، والراجح أنه موقوف وإن كان سياقه في مسلم يدل على رفعه ، فالتمسك به أقوى من التمسك بالمفهوم والموقوف

(١) قوله « فعليهما نصف الحد » ، أقول : هذا واضح في الأمانة بالنص وفي العبد بالقياس ، إلا أنه قياس بينا فساد في « سبل السلام » ،

(٢) قوله « فإذا تبين بحديث آخر إلخ » ، أقول : يريد أن لفظ حديث الكتاب ورد بالجلد ، فقد يقال إنه أريد به التعزير لا الحد ، يقال : قد تبين أنه الحد بحديث « أقيموا الحدود على أرقائكم » ، فانه مطلق ، وحديث « من أحصن منهم ولم يحصن » منع أن هذه اللفظة أى وإن لم يحصن قال النووي : إنها غير صحيحة ، وهما مقدمان على المفهوم كما قررناه وقرره المحقق ، على أنا قد قررنا لك قريباً أن المراد إذا أسلن لقرينة السياق ، فيعلم لزوم حدهن قبل التزويج من الآية ، ويعلم بعد التزويج من السنة إذ لا رجم على الأرقاء

(٣) قوله « وذكر بعضهم » ، أقول : هو النووي في شرح مسلم ولفظه : وهذا البيع المأمور به يلزم صاحبه أن يبين حالها المشتري ، لأنه عيب ، والإخبار بالعيب

وفما قاله في الأول نظر ، لجواز أن يكون المقصود أن يبيعها ، وإن انحطت قيمتها إلى الضفير . فيكون ذلك إخباراً متعلقاً بحال وجودي ، لا إخباراً عن حكم شرعي ^(١) . ولا شك أن من عرّف بشكر زنا الأمة انحطت قيمتها عنده

وفما قاله في الثاني نظر أيضاً ، لجواز أن يكون هذا العيب ^(٢) أوجب نقصان قيمتها عند الناس ، فيكون بيعها بالنقصان بيعاً بشئ المثل ، لا بيعاً بما لا يتغابن الناس به

وفي الحديث دليل على أن الأمور به هو الحد المنوط بها ، دون ضرب التعزير والتأديب ^(٣) . ونقل عن أبي ثور أن في هذا الحديث إيجاب الحد

واجب . فإن قيل : كيف يكره شيئاً ويرتضيه لأخيه المسلم ؟ والجواب لعلمها أن تستعف عند المشتري فيعقها بنفسه أو يصونها عن ذلك بهيئته أو بالإحسان اليها أو بالتوسعة عليها أو بزوجها . انتهى

(١) قوله : لا إخباراً عن حكم شرعي ، أقول : قد يقال إن إخبار الشارع عن الأحكام الشرعية أكثر من إخباره عن الأحوال الوجودية ، بل ما بعث إلا بذلك ، فالحل عليه أولى ، ولا ينافيه كونه أمراً وجودياً

(٢) قوله : هذا العيب ، أقول : بناء على تسليم كون الزنا عيباً كما قاله البعض فيكون رداً عليه بما اختاره ، إلا أن هذا البعض لعلة القاضي عياض ، ولعله الذي قال بالأول وتبعه النووي عليه ، فالمراد بالبعض هو القاضي

(٣) قوله : هو الحد المنوط الخ ، أقول : قد قدم أنه إذا تبين بحديث أن الجلد المذكور في الحديث هو الحد ، وهنا جزم بأنه المراد ، وقد منا دليل جزمه . وقوله : دون ضرب التعزير والتأديب ، عبارة عنه ، فلعله كان الحد أكثر عدداً من ضرب الاثنين ، لما ثبت من حديث لا يجلد فوق عشرة أسواط إلا في حد من حدود الله ، وهنا تحدّ خمسين جلدة ولا يجاوز في التعزير والتأديب عشرة أسواط ، إلا أن ظاهر عبارته لما دون ضرب ، فإذا ثبت أن صفة الضريين مختلفة وأن ضربها أشد من ضرب

وإيجاب البيع أيضاً ^(١) ، وأن لا يمسكها إذا زنت أربعاً
وقد يقال : إن في الحديث إشارة إلى إعلام البائع المشتري بعيب السلعة ، فانه
إنما تنقض قيمتها بالعلم بعيبها ، ولو لم يعلم لم تنقص . وفيه نظر ^(٢)
وقد يقال أيضاً : إن فيه إشارة إلى أن العقوبات إذا لم تقدم مقصودها من الزجر ^(٣)

استقام ، والظاهر أن دون ، وهنا بمعنى غير كما في قوله تعالى ﴿ أن لا يتخذوا من دوني
وكيلاً ﴾ لا بمعنى أقل ، فقد وردت للمعنيين ، والله أعلم

(١) قوله : إيجاب الحد وإيجاب البيع ، أقول : وقال الظاهرية بإيجابها معاً
أيضاً ، وإيجاب الحد متفق عليه ، إنما الخلاف في إيجاب البيع ، والظاهر مع القائل
بالإيجاب للبيع . وقال ابن بطال : حمل الفقهاء الأمر بالبيع على الحض على مبادعة من
تكرر منها الزنا لتلا يظن بالسيد الرضا بذلك ، ولما في ذلك من الصحة ، ولما في ذلك
من الوسيلة إلى تكثير أولاد الزنا . قال : وحمله بعضهم على الوجوب ولا سلف له
من الأمة فلا يشتغل به ، وقد ثبت النهي عن إضاعة المال فكيف يجب بيع الأمة ذات
القيمة بحبل من شعر لا قيمة له ؟ فدل على أن المراد الزجر عن معاشرة من تكرر منه
ذلك . وتعقب بأنه لا دليل فيه على البيع بالثمن الحقيق ، فإن قوله « ولو بحبل من
شعر ، أريد به المبالغة لأنه محمول على ظاهره ، وهو نحو « من بنى لله مسجداً ولو
كنفص قطاة ، على أحد الأجوبة . قال ابن العربي : والمراد من الحديث الإصرار
بالبيع وإمضائه ولا يتربص به طلب الراغب في الزيادة ، وليس المراد بيعه بقيمة
الحبل انتهى . قلت : وقول الظاهرية وأبي ثور هو الذي يقضى به أصل الأمر ، ولم
يقم المخالف صارفاً عنه . وأما دعوى بعض الشافعية أنه نسخ الوجوب للبيع
فأين دليله ؟

(٢) قوله « وفيه نظر ، أقول : لأنه ليس نقص القيمة منحصراً في العيب ،
بل قد تنقص للحاجة إلى القيمة ونحوها أو مصادرة للمشتري

(٣) قوله « من الزجر ، أقول : بيان لمقصودها الذي هو الزجر « لم تفعل ،
لأنها إنما وجبت الحدود زواجر ، وعلى القول بأنها وجبت جوارب وكفارات فلا

لم تفعل ، فان كانت واجبة كالحد ، فيترك الشرط ^(١) في وجوبها على السيد ، وهو الملك ، لأن أحد الأمرين لازم : إما ترك الحد ، ولا سبيل لإليه لوجوبه . وإما إزالة شرط الوجوب ، وهو الملك ، فتعين . ولم يقل اتركوها ، أو حدودها كلها تنكسر ، لأجل ما ذكرناه ^(٢) ، والله أعلم

فتخرج عن هذا التعزيرات التي لا تفيد ، لأنها ليست بواجبة الفعل ^(٣) فيمكن تركها

٣٤٥- الحديث الرابع : عن أبي هريرة رضى الله عنه أنه قال : أتى

رَجُلٌ مِّنَ الْمُسْلِمِينَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ - وَهُوَ فِي الْمَسْجِدِ - فَنَادَاهُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي زَنَيْتُ ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ . فَتَنَحَّى تَلَقَاءَ وَجْهِهِ ^(٤) فقال : يا رسول الله ، إني

يتم هذا البحث . وقد بوب البخارى ، باب الحدود كفارة ، وأخرج حديث ، ومن أصاب من ذلك شيئاً فعوقب به فهو كفارة ، ولا بعد عندي أن يقال وجبت زواجر وجواب أى كفارات

(١) قوله ، فيترك الشرط ، أقول : مبنى للجهول . والشرط قد يفهم بأنه الملك فان وجوب إقامة الحد على السيد مشروط بكونه سيداً أى مالكا يقيم عليه الحد ، وقوله ، فتعين ، أى إزالة شرط الوجوب وهو الملك ، وهذا تقرير لمذهب أبي ثور والظاهرية ويؤخذ منه اختياره لإيجاب إقامة الحد على السيد وقدما البحث فيه

(٢) قوله ، لما ذكرناه ، أقول : من أنه إذا فات المقصود من إقامة الحد لم يفعل

(٣) قوله ، لأنها ليست واجبة ، أقول : أى التعزيرات لا تجب كالحد ، بل هى إلى نظر الإمام وراثته ، ومن هنا يعلم أنه كان ينبغى أن يقول فيما سلف لم تفعل إن كانت واجبة بخذف الواو لأنه قيد احتراز به عن التعزيرات بلا حاجة للواو

(٤) (الحديث الرابع) قال ، تلقاء وجهه ، أقول : تلقاء منصوب على الظرفية ، وأصله مصدر أقيم مقام الظرف أى مكان تلقائه ، فحذف مكان . قيل وليس فى

زَيْتُ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، حَتَّى ثَمَى ذَلِكَ عَلَيْهِ أَرْبَعُ مَرَّاتٍ. فَلَمَّا شَهِدَ عَلَى نَفْسِهِ
أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ: دَعَاهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: أَبُكَ جُنُونٌ؟ قَالَ: لَا. قَالَ: فَبَلِّ
أُخْصِنْتَ؟ قَالَ: نَعَمْ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: اذْهَبُوا بِهِ فَارْجُوهُ،

٣٤٦ — قَالَ ابْنُ شِهَابٍ: فَأَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَنَّهُ سَمِعَ
جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: كُنْتُ فِيمَنْ رَجَّهَ، فَرَجَّهَاهُ بِالْمُصَلَّى. فَلَمَّا أَذْلَقَتْهُ
الْحِجَارَةُ هَرَبَ، فَأَذْرَكَنَاهُ بِالْحَرَّةِ فَرَجَّهَاهُ،

«الرجل، هو ماعز بن مالك. روى قصته جابر بن سمرة، وعبد الله بن عباس،
وأبو سعيد الخدري، وبريدة بن الحبص الأسلمي
ذهب الخفية إلى أن تكرار الإقرار بالزنا أربعاً شرط لوجوب إقامة الحد^(١)،

المصادر تفعال بكسر أوله إلا هذا وتبيان وسائرهما بفتح أوله

(١) قوله «ذهب الخفية إلخ»، أقول: وكذلك الهدوية والكوفيون، وهو
الراجح عند المتأخريين، وزاد ابن أبي ليلى شرطية تعدد مجالس الإقرار، واستدلوا بما
أشار إليه الشارح، فإن قوله فلما شهد على نفسه أربع شهادات أشعر بأن العدد هو
العلة في تأخير إقامة الحد عليه وإلا لآمر برجحه في أول مرة، وفي حديث ابن عباس
«قال لما عز قد شهدت على نفسك أربع شهادات اذهبوا به فارجوه»، ويؤيده القياس
على عدد شهود الزنا دون غيره من الحدود. وأجاب الجمهور بأن قصة ماعز واقعة
حال فيجوز أن تكون لزيادة الاستثبات، ويؤيد ذلك ما وقع في قصة الغامدية فإنه
صلى الله عليه وآله وسلم لم يراجعها لتكرار إقرارها بل أمر برجها بعد وضعها ما في
بطنها، وكذلك قصة العسيف والمراة فإنه لم يرو أنه تكرار الإقرار منهما، وإن كان
عدم الذكر لا يدل على عدم الوقوع، والأحوط اعتبار التكرار أربعاً سيما والحدود

ورأوا أن النبي ﷺ - في هذا الحديث - إنما أخر الحد إلى تمام الأربع لأنه لم يجب قبل ذلك . وقالوا : لو وجب بالإقرار مرة لما أخر الرسول ﷺ الواجب . وفي قول الراوى ، فلما شهد على نفسه أربع شهادات دعاه رسول الله ، الخ إشعار بأن الشهادة أربعاً هي العلة في الحكم

ومذهب الشافعى ومالك ومن تبعهما أن الإقرار مرة واحدة موجب للحد ، قياساً على سائر الحقوق ^(١) . فكانهم لم يروا أن تأخير الحد إلى تمام الإقرار أربعاً لما ذكره الحنفية . وكأنه من باب الاستثبات ^(٢) والتحقيق لوجوب السبب . لأن مبنى الحد على الاحتياط في تركه ودرئته بالشبهات

تدراً بالشبهات ، وعدم التكرار شبهة لعدم نهوض الجواب عن التكرار ، وإنما هو تجويز الاستثبات

(١) قوله : قياساً على سائر الحقوق ، أقول : يقال قد خدش في القياس اشتراط الأربعة في شهود الزنا فلا يقاس على غيره

(٢) قوله : وكأنه من باب الاستثبات ، أقول : فانه قد وقع منه صلى الله عليه وآله وسلم في هذه القصة من ذلك أمر لا مزيد عليه ، ففي الروايات في حديث بريدة : أنه قال له أشربت خمرأ ؟ قال : لا ، وفيها : فقام رجل فاستكبه فلم يجدرجاً ، وفي حديث ابن عباس : لعلك قبلت أو غمزت - بمعجمه وزاى - أو نظرت ؟ قال لا ، وفي حديث نعيم : قال هل ضاجعتها ؟ قال نعم ، وفي حديث ابن عباس المذكور قال : أنكتها لا يكنى ، بفتح كاف يكنى من الكناية أى ذكر صلى الله عليه وآله وسلم هذا اللفظ صريحاً ولم يكن عنه بلفظ آخر كالجماع ، وفي حديث أبي هريرة : أنكتها ؟ قال : نعم . قال : حتى دخل ذاك منك في ذاك منها ؟ قال نعم ، قال كما يغيب المروء في المسكحلة والرشأ في البئر ؟ قال : نعم ، قال : أتدرى ما الزنا ؟ قال : نعم ، أتيت منها حراماً ما يأتى الرجل من امرأته حلالاً . قال : فما تريد بهذا القول ؟ قال : تطهرنى . فأمر به فرجم ، سرد هذه الروايات في فتح البارى ، فقد بالغ صلى الله عليه وآله وسلم في الاستثبات غاية المبالغة ، وهذا وقع بعد إقراره أربع مرات ، فهو يؤيد

وفي الحديث دليل على سؤال الحاكم في الواقعة عما يحتاج إليه في الحكم وذلك من الواجبات . كسؤاله عليه السلام عن الجنون ليتبين العقل ، وعن الإحصان ليثبت الرجم . ولم يكن مبدئ من ذلك ، فإن الحد متردد بين الجلد والرجم ، ولا يمكن الإقدام على أحدهما إلا بعد تبين سببه

وقوله عليه السلام « أبلك جنون ، ؟ يمكن أن يسأل عنه ، فيقال : إن إقرار المجنون غير معتبر . فلو كان مجنوناً لم يفد قوله : إنه ليس به جنون ، فما وجه الحكمة في سؤاله عن ذلك ؟ بل سؤال غيره ممن يعرفه هو المؤثر

وجوابه : أنه قد ورد أنه سأل غيره عن ذلك ^(١) . وعلى تقدير أن لا يكون وقع سؤال غيره ، فيمكن أن يكون سؤاله ليتبين بمخاطبته ومراجعته تثبته وعقله فيبني الأمر عليه ^(٢) ، لا على مجرد إقراره بعدم الجنون

وفي الحديث دليل على تفويض الإمام الرجم إلى غيره . ولفظه يشعر بأن النبي ﷺ لم يحضره ، فيؤخذ منه عدم حضور الإمام الرجم ، وإن كان الفقهاء قد استحبوا أن يبدأ الإمام الرجم إذا ثبت الزنا بالإقرار . ويبدأ الشهود به إذا ثبت بالبينة . وكان الإمام لما كان عليه التثبت والاحتياط قيل له أبدأ ، ليكون ذلك زاجراً عن التساهل في الحكم بالحدود ، وداعياً إلى غاية التثبت . وأما في الشهود فظاهر ، لأن قتله بقولهم

وقوله « فلما أذلقته الحجارة ^(٣) ، أي بلغت منه الجهد . وقيل : سخطته ،

اشتراط العدد ، لأن هذا الاستنبات العجيب وقع بعده

(١) قوله « أنه سأل غيره الخ ، أقول : فقد أخرج أبو داود أنه صلى الله عليه أرسل إلى قومه فقالوا : ما نعلمه إلا وافي العقل من صالحينا

(٢) قوله « فيبني الأمر عليه ، أقول : أي على ما يتبين بمخاطبته ومعاورته من كمال عقله وأنه يعتبر إقراره

(٣) قوله « أذلقته الحجارة ، أقول : بذال معجمة وفتح اللام بعدها قاف أي

وأوجمته ، وأوهته . وقوله « هرب » فيه دال على عدم الحفر له

٣٤٧ — الحديث الخامس : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما أنه

قال : « إن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ ، فذكروا له : أن امرأة منهم ورَجُلًا زنيا . فقال لهم رسول الله ﷺ : ما تجدون في التوراة ؟ »^(١) ، فقالوا : « نفضحهم »^(٢) . قال عبد الله بن سلام : كذبتم ، فيها آية الرجم . فأتوا بالتوراة فنشروها ،

أقلقته وزناً ومعنى

(١) (الحديث الخامس) قال « إن اليهود الخ » ، أقول : ذكر أبو داود سبب مجيئهم إليه صلى الله عليه وآله وسلم من حديث أبي هريرة قال « زنا رجل من اليهود بامرأة ، فقال بعضهم لبعض : اذهبوا بنا إلى هذا النبي فإنه يفت بالتخفيف ، فإذا أفتانا بفتيا دون الرجم قبلناها واحتججنا بها عند الله وقلنا فتيا نبي من أنبيائك . فأتوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو جالس في المسجد في أصحابه فقالوا : يا أبا القاسم ما ترى في رجل وامرأة منهم زنيا - وذكر القصة

(٢) قال « ما تجدون في التوراة » ، أقول : قال الباجي يحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم بالوحي أن حكم الرجم فيها ثابت على ما شرع لم يلحقه تبديل ، ويحتمل أنه علم باخبار عبد الله بن سلام وغيره ممن أسلم منهم على وجه حصل له به العلم ، ويحتمل أنه صلى الله عليه وآله وسلم إنما سألهم ليعلم ما عندهم

(٣) قال « نفضحهم » ، أقول : بفتح النون من الفضيحة ، ووقع بيانها في رواية في البخاري بلفظ « نسخم وجوههما » ، وفي لفظ « نسود وجوههما ونحمرها » ويطاف بهما ، وفي رواية « إن أخبارنا أحدثوا تحميم الوجه والتجبيه » ، وهي أن يحمل الزانيان على حمار وتقابل أفتيتهما ويطاف بهما

فَوَضَعَ أَحَدُهُمْ يَدَهُ عَلَى آيَةِ الرَّجْمِ ^(١) . فَقَرَأَ مَا قَبْلَهَا وَمَا بَعْدَهَا . فَقَالَ لَهُ
عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَلَامٍ : ارْفَعْ يَدَكَ . فَرَفَعَ يَدَهُ ، فَإِذَا فِيهَا آيَةُ الرَّجْمِ ، فَقَالَ :
صَدَقَ يَا مُحَمَّدُ ، فَأَمَرَ بِهِمَا النَّبِيُّ ﷺ فَرُجِمَا ^(٢) . قَالَ : فَرَأَيْتَ الرَّجُلَ : يَجْنَأُ
عَلَى الْمَرَأَةِ يَقِيهَا الْحِجَارَةَ .

قال رضى الله عنه : الذى وضع يده على آية الرجم هو عبد الله بن صوريا
اختلف الفقهاء فى أن الإسلام هل هو شرط فى الإحصان أم لا ؟ فذهب الشافعى
أنه ليس بشرط ^(٣) . فاذا حكم الحاكم على الذمى المحصن رجمه . ومذهب أبى حنيفة
أن الإسلام شرط فى الإحصان . واستدل الشافعية بهذا الحديث ورجم النبى ﷺ
اليهوديين ، واعتذر الحنفية بأن قالوا : رجمهما بحكم التوراة ^(٤) ، وأنه سألهم عن ذلك ،

(١) قال « فوضع أحدهم ، أقول : هو عبد الله بن صوريا القسارى . والواضع
يده وأسلم ثم كفر وأنزل الله تعالى فيه ﴿ يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ لَا يَحْزَنْكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ
فِي الْكُفْرِ ﴾ الآية

(٢) قال « فرجما ، أقول : زاد فى حديث أبى هريرة « فقال النبى صلى الله عليه
 وآله وسلم : إني أحكم بما فى التوراة ، وفى حديث البراء « اللهم إني أول من أحيا
دينك إذ أمانوه ،

(٣) قوله « وهو مذهب الشافعى الخ ، أقول : وفيه خلاف عند الشافعية ، ونقل
ابن عبد البر الاتفاق على أن الاسلام شرط فى الإحصان الموجب للرجم ، وتعقب
بأن الشافعى وأحمد لا يشترطان ذلك

(٤) قوله « وإنما رجمهما بحكم التوراة ، أقول : وليس من حكم الإسلام فى شيء وإنما
هو من باب تنفيذ الحكم عليهم بما كتبهم ، فإن فى التوراة الرجم . وردده الخطابى بأن
الله تعالى قال ﴿ وَأَن احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ ﴾ وإنما جاءه القوم سائلين ما عنده كما دلت
عليه الرواية فأشار عليهم بما كتبوه من حكم التوراة ، ولا جائز أن يكون حكم الإسلام
عنده مخالفاً لذلك لأنه لا يجوز الحكم بالمنسوخ ، فعدل على أنه حكم بالناسخ . وأما

وأن ذلك عند ما قدم النبي ﷺ المدينة ^(١) ، وادعوا أن آية حد الزنا نزلت بعد ذلك ، فكان ذلك الحديث منسوخاً ، وهذا يحتاج إلى تحقيق التاريخ ، أعني ادعاء النسخ وقوله ، قرأيت الرجل يحنأ على المرأة ، الجيد في الرواية ، يحنأ ^(٢) ، بفتح الياء وسكون الجيم وفتح النون والهمزة أى يميل . ومنه الجنى . قال الشاعر :
وبدلتني بالشطاط ^(٣) الجنى وكنت كاصعدة تحت السنان

قوله في حديث أبي هريرة ، فأنى أحكم بما في التوراة ، ففي سنده رجل مبهم ، ومع ذلك فلو ثبت لكان معناه لإقامة الحجة عليهم وهو موافق لشريعتي انتهى ، وقواه الحافظ ابن حجر

(١) قوله ، وأن ذلك كان عند ما قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم الخ ، أقول : قال الحنفية وكان مأموراً باتباع حكم التوراة والعمل بها حتى نسخ ذلك في شرعه ، ودليل أنه وقع ذلك أول ما قدم المدينة أن في طرق القصة ، لما قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم المدينة أنه اليهود الخ ، وأجيب بأنه لا يلزم من ذلك الفور ، وفي بعض طرقه الصحيحة أنهم قدموا إليه وهو في المسجد بين أصحابه ، والمسجد لم يكمل بنيانه إلا بعد مدة من دخوله المدينة فبطل الفور

(٢) قوله ، الجيد في الرواية ، أقول : واختلف رواية صحيح البخاري في هذه اللفظة ، فرواه أبو ذر عن السرخسي بالحاء المهملة بعدها نون مكسورة ثم تحتانية ساكنة ، وعن المستمل والكشميني بحيم ونون مفتوحة ثم همزة ، وفي رواية أيوب يحنئ بضم أوله والجيم مهموز ، قال الحافظ ابن حجر : وجلة ما حصل لنا من الاختلاف في ضبط هذه اللفظة عشرة وجوه : الأولان والثالث بضم أوله والجيم وكسر النون والهمزة ، الرابع كالأول إلا أنه بالموحدة بدل النون ، الخامس كاللثاني إلا أنه بواو بدل التحتانية ، السادس كالأول إلا أنه بحيم ، السابع بضم أوله وفتح المهملة وتشديد النون ، الثامن يحاني بالنون ، التاسع مثله لكن بالحاء ، العاشر مثله لكن بالقاء بدل النون وبالجيم أيضاً ، وذكر أنه وجد الضياء يحاني بحيم وفاء بغير همز وعلى الفاء صغ صغ

(٣) قوله ، بالشطاط ، أقول : كسحاب وكتاب : الطول وحسن القيام واعتداله

وفي كلام بعضهم ما يشير بأن اللفظة بالخاء ، يقال : حنا الرجل يحنو : إذا أكب على الشيء . قال الشاعر :

مَحْنُوٌّ الْعَابِدَاتِ عَلَى وَسَادِي

٣٤٨ — الحديث السادس : عن أبي هريرة رضى الله عنه : أن رسول الله

ﷺ قال : «لَوْ أَنَّ رَجُلًا - أَوْ قَالَ : أَمْرًا - أَطَّلَعَ عَلَيْكَ بِغَيْرِ إِذْنِكَ ، خَذَفْتَهُ» ^(١) بِحَصَاةٍ ، فَفَقَّاتَ عَيْنُهُ ^(٢) ، مَا كَانَ عَلَيْكَ جُنَاحٌ ، ^(٣)

أخذ الشافعي وغيره بظاهر الحديث . وأباه المالكية ، وقالوا : لا يقصد عينه ولا غيرها . وقيل : يجب القود إن فعل . وهذا مخالف للحديث

وما قيل في تعليل المنع أن المعصية لا تدفع بالمعصية . وهذا ضعيف جداً ، لأنه

كما في القاموس ، والحناء الانحناء ، والبيت من أبيات أبي كثير الهذلي ومنها :

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبَلَقْتَهَا قَدْ أَحْزَجْتَ سَمْعِي إِلَى تَرْجَمَانِ

وبعد البيت فالضمير في قوله «وبدلتنى» ، للثمانين السنة التى بلغها من عمره

(١) (الحديث السادس) قال ، خذفته ، أقول : بالخاء المهملة عند أبي ذر والقاسمى ، وعند غيرهما بالخاء المعجمة وهو الأوجه ، لأنه الرمي بحصاة أو نواة أو نحوهما إما بين الإبهام والسبابة أو بين السبابتين . وقال القرطبي : الرواية بالخاء المهملة خطأ . وجزم النووي أنه بالخاء المعجمة

(٢) قال ، ففقات ، أقول : بالقاف والهمز أى شققت عينه

(٣) قال ، جناح ، أقول : فى مسلم من رواية أبي هريرة «من اطلع فى بيت قوم

بغير إذنه فقد حل لهم أن يفقوا عينه» ، وهو يرد على من فسر الجناح هنا بالإثم ، ورتب على ذلك وجوب الدية وأنه لا يلزم من رفع الإثم رفعها

يمنع كونه معصية في هذه الحالة . ويلحق ذلك بدفع الصائل ^(١) . وإن أريد بكونها معصية النظر إلى ذاتها - مع قطع النظر عن هذا السبب - فهو صحيح ، لكنه لا يفيد وتصرف الفقهاء في هذا الحكم بأنواع من التصرفات :

منها أن يفرق بين أن يكون هذا الناظر واقفاً في الشارع ، أو في خالص ملك المنظور إليه ، أو في سكة منسدة الأسفل ، اختلفوا فيه . والأشهر أن لا فرق ، ولا يجوز مده العين إلى مُحَرَّم الناس بحال . وفي وجه للشافعية أنه لا يقصد إلا عين من وقف في ملك المنظور إليه

ومنها أنه هل يجوز رمي الناظر قبل النهي والإنذار؟ فيه وجهان لشافعية : أحدهما لا ^(٢) . على قياس الدفع بالبداة بالآهون فالآهون ^(٣) . والثاني : نعم . وإطلاق الحديث مشعر بهذين الأمرين معاً ، أعنى أنه لا فرق بين مواقف هذا الناظر ، وأنه لا يحتاج إلى الإنذار . وورد في هذا الحكم الثاني ^(٤) ما هو أقوى من هذا

(١) قوله « بدفع الصائل » أقول : قد اتفقوا عليه ولو أتى على نفس المدفوع ، وهو بغير هذا السبب معصية انفاقاً ، وقد وافق الجمهور جماعة من المالكية وقالوا : لعل مال السكا لم يبلغه الخبر ، واعتل بعض المالكية بالإجماع على أن من قصد عورة الآخر ظاهراً أن ذلك لا يبيح فقه عينه ولا سقوط ضمانها عن فقائها ، فكذا إذا كان المنظور في بيته وتجنس الناظر إلى ذلك . ونازع القرطبي في ثبوت هذا الإجماع وقال : إن الخبر يتناول كل مطلع ، قال : وإذا تناول المطلع في البيت لم ينحصر في شيء . معين كالنظر إلى عورة الرجل . مثلاً يشمل استكشاف الحريم وما يقصد صاحبه ستره من الأمور التي لا يجب اطلاع كل أحد عليها

(٢) قوله « أحدهما : لا » أقول : هذا أصحهما عندهم ، وقواه الشارح كما ترى

(٣) قوله « على قياس البداءة بالآهون الخ » أقول : ليس هذا يجري على ذلك القياس ابتداء بالآشئ من غير ملاحظة الآهون

(٤) قوله « في هذا الحكم الثاني » أقول : أى عدم الإنذار

الإطلاق ، وهو أن النبي ﷺ كان يحتل الناظر بالمدرى ^(١) ،

ومنها أنه لو تسمع إنسان ، فهل يلحق السمع بالنظر ؟ اختلفوا فيه ^(٢)

وفي الحديث إشعار أنه إنما يقصد العين بشيء خفيف ، كدرى ، ومبدقة ،
وحصاة . ا قوله « فخذته » قال الفقهاء : أما إذا زرقه بالنشاب ، أو رماه بحجر يقتله
فقتله ، فهذا قتل يتعلق به القصاص ^(٣) أو الدية

(١) قوله « كان يحتل الناظر الخ » أقول : إشارة إلى ما أخرجه البخارى في عدة
أبواب من صحيحه منها في كتاب الاستئذان والديات وغيرهما ، وفيه « إن رجلا اطلع
في حجر في باب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأخذ ﷺ مشقصاً أو مشاقص ،
شك من الراوى وهو بكسر أوله وثانيه شين معجمة ساكنة وفتح القاف فصاد مهملة
وهو نصل السهم إذ كان طويلاً غير عريض ، وقوله « يحتل » بفتح أوله وسكون
المعجمة وكسر المثناة أى يطعنه وهو غافل فهذا صريح أنه أراد غفلته ، فكيف يقال
إنه ينهى وينذر ؟ وقول الشارح « بالمدرى » بكسر الميم وسكون الدال المهملة والالف
مقصورة : وهو رواية ، ومعناه كما في النهاية : المدرى والمدرأة شيء يعمل من حديد
أو خشب على شكل سن من أسنان المشط وأطول منه يسرح به الشعر الملبد ويستعمله
من لا مشط له ، انتهى

(٢) قوله « اختلفوا فيه » أقول : لهم فيه وجهان ، أحدهما لا ، لأن النظر إلى
العورة أشد من استماع ذكرها ، وشرط القياس المساواة وأولوية المقيس ، وهنا
بالعكس . نعم المستمع آثم ورد عليه الوعيد في الأحاديث على أنه قد يتولد من
السمع إضرار بصاحب المنزل أعظم من إضراره بنظر حريمه

(٣) قوله « يتعلق به القصاص » أقول : ولهم قول أنه لا يتعلق به شيء ، ولا
يحنى أن ذكر الحصاة تمثيل ، وإلا فقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم حاول فقه
عنه بالمشاقص أو المدرى ، فالقياس أن يقال : إنه إن لم يحصل من النصل أو السهم
إلا فقه عين المطلع فلا شيء ، وإن حصل زيادة عليه يلزم فيه القصاص أو الدية ، بل
لو كسر سنه بالحصاة تعمداً لزمه ذلك ، لأنه إنما أذن له في فقه عينه ، وأما قتله فلم

ومما تصرف فيه الفقهاء في أن هذا الناظر إذا كان له محرم في الدار أو زوجة ومتاع لم يحز قصد عينه ، لأن له في النظر شبهة . وقيل : لا يكفي أن يكون له في الدار محرم ، إنما يمنع قصد عينه إذا لم يكن فيها إلا محارمه ^(١)

ومنها أنه إذا لم يكن في الدار إلا صاحبها فله الرمي ، إن كان مكشوف العورة ولا ضمان ، وإلا فوجهان : أظهرهما أنه لا يجوز رمية

ومنها أن الحرم إذا كانت في الدار مستترات ، أو في بيت ، ففي وجه لا يجوز قصد عينه ، لأنه لا يطلع على شيء . قال بعض الفقهاء ^(٢) : الأظهر الجواز ، لإطلاق الأخبار . ولأنه لا تنضبط أوقات الستر والتكشف ، فلا حياط تحسن الباب

ومنها أن ذلك إنما يكون إذا لم يقصر صاحب الدار ، فإذا كان بابه مفتوحاً أو ثم كوة واسعة أو ثلثة مفتوحة ، فنظر : فإن كان مجتازاً لم يحز قصده ^(٣) . وإن وقف

يأذن له فيه الشارع ، بل هو اعتداء يجب فيه القود ، وإنما أبيع له إهدار العضو الذي وقع به الإضرار وهو العين ، فهو نظير قطع يد السارق

(١) قوله « إذا لم يكن فيها إلا محارمه ، أقول : هذا الصواب ، وهو مأذون من حديث آخر وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم « إنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، فإذا لم يكن فيها إلا محارمه جاز النظر . وفيه عندي توقف لأنه لم يبيح له نظر المحارم كلها بل مواضع منها ، ولا يأمن أن يكون مكشوفاً منها ما يحرم نظره مع انفرداها في منزلها ، ويؤيد هذا أن كثيراً من العلماء قائل بجواز نظر وجه الأجنبية وكفها ، وجزموا هنا بتحريم النظر لجواز أن يرى ما لا يحل من غير الوجه والكفين . فالأقوى التحريم ولو لم يكن في البيت إلا محارمه

(٢) قوله « قال بعض الفقهاء الخ ، أقول : هذا الذي يطابق إطلاق الحديث

(٣) قوله « لم يحز قصده ، أقول : فقه عينه وإن وقعت منه نظرة الفجأة المعفو عنها ، فإن وقف وتعمد معاودة النظر جاز قصده ، وصاحب الدار وإن فرط ففرضه لا يبيح للأجنبي نظر ما في داره

وتعمد ، فقل : لا يجوز قصده لتفريط صاحب الدار بفتح الباب ، وتوسيع الكوة .
وقيل : يجوز ، لتعديه بالنظر . وأجرى هذا الخلاف فيما إذا نظر من سطح نفسه .
أو نظر المؤذن من المأذنة . لكن الإظهر عندهم هما جواز الرمي ، لأنه لا تقصير
من صاحب الدار (١)

واعلم أن ما كان من هذه التصرفات الفقهية داخلاً تحت إطلاق الأخبار (٢) ، فإنه
قد يؤخذ منها ، وما لا يبعثه مأخوذ من فهم المعنى المقصود بالحديث . وبعضه مأخوذ
بالقياس ، وهو قليل فيما ذكرناه

• • •

(١) قوله : لأنه لا تقصير الخ ، أقول : بخلاف فتحه لباب داره ، وقد قدمنا
جواز التمسك هنالك فهنا بالآولى

(٢) قوله : واعلم أن ما كان الخ ، أقول : الذى ذكره المحقق هنا من التصرفات
سبع صور ، وإن كان كل صورة يخرج فيها وجوه . ومرجع السبع فى أخذ حكمها
أحد ثلاثة أمور : دخولها تحت الأحاديث . أو أخذها من فهم المعنى المقصود
بالحديث ، أو أخذها من القياس كما قاله المحقق . فالصورة الأولى فيها ثلاثة وجوه : رعى
لا تؤخذ من الأحاديث بل حديث : إنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد أن يفقأ عين
من تطلع إلى بيته من جحر الباب ، دل على عدم اعتبار الشارع بالصورة الثلاث التى
ذكرت ، بل الظاهر أن هذا الناظر كان واقعاً فى مكان غير مملوك له صلى الله عليه وآله وسلم
وآله وسلم . والثانية الإنذار قبل القصد إلى عين الناظر ، فهذه لم يأت بها حديث ، بل
حديث : إنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد فقأ عين من نظر إلى بيته بالمشقش
والمدري وأنه حاول فقأه على غفلة فدل على عدم اعتبار ذلك . والثالثة التمسك ، قدمنا
أنه لا يقاس على النظر الرابعة إذا كان للناظر محرم أو انفردت بمحارمه . فهذه
الصور أخذ حكم جواز النظر من حديث : إنما جعل الاستئذان من أجل النظر ، وقدمنا
لك التحقيق فيها . الخامسة إذا لم يكن فى الدار إلا صاحبها أخذ حكم الجواز من
الدليل الذى أخذ منه حكم الذى قبله ، وفيه من الاعتراض ما قدمناه فى الذى قبله .

باب حد السرقة

٣٤٩ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما ، أن النبي

ﷺ قَطَعَ^(١) في بَحْنٍ ، قِيمَتُهُ^(٢) - وفي لفظ : ثَمَنُهُ^(٣) - ثَلَاثَةَ دَرَاهِمَ ،

اختلف الفقهاء في النصاب في السرقة ، أصلاً وقدرأ . أما الأصل : فجمهورهم على اعتبار النصاب ، وشذ الظاهرية^(٤) فلم يعتبروه ، ولم يفرقوا بين القليل والكثير ، وقالوا بالقطع فيهما . ونقل في ذلك وجه في مذهب الشافعى

السادسة إذا كان الحرم مستترات أو في منزل منفرد أخذ حكمها من فهم المعنى المقصود من الحديث ، وهو أن التحريم لثلاث ينظر من يحرم عليه نظره ، وفيه ما قدمناه عن القرطبي . السابعة إذا قصر صاحب الدار أخذ حكمها - وهو جواز النظر - من فهم المعنى المقصود من الحديث وهو أن الناظر لم يتطلع إلى النظر بل صاحب الدار فرط وفيه ما قدمناه

(١) (باب حد السرقة) الحديث الأول قال « قطع » أقول : أى أمر بالقطع ، لأنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن باشر القطع بنفسه

(٢) قال « قيمته » ، أقول : قيمة الشيء ما تنتهى إليه الرغبة فيه ، وأصلها قومة فأبدلت الواو ياء لوقوعها بعد كسرة

(٣) قال « وفي لفظ : ثمنه » ، أقول : ما يقابل به المبيع عند البيع

(٤) قوله « وشذ الظاهرية » ، أقول : وبه قال الخوارج ، ونقل عن الحسن ، وبه قال أبو عبد الرحمن ابن بنت الشافعى . واعلم أن المذاهب في القدر الذى يقطع به السارق بلغت قريباً من عشرين قولاً : الأول كلام الظاهرية ، ويقابله ما نقله عياض وغيره عن إبراهيم النخعى أنه لا يجب القطع إلا في أربعين درهماً أو أربعة دنانير . الثالث كالأول إلا أن يكون شيئاً نافهاً لحديث إنه لا يقطع في الشيء السافه . الرابع يقطع في درهم فصاعداً وهو قول عثمان البنى وربيعه الرأى . الخامس في درهمين وهو

والاستدلال بهذا الحديث على اعتبار النصاب ضعيف ، فانه حكاية فعل ، ولا يلزم من القطع في هذا المقدار فعلا عدم القطع فيما دونه نظقاً
وأما المقدار ، فان الشافعي يرى أن النصاب ربع دينار^(١) . لحديث عائشة الآتي ،
ويقوم ما عدا الذهب بالذهب^(٢) . وأبو حنيفة يقول : إن النصاب عشرة دراهم ،
ويقرّم ما عدا الفضة بالفضة . ومالك يرى أن النصاب ربع دينار من الذهب ، أو
ثلاثة دراهم ، وكلاهما أصل ، ويقوّم ما عداهما بالدرهم . وكلا الحديثين يدل على
خلاف مذهب أبي حنيفة

وأما هذا الحديث فان الشافعي بين أنه لا يخالف حديث عائشة ، وأن الدينار كان
اثني عشر درهماً ، وربعه ثلاثة دراهم ، أعني سركه . ولهذا قومت الدية باثني عشر
ألفاً من الورق ، وألف دينار من الذهب^(٣)

قول الحسن البصري جزم به عنه ابن المنذر ، والسادس فيما زاد عليهما ولو لم يبلغ
الثلاثة أخرجه ابن أبي شيبة بسند قوي عن أنس أن أبا بكر رضى الله عنه قطع في
شيء ما يساوي درهمن ، وفي لفظ لا يساوي ثلاثة دراهم . قلت : فهذا مذهب لأبي
بكر ، وربما دل على أنه لا يعتبر نصاباً . وسائر الأقوال مسرودة في فتح الباري ولا
حاجة إلى التطويل ، إنما لما اقتصر الشارح على ثلاثة أقوال ثالثها قول مالك أردنا
بيان تعدد الأقوال

(١) قوله : فان الشافعي يرى الخ ، أقول : وهو مذهب عائشة ، ونقله عن عمر
وعثمان وعلى ، وهو قول أبي بكر بن حزم وعمر بن عبد العزيز والأوزاعي والليث
ورواية عن إسحق وعن داود

(٢) قوله : ويقوم ما عدا الذهب الخ ، أقول : هذه ثلاثة مذاهب الأول أن
الذهب الأصل فيقوم كل ما عداه به . الثاني أن الفضة أصل فيقوم كل ما عداها بها .
الثالث أنهما أصلان ويقوم ما عداهما بالدرهم . قلت : ولا يخفى أنهما إذا كانا أصلين
فلا يقتصر التقويم لما عداهما على الفضة بل يخير بينهما فيقوم بأيهما شاء . هذا مقتضى
أصلية كل واحد منهما

(٣) قوله : قومت الدية الخ ، أقول : أى جعل الشارع الدية هذا القدر لا على

وهذا الحديث ^(١) يستدل به لمذهب مالك ^(٢) في أن الفضة أصل في التقويم .
فإن المسروق لما كان غير الذهب والفضة ، وقوم بالفضة دون الذهب دل على أنها
أصل في التقويم ، وإلا كان الرجوع إلى الذهب - الذي هو الأصل - أولى .
وأوجب ^(٣) ، عند من يرى التقويم به : والخفية في مثل هذا الحديث وفيمن روى
في حديث عائشة ^(٤) : القطع في ربع دينار فصاعداً ، يقولون - أو من قال منهم - في
التأويل ما معناه : إن التقويم أمر ظني تخميني ^(٥) ، فيجوز أن تكون قيمته عند عائشة

جهة تقويم أحدهما بالآخر بل كل واحد أصل في بابه على أهل الذهب والذهب وعلى أهل
الفضة والفضة وعلى أهل الإبل مائة من الإبل وعلى أهل الغنم ألف شاة ، فهذا التقدير
الشرعي في الدية ذهباً وفضة دليل للشافعي ناهض في أن صرف الدينار اثنا عشر درهماً
(١) قوله : وهذا الحديث ، أقول : حديث عبد الله بن عمر الذي هو بصدد

شرحه

(٢) قوله : يستدل به لمذهب مالك ، أقول : الذي قدم آنفاً ، وأن ما عدا
الذهب والفضة يقوم بالدرهم ، وذلك أنه قال الراوى : في مجن قيمته أو ثمنه ثلاثة
درام ، يقوم المجن بالدرهم ، وهو من أهل اللغة فقيه ما يدل على أن التقويم لغير
الذهب والفضة بالدرهم ، وفي الاستدلال تأمل ، لأن غايته أنه أخبر الراوى أن قيمة
المجن ثلاثة درام ، ولا دليل على أنه لا يقوم إلا بها لجواز أنه ذكر أحد الجائزين ،
ثم لا دليل أن تعيين التقويم بالدرهم حكم شرعي ، لأنه من كلام لابن عمر ، فهو حكم
لغوي إلا أن يدعى أنه أقره الشرع

(٣) قوله : وإلا كان الرجوع إلخ ، أقول : أى عند الشافعي لا عند مالك ،
فهما أصلان ، إلا أنه لا يقوم ما عداهما إلا بالفضة ، والشافعي يقومه بالذهب

(٤) قوله : وفيمن روى إلخ ، أقول : يريد الحديث الآتي قريباً

(٥) قوله : إن التقويم أمر ظني ، أقول : عائشة لم تخبر عن التقويم ، بل روت
اللفظ النبوي بأنها تقطع اليد في ربع دينار ، فهذا ليس من التقويم في شيء . نعم حديث
ابن عمر في المجن فيه التقويم من كلامه ، وحديث عائشة مرفوع عند النسائي لفظه : تقطع

ربع دينار ، أو ثلاثة دراهم . ويكون عند غيرها أكثر . وقد ضعف غيرهم هذا التأويل
وشنعه عليهم ، بما معناه : إن عائشة لم تسكن لتخبر بما يدل على مقدار ما يقطع فيه ،
إلا عن تحقيق ، لعظم أمر القطع

و . المجن ، بكسر الميم وفتح الجيم : الثرس ، مفعول من معنى الاجتنان وهو
الاستقار والاختفاء ، وما يقارب ذلك ومنه «الجن» ، وكسرت ميمه لأنه آله في
الاجتنان ، كأن صاحبه يستتر به عما يحاذره . قال الشاعر :

فكان بجنى دون ما كنت أتق ثلاث شخوص : كاعبان ومُعِصر^(١)

والقيمة والنمن مختلفان في الحقيقة . وتعتبر القيمة ، وما ورد في بعض الروايات
من ذكر الثمن فاعله لتساويهما عند الناس في ذلك الوقت ، أو في ظن الراوى . أو
باعتبار الغلبة ، وإلا فلو اختلفت القيمة والنمن الذى اشتراه به مالكم لم تعتبر
إلا القيمة

٣٥٠ - الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها : أنها سمعت رسول

يد السارق فى ثمن المجن ، و ثمن المجن ربع دينار ، فهذا يتم فيه تأويل الخفية ، مع أنه كما
قال الشارح رحمه الله تعالى تأويل ضعيف مشنع عليه ، ولكن الدليل هو الحديث الذى
ذكرناه ولا يجرى فيه التأويل ، على أن هذا التأويل فى غاية من البعد ، بل قيل إنه
محال أن يتفاوت هذا التفاوت الفاحش بحيث يكون عند قوم أربعة أضعاف قيمته عند
قوم آخرين ، إنما التفاوت بزيادة قليلة لا تبلغ المثل غالبا

(١) قوله : وكان بجنى الخ ، أقول : هو لعمر بن أبى ربيعة من قصيدته التى

تسمى قصب السكر ، أولها :

أمن آل نعم أنت غاد فبكر غداة غد أم رائح فبهجر
والكعاب التى بدت نهر دنيها ، يقال جارية كعاب وكعاب كمحدث
وكعاب ، والمعصر المرأة التى بلغت شباهها وأدركت أو دخلت فى الحيض أو راهقت
العشرين أو ولدت أو حبست فى البيت ساعة طمعت كما فى القاموس

الله ﷻ يقول : تُقَطَّعُ الْيَدُ ^(١) فِي رُبْعِ دِينَارٍ ^(٢) فَصَاعِدًا ^(٣) ،

هذا الحديث اعتماد الشافعي رحمه الله في مقدار النصاب ، وقد روى عن عائشة

(١) (الحديث الثاني) قال : تقطع اليد الخ ، أقول : اختلف في حقيقة اليد فتيل : أولها من المنكب ، وقيل من المرفق ، وقيل من الكوع ، وقيل من أصول الأصابع . حجة الأول أن العرب تطلق اليد على ذلك ، ومن الثاني آية الوضوء (أيديكم إلى المرافق) ومن الثالث آية التيمم ، ففي القرآن (فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) ويثبت السنة أنه صلى الله عليه وآله وسلم مسح على كفيه فقط . فاختلف في محل القطع : فبعض الخوارج أخذ بالأول ، ونقل عن ابن المسيب واستنكره جماعة . والثاني لا يعلم قائل به في القطع في السرقة . والثالث قول الجمهور ونقل فيه الإجماع . والرابع نقل عن علي رضي الله عنه واستحسنه أبو ثور ، ورد بأنه لا يقال له مقطوع اليد عرفاً بل مقطوع الأصابع ، ورد قول الخوارج بإجماع السلف على خلافه ، وحجة الجمهور الأخذ باقل ما ينطلق عليه اسم اليد ، لأنها قبل السرقة كانت محترمة فلما جاء النص بقطع اليد وكانت تطلق على هذه المعاني وجب أن لا يترك المتيقن وهو تحريمها إلا بمتيقن وهو القطع من الكف . وأما أثر على فقد اختلف عنه ، فروى عنه مثل ما قاله الجمهور وهو إلاكثر عنه ، وروى ما قدمناه . ثم إن الجمهور على أن أول ما يقطع منه اليد اليمنى ، وبه قرأ ابن مسعود ، فاقطعوا أيمنهما ، فإن سرق ثانياً قطعت الرجل اليسرى ، ثم إن سرق فاليد اليسرى ، ثم إن سرق فالرجل اليمنى ، هذا عند الجمهور وأدلة ذلك في المطولات

(٢) قال : في ربع دينار ، أقول : في رواية مسلم : لا تقطع اليد إلا في ربع دينار ، بالحصر

(٣) قال : فصاعداً ، أقول : قال في المحكم : يختص هذا بالفاء ، ويجوز ثم ، ولا يقال بالواو . قال ابن جني : وهو منصوب على الحال المؤكدة أي ولو زاد . ومن المعلوم أنه إذا زاد لم يكن إلا صاعداً . انتهى

عن النبي ﷺ فعلا^(١) وقولا . وهذه الرواية قول ، وهو أقوى في الاستدلال من الفعل ، لأنه لا يلزم من القطع في مقدار معين - اتفق أن السارق الذي قطع سرقة - أن لا يقطع من سرق ما دونه^(٢) . وأما القول الذي يدل على اعتبار مقدار معين في القطع فإنه يدل على اعتبار ما زاد عليه في إباحة القطع^(٣) . فإنه لو اعتبر في ذلك لم يجوز القطع فيما دونه . وأيضاً فرواية الفعل يدخل فيها ما ذكرناه من التأويل المستضعف في أن التقويم أمر غلبي إلى آخره .

واعلم أن هذا الحديث قوى في الدلالة على أصحاب أبي حنيفة ، فإنه يقتضى صريحه القطع في هذا المقدار الذي لا يقولون بجواز القطع به . وأما دلالة على الظاهرية فليس من حيث النطق ، بل من حيث المفهوم . وهو داخل في مفهوم العدد^(٤) ومرتبته أقوى من مرتبة مفهوم اللقب

* * *

(١) قوله ، فعلا ، أقول : كما رواه ابن عمر في الحديث الأول ، ولفظ حديثها الفعل . وكان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقطع في ربع دينار فصاعداً ، رواه مالك . وأما قول الشارح رحمه الله تعالى ، وقولا ، فيريد هذا الحديث

(٢) قوله ، لأنه لا يلزم الخ ، أقول : أى في رواية الفعل ، وذلك لأن الفعل لا مفهوم له

(٣) قوله ، ما زاد عليه ، أقول : أى على المقدار المدين كربع الدينار هنا ، فإنه - أى القول - دال على أنه لا تعتبر الزيادة عليه في إباحة القطع ، بمعنى أنه لا يقطع إلا فيما زاد عليه لا فيما دونه ، لأنه لو اعتبر الزيادة على ربع الدينار كما قاله الحنفية أنه لا قطع إلا في عشرة دراهم لكان القطع فيما دونها غير جائز ، وقد ثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم قطع في ربع دينار وهو دونها ولا يفعل ما لا يجوز قطعاً

(٤) قوله ، وهو داخل في مفهوم العدد ، أقول : لأن ربع الدينار يفيد أنه لا قطع في ثمن دينار مثلاً ، والظاهرية قائلون بأنه يقطع فيه ، ومفهوم العدد أقوى من مفهوم اللقب لكثرة القائل به دون اللقب ، وأحسن من هذا في إبطال ما ذهبوا

٣٥١ - الحديث الثالث : عن عائشة رضى الله عنها ، أن قریشاً^(١)

أهمهم^(٢) شأن المخزومية التي سرقت^(٣) ، فقالوا : من يكلم فيها رسول الله ﷺ ؟ فقالوا : ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ ؟ فكلّمه أسامة ، فقال : أتشفع في حد من حدود الله ؟ ثم قام فاختطب فقال : إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف

إليه حديث مسلم الذي قدسناه ، لأنه مفهوم حصر ، وفي حديثها عند أحمد ، اقطعوا في ربع دينار ، ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك ، . وهو نص في عدم القطع فيما دون ربع دينار

(١) (الحديث الثالث) قال ، إن قریشاً ، أقول : هي القبيلة المعروفة ، والمراد هنا من أدرك القصة منهم ، والاكثر أن قریشاً اسم فهر بن مالك فالقبيلة منسوبة إليه (٢) قال ، وأهمهم ، أقول : أى جلب اليهم مما أو صيرهم ذوى هم وأفلقهم ، شأن المخزومية ، أى ما نسب اليها من السرقة ، والهم بسبب علمهم بأنه صلى الله عليه وآله وسلم قاطع يدها . والمخزومية بالخاء المعجمة والزاي هي فاطمة بنت الأسود ابن عبد الأسود بن عبد الله بن عمرو بن مخزوم ، ومخزوم من قریش

(٣) قال ، التي سرقت ، أقول : زاد يونس في روايته ، وفي عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في غزوة الفتح ، ووقع بيان المسروق في رواية أخرجه ابن ماجه وصححه الحاكم وأنها سرقت قطيفة من بيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وفي رواية أنها سرقت حلياً ، وجمع بينها بأن الحلى كان في القطيفة

(٤) قال ، من يكلم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : أى يشفع فيها بترك القطع إما عفواً وإما بفداء

(٥) قال ، حب ، أقول : بكسر الحاء المهملة أى محبوب ، مثل قسم بمعنى مقسوم

تَرْكُوهُ، وَإِذَا سَرَقَ فِيهِمُ الضَّعِيفُ أَقَامُوا عَلَيْهِ الْحَدَّ، وَأَنِيمُ اللَّهِ: لَوْ أَنَّ
فَاطِمَةَ بِنْتَ مُحَمَّدٍ سَرَقَتْ لَقَطَعْتُ يَدَهَا،

وفي لفظ ^(١) «كَانَتْ امْرَأَةٌ تَسْتَعِيرُ الْمَتَاعَ وَتَجَحُّدُهُ، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ
بِقَطْعِ يَدِهَا».

قد أطلق في هذا الحديث على هذه المرأة لفظ «السرقه»، ولا إشكال فيه وإنما
الإشكال في الرواية الثانية، وهو إطلاق جحد العارية على المرأة، وليس في لفظ هذا
الحديث ما يدل على أن المعبر عنه امرأة واحدة، ولكن في عبارة المصنف ما يشعر
بذلك، فانه جعل الذى ذكره ثانياً رواية، وهو يقتضى من حيث الإشعار العادى
أنهما حديث واحد، اختلف فيه: هل كانت هذه المرأة المذكورة سارقة، أو
جاحدة؟ وعن أحمد أنه أوجب القطع في صورة جحود العارية ^(٢)، عملاً بتلك

(١) قال «وفي لفظ، أقول: الأول لفظ الليث، والثاني لفظ معمر، وكلاهما
روياه عن الزهرى

(٢) قوله «وعن أحمد الخ، أقول: هذا أشهر الروایتين عن أحمد، وقال به
إسحق وانصر له ابن حزم، وذهب الجمهور إلى أنه لا يقطع في جحد العارية، وهى
رواية عن أحمد أيضاً. وأجابوا عن الحديث بأن رواية من روى «سرقته»، أرجح،
ويجمع بين الروایتين بضرب من التأويل، فأما الترجيح فنقل النووى أن رواية معمر
شاذة مخالفة لجمهور الرواة، والشاذة لا يعمل بها، وقال القرطبى: رواية أنها سرقته
أكثر وأشهر من رواية الجحد، فقد انفرد بها معمر من بين الأئمة الحفاظ، وتابعه
على ذلك من لا يعتمد بحفظه كابن أخى الزهرى. قلت: قال الحفاظ ابن حجر قال
شيخنا فى شرح الترمذى: اختلف على الزهرى فقال الليث ويونس وإسماعيل بن أمية
وإسحق بن راشد «سرقته»، وقال معمر وشعيب «إنها استعارت وجحدت»، ثم قال
الحافظ: وجزم جماعة بأن معمرأ انفرد عن الزهرى بقوله «استعارت وجحدت»،
وليس كذلك، فقد تابعه شعيب كما ذكره شيخنا كما عند النسائى ويونس كما أخرجه

الرواية، فإذا أخذ بطريق صناعي - أعني في صناعة الحديث - ضعفت الدلالة على مسألة الجحود قليلا، فانه يكون اختلافاً في واقعة واحدة، فلا يثبت الحكم المرتب على الجحود حتى يتبين ترجيح رواية من روى في هذا الحديث أنها كانت جاحدة، على رواية من روى أنها كانت سارقة (١)،

وأظهر بعض الشافعية السكير والتعجب من أول حديث عائشة في القطع في ربع دينار - الذي روى فعلا - بأن اعتمد على رواية من رواه قولاً (٢)، فان كان مخرج

أبو داود من رواية أبي صالح كاتب الليث عنه، وكذا رواه ابن أخي الزهري عن الزهري أخرجه ابن السني في مصنفه، قال الحافظ: والذي اتضح لي أن الحديثين محفوظان عن الزهري، وأنه كان يحدث بهذا تارة وبهذا تارة، فحدث يونس عنه بالحديثين، واقتصر كل طائفة من أصحاب الزهري - غير يونس - على أحد الحديثين وأطال في نقل كلام الرواة والعلماء إلى أن قال: وعلى هذا فيتعادل الطريقان ويتعين الجمع فهو أولى من أطراح أحد الطريقين. إذا عرفت هذا فلم ترجع لإحدى الروايتين على الأخرى. وقال ابن القيم في الهدى: إنه لا تنافي بين جحد العارية والسرقه فان الجحد داخل في اسم السرقه، فيجمع بين الروايتين بأن الذين قالوا «سرق» أطلقوا على الجحد سرقه. واستبعده الحافظ ابن حجر. وحكى ابن المنذر عن بعض العلماء أن القصة لامرأة واحدة استعمارت وجحدت وسرقت فقطعت للسرقه لا للعارية، وبذلك نقول. قال الخطابي: وإنما ذكرت العارية والجحد في هذه القصة تعريفاً لها بخاص صفتها إذ كانت تكسر ذلك كما عرفت بأنها مخزومية، كأنها لما كثر منها ذلك ترفت إلى السرقه ونجرات عليها

(١) قوله: «على رواية من روى الخ»، أقول: وكذا العكس، وقد سمعت مما قدمناه تعادل الروايتين وتساويهما فالأولى هو العمل بهما كما هو قول أحمد ومن معه

(٢) قوله: «بأن اعتمد الخ»، أقول: قوله «بأن اعتمد»، يتعلق باظهار السكير والتعجب أى بسبب اعتماده على القول تعجب من تأويل الفعل، فانه لا يجرى التأويل في القول قطعاً، فلا يجرى في الفعل لئلا يتنافض الحديثان

الحديث مختلفاً ، فالأمر كما قال ^(١) . فإن أحد الحديثين حيث يدل على القطع فعلاً في هذا المقدار . والثاني يدل عليه قولاً . ولا يتأتى فيه تأويل احتمال الغلط في التقويم ^(٢) . وإن كان مخرج الحديث واحداً ، ففيه من الكلام ما أشرنا إليه الآن ^(٣) ، إلا أنه ههنا قوى ، لأنه لا يجوز الراوى - إذا كان سماعه لرواية الفعل - أن يغيره ^(٤) إلى رواية القول . فيظهر من هذا أنهما حديثان مختلفا اللفظ ، وإن كان مخرجهما واحداً . وفي الحديث دليل على امتناع الشفاعة في الحد ، بعد بلوغه السلطان ^(٥) . وفيه تعظيم أمر المحابة للاشراف في حقوق الله تعالى

(١) قوله ، فالأمر كما قال ، أقول : من النكير والتعجب

(٢) قوله ، ولا يتأتى فيه تأويل الخ ، أقول : قد أوضحنا ذلك آنفاً

(٣) قوله ، ما أشرنا إليه ، أى من أنه لا بد من تبين الراجح منهما إن كان المخرج واحداً

(٤) قوله ، أن يغيره ، أقول : لأنه يكون كذباً لا يحل حمل أحد من الرواة عليه ، فلذا رجع الشارح أنهما حديثان

(٥) قوله ، بعد بلوغه إلى السلطان ، أقول : لا قبل بلوغه ، فانها جائزة عند الشافعية ولرب المال مثلاً أن لا يرفع السارق إلى السلطان ، وقد ثبت به الحديث في رواية صفوان . فائدة : قال في ، النجم الوهاج ، : أتى معاوية بن أبى سفيان بلصوص فقطعهم حتى بقى واحد منهم فقال :

يبنى أمير المؤمنين أعيذها بعوذك أن تلقى فكالا يشينها

يدى كانت الحسناء لو تم سترها ولن تعدم الحسناء عوناً يعينها

فلا خير في الدنيا وكانت حبيبة إذا ما شمالي فارقتها يمينها

فقال معاوية : كيف أصنع بك وقد قطعت أصحابك ؟ فقالت أم السارق : يا أمير المؤمنين اجعلها في ذنوبك التى تستغفر الله منها . فترك سبيله ، فكان أول حد ترك في الاسلام

ولفظه ، إنما ، مهنا دالة على الحصر ^(١) . والظاهر أنه ليس للحصر المطلق مع احتمال ذلك ، فإن بنى إسرائيل كانت فيهم أمور كثيرة تقتضى الإهلاك ، فيحمل ذلك على حصر مخصوص ، وهو الإهلاك بسبب المحاباة في حدود الله ^(٢) . فلا ينحصر ذلك في هذا الحد المخصوص

وقد يستدل بقوله عليه السلام « وإيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها ، على أن ما خرج هذا المخرج - من الكلام الذى يقتضى تعليق القول بتقدير أمر آخر - لا يتمتع . وقد شدد جماعة في مثل هذا ، ومراتبه في القبح مختلفة

باب حد الخمر

٣٥٢ - الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن النبي ﷺ أتى برجل قد شرب الخمر ^(٣) ، فجَلَدَهُ بِمِجْرَدَةٍ نَحْوِ أَرْبَعِينَ ، قال : وَفَعَلَهُ أَبُو بَكْرٍ ، فَلَمَّا كَانَ عُثْمَرُ اسْتَشَارَ النَّاسَ ، فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ : أَخَفُّ الْحُدُودِ ثَمَانُونَ ، فَأَمَرَ بِهِ عُثْمَرُ ،

(١) قوله « ولفظ إنما الخ ، أقول : في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، إنما هلك للذين من قبلكم ،

(٢) قوله وهو الإهلاك بسبب الخ ، أقول : قال الحافظ ابن حجر بعد نقله : قلت يؤيد هذا الاحتمال ما أخرجه أبو الشيخ في كتاب السرقه من طريق زاذان عن عائشة مرفوعاً أنهم عطلوا الحدود على الأغنياء وأقاموها على الضعفاء

(٣) (باب حد الخمر) قال « أتى برجل الخ ، أقول : هذا اللفظ لمسلم لكن بلفظ « بمِجْرَدَتَيْنِ نَحْوِ أَرْبَعِينَ ، قال عبد الحق في جمعه بين الصحيحين : لم يخرج البخارى مشورة عمر ولا فتوى عبد الرحمن بن عوف

لا خلاف في الحد على شرب الخمر ^(١) ، واختلفوا في مقداره : فذهب الشافعي أنه أربعون ، واتفق أصحابه أنه لا يزيد على الثمانين ^(٢) . وفي الزيادة على الأربعين إلى الثمانين خلاف ، والأظهر الجواز . ولو رأى الإمام أن يحده بالنعال وأطراف الثياب ، كما فعله النبي ﷺ جاز ^(٣) . ومنهم من منع ذلك ، تعليلاً بعسر الضبط ، وظاهر قوله : جلده بجريدة نحو أربعين ، أن هذا العدد هو القدر الذي ضرب به . وقد وقع في رواية الزهري عن عبد الرحمن بن أزهر أن النبي ﷺ قال : « اضربوه . فضربوه بالأيدي والنعال ، وأطراف الثياب » . وفي الحديث : قال : « فلما كان أبو بكر سأل من حضر ذلك الضرب ، فقومه أربعين . فضرب أبو بكر في الخمر أربعين » .

(١) قوله : لا خلاف الخ ، أقول : قاله تبعاً للنووي ، وقد تعقب بأن الطبري وابن المنذر حكوا عن جماعة من أهل العلم أن الخمر لا حد فيها ، وإنما فيها التعزير .
(٢) قوله : واتفق أصحابه الخ ، أقول : إلا أنهم قالوا : ولو رأى الإمام بلوغه ثمانين جاز على الأصح . هذا لفظ المنهاج ، ، لكنه قال : « والزيادة على الأربعين تعزيرات انتهى . فليس الحد إلا أربعين عندهم » .

(٣) قوله : جاز ، أقول : اختلف في حد الخمر هل يشترط فيه الجلد أولاً ؟ على ثلاثة أقوال وهي أوجه عند الشافعية أحها جواز الجلد بالسوط ، ويجوز الإقتصار على الضرب بالأيدي والنعال والثياب . ثانياً يتعين الجلد . ثالثاً يتعين الضرب . وحجة الأول أنه فعل في عهده صلى الله عليه وآله وسلم ولم يثبت نسخه ، والجلد في عهد الصحابة فدل على جوازه ، وحجة الثالث قول الشافعي : لو أقام عليه الحد بالسوط فمات وجبت الدية ، فسوى بينه وبين ما إذا زاد ، فدل على أن الأصل الضرب بغير السوط . وصرح أبو الطيب ومن تبعه بأنه لا يجوز بالسوط ، وصرح القاضي حسين أنه يتعين بالسوط ، واحتج باجماع الصحابة . وتعقب الإجماع بقول النووي : أجمعوا على الاكتفاء بضرب الجريد والنعال وأطراف الثياب ، ثم قال : والأصح جوازه بالسوط ، وشذ من قال هو شرط ، وهو غلط منابذ للأحاديث الصحيحة ، وعرفت تبين قول الشارح . ومنهم من منع ذلك وأن المانع القاضي حسين من الشافعية

ففسره بعض الناس ، وقال : أى قدّر الضرب ^(١) الذى مضى بالأيدي والنعال وأطراف الثياب ، فكان مقدار أربعين ضربة لا أنها أربعين ^(٢) عدداً بالثياب والنعال والأيدي ، وإنما قاس مقدار ما مضى به ^(٣) ذلك الشارب ، فكان مقدار أربعين عصا ، فلذلك قال : فقومه ، أى جعل قيمته أربعين . وهذا عندى خلاف الظاهر . ويبعده قوله : إن النبي ﷺ جلد فى الخمر أربعين ^(٤) ، فانه لا ينطلق إلا على عدد كثير . من الضرب بالأيدي والنعال ، وتسلط التأويل على لفظة : قومه ، أنها بمعنى : قدّر ما وقع ، فكان أربعين أقرب من تسلط هذا على صدق قولنا : جلد أربعين ، حقيقة

وقوله : فقال عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون ، ويروى بالنصب : أخف الحدود ثمانين ، أى اجعله ، أو ما يقارب ذلك ^(٥)

(١) قوله : أى قدّر الضرب ، أقول : مبنى للمجهول أى قدره الناس
(٢) قوله : لا أنها أربعين ، أقول : على الحكاية ، وإلا فالأولى أربعون
(٣) قوله : ما مضى به ، أقول : بالبناء للمجهول ، إذ الشارب مضروب لا ضارب ، وحاصله أن البعض قال : لم يضرب صلى الله عليه وآله وسلم بهذه الآلات أربعين ضربة عدداً ، وإنما قدر أن يكون قدر ما وقع بتلك الآلات أربعين ضربة بعضاً ، فعمل بالتقدير أبو بكر ، مستدلاً بهذا البعض بقوله : فقومه أربعين ، ضربة عدداً لأن حديث التصريح بأربعين ضربة لا يتم فيه قومه أربعين ، فيحمل قوله : قومه ، على أنه بمعنى قدر ما وقع أربعين . قلت : ولا يخفى أنه قد رجع القول إل تقدير قدر ، وهذه اللفظة لا يجرى فيها إلا فى رواية ، فضربوه بالأيدي والنعال وأطراف الثياب ، إذ هى المحتاجة إلى تقدير قدر . وأما رواية : جلد فى الخمر أربعين ، فهى نص فى العدد لا تحتاج إلى تقدير فتدبر

(٤) قوله : ويبعده قوله الخ ، أقول : ويبعده أيضاً حديث أنس : فأمر عشرين رجلاً فجلدوه كل رجل جلدين بالجريد والنعال ،

(٥) قوله : أى اجعله الخ ، أقول : لما وردت الرواية بلفظ : ثمانين ، احتاج

وفيه دليل على المشاورة في الأحكام ، والقول فيها بالاجتهاد . وقيل إن الذي أشار بالثمانين هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه ^(١) . وقد يستدل به من يرى الحكم بالقياس ^(٢) .

إلى تقدير ناصب يكون خبراً لاخف ، وكان الاظهر ثمانون فتدبره الشارح اجعله ونحوه ، وتعقبه الفاكهي فقال : هذا بعيد أو باطل ، وكأنه صدر عن غير تأمل لقواعد العربية ولا لمراد المتكلم ، إذ لا يجوز أجود الناس الزيد بن علي تأويل اجعلهم ، ولأن مراد عبد الرحمن الإخبار بأخف الحدود لا الأمر بذلك ، فالذي يظهر أن راوى النص وهم ، وتوهمه أولى من ارتكاب ما لا يجوز لفظاً ولا معنى . ورد عليه تليذه ابن مرزوق بأن عبد الرحمن مستشار ، والمستشار مسئول ، والمستشير سائل ، ولا يبعد أن يكون المستشار آمراً . قال : والمثال الذي مثل به غير مطابق . قال عليه الحافظ ابن حجر قلت : بل مطابق لما ادعاه من أن عبد الرحمن أراد الإخبار فقط . والحق أنه أخبر برأيه مستنداً إلى القياس ، وأقرب التقادير أخف الحدود أحده ثمانين ، قال : وقد وردت رواية بألفاظ ، إنه قال عمر : ما ترون في جلد الخمر ؟ فقال عبد الرحمن : أرى أن تجعلها كأخف الحدود ، الحديث ، فيكون المحذوف من هذه الرواية المختصرة ، أرى أن تجعلها ، وأداة التشبيه

(١) قوله : وقيل إن الذي أشار الخ وأقول : أخرجه مالك في الموطأ أن عمر استشار الناس في الخمر ، فقال له علي بن أبي طالب : نرى أن تجلده ثمانين ، فانه إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى . فجلد عمر في الخمر ثمانين ، إلا أنه قال ابن حجر : إنه معضل . قال : وقد وصله النسائي والطحاوي . وذكر له طوقاً أخرى عن علي رضي الله عنه . قلت : وقد أنكر ابن حزم هذا الأثر ونقلنا كلامه في شرحنا سبل السلام

(٢) قوله : وقد يستدل به من يرى الخ ، أقول : أي يستدل بما روى عن عبد الرحمن وعن علي رضي الله عنه فانه أقيس حد الخمر على حد القذف . وأنه كان بمحض الصحابة ولم ينكر . على أنه استدلال على القياس بالحدود ، وقد منعه الحنفية واحتجوا

أو الاستحسان (١)

وقوله : فلما كان عمر ، يجوز أن يكون على حذف مضاف . أى فلما كان زمن ولاية عمر ، وما يقارب ذلك ، ومذهب مالك : أن حد الخمر ثمانون ، على ما وقع في زمن عمر (٢)

بأن الحدود والكفارات أيضاً شرعت بحسب المصالح ، وقد تشترك أشياء مختلفة وتختلف أشياء متساوية فلا سبيل إلى علم ذلك إلا بالنص . وأجابوا عما وقع في زمان عمر بأن الزيادة وقعت تعزيراً

(١) قوله : أو الاستحسان ، أقول : وهو عند الحنفية العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه ، اسكنه ليس بجامع . هكذا عرفه الحنفية في كتبهم . وقال ابن الحاجب : إنه لا دليل ينقدح في نفس المجتهد بعد عبارته عنه . ثم أطال في تعارضه في الأقوال . وقال سعد الدين : الاستحسان عبارة عن دليل مقابلة للقياس الجلي الذي سبقت إليه الأفهام ، وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً ، ثم ذكر أمثلة لذلك ، ثم قال : والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً . وأنت خير بأنه على هذه التفاسير ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة الأربعة . انتهى . وبعد هذا فليس حد الخمر وإلحاقه بحد القذف من قبيل الاستحسان . فتأمل

(٢) قوله : على ما وقع في زمان عمر ، أقول الذي تحصل من الآراء في عقوبة شارب الخمر ستة أقوال : الأول أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يجعل فيه حداً معلوماً ، بل كان يقتصر في ضرب الشارب على ما يليق به ، بدليل أن عمر شاور الصحابة في قدره ، ولو كان عندهم شيء معين منه صلى الله عليه وآله وسلم لما تجاوزوه كما لم يتجاوزوا حد القذف ولو كثروا القاذفون أو بالغوا في الفحش ، وهذا هو القول الذي أشرنا إليه بأنه لا أحد في الخمر وإنما فيها التعزير ، ولكن هذا يبعده ثبوت رواية أنه صلى الله عليه وآله وسلم ضربه أربعين عند أبي داود والنسائي وغيرهما . الثاني : أن حده أربعون ولا تجوز الزيادة عليه لثبوته عنه صلى الله عليه وآله وسلم وبه عمل

٣٥٣ - الحديث الثاني : عن أبي بُرْزَةَ - هَانِئِ بْنِ نِيَارٍ - الْبَلَوِيُّ رَضِيَ

الله عنه : أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ : لَا يُجْلَدُ فَوْقَ عَشْرَةِ أَسْوَاطٍ إِلَّا فِي حَدٍّ مِنْ حُدُودِ اللَّهِ (١) ،

فيه مسألتان : إحداهما إثبات التعزير (٢) في المعاصي التي لا حد فيها ، لما يقتضيه من جواز العشرة فإدونها

المسألة الثانية : اختلفوا في مقدار التعزير . والمنقول عن مالك أَنَّهُ لَا يَتَقَدَّرُ بِهَذَا الْقَدْرِ . وَيَجِزُ فِي الْعُقُوبَاتِ فَوْقَ هَذَا وَفَوْقَ الْحُدُودِ ، عَلَى قَدْرِ الْجُرِيْمَةِ وَصَاحِبِهَا ، وَأَنَّ ذَلِكَ مُوَكَكَّلٌ إِلَى اجْتِهَادِ الْإِمَامِ . وَظَاهِرُ مَذْهَبِ الشَّافِعِيِّ أَنَّهُ لَا يَبْلُغُ بِالتَّعْزِيرِ إِلَى

أَبُو بَكْرٍ ، رَمَنْ ثَمَّةٌ رَجَعَ إِلَيْهِ عَلَى رَضَى اللَّهِ عَنْهُ وَفَعَلَهُ فِي زَمَنِ عُمَانَ فِي قِصَّةِ ضَرْبِهِ الْوَلِيدِ . الثَّالِثُ : مِثْلُهُ لَكِنْ الْإِمَامُ أَنْ يَبْلُغَ بِهِ ثَمَانِينَ ، وَهَلْ تَكُونُ الزِّيَادَةُ تَعْزِيرًا ؟ وَتَمَسَّكُوا بِمَا أَخْرَجَهُ ابْنُ أَبِي شَيْبَةَ أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ جَلَدَ النَّجَاشِيَّ الشَّاعِرَ ثَمَانِينَ ، ثُمَّ أَصْبَحَ يَجْلِدُهُ عَشْرِينَ لَجْرًا أَنَّهُ بِالشَّرْبِ فِي رَمَضَانَ ، وَأَنَّ عَمْرَ حَدَّ الشَّارِبِ فِي رَمَضَانَ وَنَفَاهُ إِلَى الشَّامِ . السَّادِسُ : إِنْ جَلَدَ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ عَلَى الشَّرْبِ فَعَادَ فِي الرَّابِعَةِ قَتْلًا ، وَقِيلَ إِنْ عَادَ فِي الْخَامِسَةِ لِأَحَادِيثَ وَرَدَتْ بِذَلِكَ ، إِلَّا أَنَّهُ قَدْ رُوِيَ ثُبُوتُ الْإِجْمَاعِ بِأَنَّهُ لَا يَقْتُلُ ، وَأَنَّهُ قَدْ نَسَخَ ، وَقَالَ ابْنُ حَزْمٍ : بَلْ يَقْتُلُ فَإِنَّهُ لَا يَعْلَمُ لَهُ نَاسِخٌ ، فَهَذِهِ الْأَقْوَالُ كَمَا تَرَى

(١) (الحديث الثاني) قال : لا يجلد الخ ، أقول : مبني للمجهول وآخره مجزوم على النهي ، أو مرفوع على النفي ، ويؤيد الأول أن في رواية البخاري : لا تجلدوا .

(٢) قوله : إثبات التعزير ، أقول : التعزير في اللغة التأديب ، وفي الشرع تأديب على ذنب لا حد فيه ، وأصله من العزر وهو المنع ، ومنه قوله تعالى (وتعرّوه) أي تدفعوا العدو عنه وتمنعوه

الحديد . وعلى هذا في المعبر وجهان : أحدهما أدنى الحدود في حق المعزر ^(١) ، فلا يزداد في تعزير الحر على تسع وثلاثين ضربة ، ليكون دون حد الشرب ، ولا في تعزير العبد على تسعة عشر سوطاً . والثاني أنه يعتبر أدنى الحدود على الإطلاق ، فلا يزداد في تعزير الحر أيضاً على تسعة عشر سوطاً أيضاً . وفيه وجه ثالث : أن الاعتبار بحد الأحرار ^(٢) فيجوز أن يزداد تعزير العبد على عشرين

وذهب غير واحد إلى ظاهر الحديث ^(٣) . وهو أنه لا يزداد في التعزير على عشرة . وإليه ذهب من الشافعية صاحب التقريب . وذكر بعض المصنفين منهم أن الأظهر أنه يجوز الزيادة على العشر

واختلاف المخالفون لظاهر هذا الحديث في العذر عنه ، فقال بعض مصنفى الشافعية : إنه منسوخ بعمل الصحابة بخلافه . وهذا ضعيف جداً لأنه يتعذر عليه إثبات إجماع الصحابة على العمل بخلافه . وفعل بعضهم أو فتواه بخلافه لا يدل على النسخ . والمنقول في ذلك ^(٤) فمل عمر رضي الله عنه ، أنه ضرب صبيغاً أكثر من الحد ، أو من مائة ، وصيغ هذا بفتح الصاد ^(٥) وكسر ثاني الحروف وآخره غين معجمة . وقال بعض

(١) قوله : « أدنى الحدود في حق المعزر » أقول : استدلوا للوجه هذا بما أخرجه البيهقي من حديث النعمان بن بشير أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : « من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين » قال : ولكن الصحيح إرساله ، ثم إنه يصلح دليلاً لقولهم بأن يحمل الحد على الإطلاق أو على حد المعزر

(٢) قوله : « بحد الأحرار » أقول : فلا يبلغ أربعين فيهما أى في الحر والعبد

(٣) قوله : « وذهب غير واحد إلخ » أقول : ذهب إليه الليث وأحمد في المشهور

عنه وبعض الشافعية

(٤) قوله : « والمنقول في ذلك » أقول : أى في خلاف الحديث

(٥) قوله : « بفتح الصاد » أقول : كان عليه أن يقيدها بالمهمل ، وهو بزنة

أمين ، وقصة صيغ أخرجه جماعة من الأئمة ، فأخرج البزار والدارقطني في الأفراد

المالكية : وتناول أصحابنا الحديث على أنه مقصور على زمن النبي ﷺ ، لأنه كان يكفي الجاني منهم هذا القدر . وهذا في غاية الضعف أيضاً ، لأنه ترك للعموم بغير دليل شرعي على الخصوص ، وما ذكره مناسبة ضعيفة لا تستقل بإثبات التخصيص . قال هذا المالكي : وتناولوه أيضاً على أن المراد بقوله « في حد من حدود الله »

وابن مردويه وابن عساكر عن سعيد بن المسيب قال : جاء صبيغ التيمي إلى عمر بن الخطاب فقال : أخبرني عن (الذاريات ذروا) قال : هي الرياح ، ولولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما قلته . قال : فأخبرني عن (الحملات وقرأ) قال : هي السحاب ، ولولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما قلته . قال أخبرني عن (الجاريات يسراً) قال : هي السفن ، ولولا أني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول ما قلته . ثم أمر به فضرب مائة ثم جعل في بيت ، فلما برأ دعاه فضربه مائة أخرى وحمله على قتب وكتب إلى أبي موسى الأشعري : امنع الناس عن مجالسته ، فلم يزالوا كذلك حتى أتى أبا موسى خلف له الإيمان المغلظة ما يجد في نفسه مما كان يجد شيئاً ، فكتب في ذلك إلى عمر ، فكتب عمر ما إخوانه إلا قد صدق ، خل بينه وبين مجالسة الناس . واعلم أن لمن خالف هذا الحديث أجوبة أخرى : أحدها معارضة الحديث بما هو أقوى منه ، وهو الإجماع على أن التعزير يخالف الحد ، وحديث الباب يقتضي تحديده بالعشرة فادونها فيصير مثل الحد ، وبأنه قد وقع الإجماع على أن التعزير موكول إلى رأى الإمام فيما يرجع إلى التشديد والتخفيف لا من حيث العدة ، لأن الحد شرع للردع ، فمن الناس من يردعه الكلام ، ومنهم من لا يردعه إلا الضرب الشديد ، فذلك يعزّر كل حد بحسبه . وتعقب بأن الحد لا يزداد فيه ولا ينقص ، فاختلفاً . وبأن التخفيف والتشديد مسلم لكن مع مراعاة العدد المذكور ، وبأن الردع لا يراعى في الأفراد بدليل أن من الناس من لا يردعه الحد ، ومع ذلك لا يجمع عندهم بين الحد والتعزير . واعتذر الداودي فقال : لم يبلغ مالكا الحديث ، ولو بلغه ما عدل عنه ، فيجب على من بلغه أن يأخذ به

أى حق من حقوقه ، وإن لم يكن من المعاصى المقدرة حدودها (١) . لأن المحرمات كلها من حدود الله

وبلغنى عن بعض أهل العصر (٢) أنه قرر هذا المعنى (٣) بأن تخصيص الحد بهذه المقدرات أمر اصطلاحى فقهى ، وأن عرف الشرع فى أول الإسلام لم يكن كذلك ، أو يحتمل أن لا يكون كذلك - هذا أو كما قال - فلا يخرج عنه إلا التأديبات التى ليست عن محرم شرعى

(١) قوله : وإن لم يكن من المعاصى المقدرة حدودها ، أقول : عرفوا الحد بأنه ما ورد فيه من الشارع عدد من الضرب أو الجلد مخصوص أو عقوبة مخصوصة ، والمتفق عليه من ذلك أصل الزنا والسرقه وشرب المسكر والحراة والقذف والزنا والقتل والقصاص فى النفس والأطراف والقتل فى الارتداد . واختلف فى تسمية الآخرين حداً ، واختلف فى أشياء كثيرة يستحق مرتكبها العقوبة : هل تسمى عقوبته حداً أو لا ؟ وهى جحد العارية واللواط وإتيان البهمة وتحميل المرأة الفحل من البهائم عليها والسحاق وأكل الدم والميتة ولحم الخنزير فى حال الاختيار والسحر (٢) قوله : وبلغنى عن بعض أهل العصر ، أقول : هو ابن تيمية ، ونصره تليذه ابن القيم فى زاد المعاد ، وقال : الصواب فى الجواب أن المراد بالحدود هنا الحدود التى هى أوامر الله ونواهيه ، وهى المراد بقوله (ومن يتعد حدود الله فأولئك هم الظالمون) وفى أخرى (فقد ظلم نفسه) وقال (وتلك حدود الله فلا تقربوها) وقال (ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً) الآية ، قال : فلا يزداد على العشر فى التأديبات التى لا تتعلق بمعصية كتأديب ولده الصغير

(٢) قوله : قرر هذا المعنى الخ ، أقول : التعريف الذى أسلفناه يشعر بأن الحد يختص بالمقدرات ، ولكن لعله الحد العرفى ، قاله ابن تيمية . وفى القاموس الحد تأديب المذنب بما يمنعه وغيره من الذنب انتهى . وفى المصباح المنير : حددته عن أمره إذا منعته ، فهو محدود ، ومنه الحدود المقدرة فى الشرع لأنها تمنع من الإقدام انتهى . وفى هذا ما يؤيد كلام ابن تيمية ، والشارح المحقق لم يرتض ذلك وأورد عليه ثلاثة اعتراضات

وهذا - أولاً ^(١) - خروج في لفظة الحد ، عن العرف فيها . وما ذكره هذا
العصرى يوجب النقل ، والأصل عدمه
وثانياً ^(٢) : أنا إذا حملناه على ذلك ، وأجزنا في كل حق من حقوق الله أن يزداد ،
لم يبق لنا شئ يختص بالمنع فيه بالزيادة على عشرة أسواط . إذ ما عدا المحرمات كلها التي
لا تجوز فيها الزيادة ليس إلا ما ليس بمحرم ، وأصل التعزير فيه ممنوع ، فلا يبق
لخصوص منع الزيادة معنى . وهذا ما أورده على ما قاله المالكي ^(٣) في إطلاقه لحقوق
الله ، وقد يعتذر عنه بما أشرنا إليه ، من أنه لا يخرج عنه إلا التآديبات ^(٤) على ما ليس
بمحرم . ومع هذا فيحتاج إلى إخراجها عن كونها من حقوق الله

(١) قوله : وهذا أولاً ، أقول : هذا أولها وهو أنه قد لزم من كلام ابن تيمية
أن لفظ الحد قد أخرجه الفقهاء بعرفهم عن معناه اللغوي ونقلوه إلى معنى عرفي ،
والأصل عدم النقل ، فالدليل على مدعيه
(٢) قوله : وثانياً الخ ، أى على أن المراد بالحدود حقوق الله تعالى مطلقاً ،
وإلا فالحدود المقدرة هي من حقوق الله تعالى لزم أن لا يبق لحديث الباب وهو المنع
عن الزيادة على عشرة أسواط وقد أجزتم ذلك في كل محرم فلم يبق إلا ما ليس بمحرم
وما ليس بمحرم لا يؤثر فيه لأن التعزير محرم شرعاً في إتيان غير محرم
(٣) قوله : أورده على ما قاله المالكي ، أقول : كما أورده على ذلك العصرى
(٤) قوله : إنه لا يخرج عنه إلا التآديبات ، أقول : هو جواب ابن القيم الذي
نقلناه آنفاً ، ويرد عليه ما قاله الشارح المحقق من إخراجها عن حقوق الله تعالى .
ونقل الحافظ ابن حجر كلام ابن القيم الذي أسلفناه ثم قال : قلت ويحتمل أن يفرق
بين مراتب المعاصي ، فما ورد فيه تقدير لا يزداد عليه ^(١) وهو في الأصل وما لم يرد فيه
تقدير فإن كان كبيرة جازت الزيادة فيه ، وأطلق عليه اسم الحد كما في الآيات المشار
إليها ، والتحق بالمستثنى يريد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إلا في حد من حدود الله ،

(١) قلت : الذي قاله ابن تيمية إن لولى الأمر التعزير بما يراه رادعاً ولو أدى ذلك
إلى القتل

ونالاً : على أصل الكلام ^(١) وما قاله العصري - فيما نقل عنه - ما تقدم في الحديث قبله من حديث عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون ، فانه يقطع دابر هذا تلوم ويدل على أن مصطلحهم في الحدود إطلاقها على المقدرات التي يطلق عليها الفقهاء اسم الحد ، فان ما عدا ذلك لا ينتهي إلى مقدار أربعين ، فهو ثمانون ^(٢) . وإنما المنتهى إليه هي الحدود المقدرات . وقد ذهب أشهب ^(٣) من المالكية إلى ظاهر

وإن كانت صغيرة فهو المقصود بمنع الزيادة ، فهذا يدفع إيراد الشيخ تقي الدين - يريد الشارح - على العصري أي وعلى المالكي انتهى كلامه . واعلم أن الذي الجأ ابن تيمية ومن تبعه والمالكي إلى ما قالوه هو ما وقع من الصحابة في التعزيرات من الزيادة على العشرة كما مر في قصة عمر مع صبيغ ، وما روى عنه أنه كتب إلى أنى موسى لا يجلد في التعزير أكثر من عشرين ، وعن عثمان ثلاثين ، وعن ابن مسعود أنه بلغ مائة ، والقول بأنه لم يلزمهم حديث الباب بعيد

(١) قوله : ونالاً على أصل الكلام الخ ، أقول : أي يرد على أصل كلام العصري إيراد ثالث وهو قول عبد الرحمن : أخف الحدود ثمانون ، فانه دال على أن لفظ الحدود في لغة الصحابة هي في المقدرات الشرعية التي عليها يطلقها الفقهاء ، وأنه لا نقل فيها ، ولا يراد بها مجرد حقوق الله تعالى وأوامره ونواهيها هنا ، فان ما عدا ذلك أي المقدرات الشرعية وهي التعزيرات لا تنتهي إلى مقدار أربعين ، لما عرفت بما تقدم أن غاية ما ينتهي إليه قدر التعزير عند من جاوز به العشرة تسعة وثلاثون

(٢) قوله : فهو ثمانون ، أقول : يعود ضمير هو ، إلى أخف الحدود ، وفي العبارة قلق ، وإنما المنتهى إليه أي إلى الثمانين هي الحدود المقدرات وهي حد القذف ، فلو كان مراد الصحابة بالحدود حقوق الله تعالى لكان أقل حدودها على رأى تسعة وثلاثين ولعينه عبد الرحمن في جوابه لعمر ، هذا وقول الشارح إنه قال عبد الرحمن ثمانون هي إحدى ألفاظ الحديث ، والذي تقدم ثمانين ، وفيها تلك التقادير . وقد أنكر ابن المطار ثبوت رواية ثمانون ، ورد عليه ابن حجر بأنها ثابتة

(٣) قوله : وقد ذهب أشهب الخ ، أقول : يريد أن أصحاب مالك لم يطبقوا على ما قاله كما لم يطبق عليه الشافعي ، بل تركوا قول إمامهم ورجعوا إلى قول إمام الأئمة ونبي

هذا الحديث . كما ذهب إليه صاحب التقريب من الشافعية ، والحديث متعرض للمنع من الزيادة على العشرة . ويبقى ما دونها ^(١) لا تعرض للمنع فيه ، وليس التخيير فيه ، ولا في شيء مما يفوض إلى الولاية تخيير كشك ، بل لا بد عليهم من الاجتهاد وعن بعض المالكية : أن مؤدب الصبيان لا يزيد على ثلاثة ، فإن زاد اقتصر منه . وهذا تحديد يبعد إقامة الدليل المتين عليه ، ولعله يأخذه من أن الثلاث اعتبرت في مواضع ، وهو أول حد الكثرة . وفي ذلك ضعف والذى ذكره المصنف - من أن أبا بردة هو هاني بن نيار - مختلف فيه ^(٢) . فقد قيل : إنه رجل من الأنصار

كتاب الإيمان والندور ^(٣)

الرحمة وهادي الأمة كما هو الواجب على كل ناظر لنفسه ، طامع في النجاة في رسمه (١) قوله . ويبقى ما دونها ، أقول : أي ما دون العشرة غير معارض بمسانع فيخير فيه من إليه إيقاع التعزير من واحد إلى عشرة . إلا أنه تخيير راجع إلى الاجتهاد في النظر في المصلحة زيادة ونقصانا ، لا أنه تخيير ينشئ معه ما شاء ، وكذلك كل أمر خير فيه الشارع الولاية ليس راجعاً إلى شهواتهم وأهوائهم بل إلى الاجتهاد والنظر

(٢) قوله ، مختلف فيه ، أقول : أي في اسمه ، ففي التقريب هاني بن نيار بكسر النون وبعدها تحتانية خفيفة البلوى حليف الأنصار صحابي واسمه هاني وقيل الحارث بن عمر وقيل مالك ابن هيرة انتهى . فالاختلاف في اسمه لا في أنه حليف للأنصار ، وقول الشارح ، فقد قيل إنه من الأنصار ، أي لا أنه حليف لهم ، وقول المصنف البلوى دل على أنه حليف ، ويوافق كلام المصنف جزم صاحب التقريب بأنه حليف

(٣) (كتاب الإيمان والندور) أقول : الإيمان بفتح الهمزة جمع يمين ، وأصل

٣٥٤ - الحديث الأول : عن عبد الرحمن بن سُمرة رضى الله عنه قال :

قال رسول الله ﷺ : يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سَمُرَةَ ، لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ ، فَإِنَّكَ إِنْ أُعْطِيتَهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وَكَلْتَ إِلَيْهَا ^(١) ، وَإِنْ أُعْطِيَتْكَ عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا ، وَإِذَا حَلَفْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا ، فَكُفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ ، وَاتَّبِعِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ .

فيه مسائل : الأولى ظاهره يقتضى كراهية سؤال الإمارة مطلقاً ، والفقهاء تصرفوا فيه بالقواعد الكلية : فمن كان متعیناً للولاية وجب عليه قبولها ^(٢) ، وإن عرضت عليه ، وطلبها إن لم تعرض ، لأنه فرض كفاية لا يتأدى إلا به فيتعين عليه القيام به ، وكذا إذا لم يتعين ، وكان أفضل من غيره ، ومنعنا ولاية المفضول مع وجود الأفضل وإن كان غيره أفضل منه ، ولم نمنع تولية المفضول مع وجود الفاضل . فهنا يكره له

اليمين في اللغة اليد ، وأطلقت على الحلف لأنهم كانوا إذا تحالفوا أخذ كل يمين صاحبه وغير ذلك . وعرفت شرعاً بأنها تأكيد الشيء بذكر اسم أو صفة لله تعالى ، وهذا أخصر التعاريف وأقربها . والنذر لغة التزام من خير أو شر ، وفي الشرع التزام المكاف شيئاً لم يكن عليه منجزاً أو معلقاً . وهو قسمان : تبرر ، ونذر لجلاج . وتفاصيلها في المطولات

(١) قوله : الإمارة ، بكسر الهمزة : الولاية . وقوله : وكلت ، بضم الواو وكسر الكاف مخففاً ومشدداً ومغيراً ألجئت إليها ، ومن وكل إلى نفسه هلك ، ومنه في الدعاء : ولا تكن إلى نفسى ، وוכל أمره إلى فلان صرفه إليه ، وוכלه بالتشديد : أكفله

(٢) قوله : فمن كان متعیناً للولاية الخ ، أقول : يأتي له أنه يتعين إذا لم يقم بهذا الفرض غيره أو كان يقوم به غيره إلا أنه أفضل منه ، إن قيل بمنع ولاية المفضول مع وجود الأفضل ، وإن قيل بجواز ذلك كره للأفضل أن يدخل في الولاية وأن يسألها

أن يدخل في الولاية . وأن يسألها . وحرّم بعضهم الطلب ^(١) وكثرة الإمام أن يوليه ، وقال : إن ولاية انعقدت ولايته ، وقد استخطى . فيما قال ^(٢) . ومن الفقهاء من أطلق القول بكرامية القضاء ، لأحاديث وردت فيه ^(٣) .
المسألة الثانية : لما كان خطر الولاية عظيما ، بسبب أمور في الوالى ^(٤) ، وبسبب

(١) قوله : وحرّم بعضهم الخ ، أقول : أى حرّم الطلب مع تعيينها عليه لثبوت هذا النهى ، ونحوه حديث أنس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من ابتغى القضاء وسأله وكل إلى نفسه ، ومن أكره عليه أنزل الله ملكا يسدده ، أخرجه أبو داود والترمذى ، وحديث : إنا لا نؤتى هذا الأمر من سأل ، ولا من حرص عليه ،

(٢) قوله : وقد استخطى . الخ ، أقول : أى فى طلبه الولاية ، أى قد أخطأ فى طلبها مع النهى عنه فارتكب ما نهى عنه . ويحتمل أن الذى خطئ هو البعض الذى حرّم الطلب ، أو كره للإمام أن يوليه ، كذا قيل ، ولا يخفى أن الاحتمال الثانى هو المتعين

(٣) قوله : لأحاديث الخ ، أقول : منها ما أخرجه أحمد والترمذى وأبو داود من حديث أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : من جعل قاضيا فقد ذبح بغير سكين ، وما أخرجه أبو داود وابن ماجه من حديث بريدة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : القضاء ثلاثة : واحد فى الجنة واثنان فى النار ، فأما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق ففضى به ، ورجل عرف الحق فجار فهو فى النار ، ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار

(٤) قوله : بسبب أمور فى الوالى ، أقول : وهو أنه بالولاية تحدث له كبرة نفس وشموخ أنف وأنفة وتفتح له أبواب الدنيا وشهواتها ويعظمه الناس فلا يتفطن لكثير من الأمور التى تحرّم عليه ، ولا يقيد نفسه بقيد التقوى ، وتميل به الأهواء . ويخطر بنفسه فى عدم حفظ دينه ، وقوله : وبسبب أمور خارجة عنه ، من حجابها وخدمه ، وبالحجة ففاسدها فى الدين تقصر عنها عبارات المعبرين

أمور خارجة عنه ، كان طلبها تكلفاً ، ودخولاً في غرر عظيم ، فهو جدير بعدم العون ، ولما كانت إذا أتت من غير مسألة لم يكن فيها هذا التكلف كانت جديرة بالعون على أعبائها وأنقالها

وفي الحديث : إشارة إلى الطاف الله تعالى بالعبد بالإعانة على إصابة الصواب في فعله وقوله ، تفضلاً زائداً على مجرد التكليف والهداية إلى التجدين ، وهي مسألة أصولية ^(١) ، كثر فيها الكلام في فنها ، والذي يحتاج إليه في الحديث ما أشرنا إليه الآن

المسألة الثالثة : للحديث تعلق بالتكفير قبل الحنث ، ومن يقول بجوازه قد يتعلق بالـ_____مادة (٧) ،

(١) قوله : أصولية ، أقول : أى من مسائل أصول الدين ، والحق فيها ما دل عليه الحديث من إعانة الله لعبده ولطفه به وزيادته له هداية إلى الصواب ، ويدل له (والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم) ونحوها من الآيات

(٢) قوله : ومن يقول بجوازه الخ ، أقول : قال بجواز التكفير قبل الحنث ربيعة والأوزاعي والليث ومالك وسائر فقهاء الأمصار غير أهل الرأي كما نقله ابن المنذر ، إلا أن الشافعي استثنى الصيام فقال : لا يجزى إلا بعد الحنث ، ووافق الحنفية أشهب من المالكية وداود الظاهري وخالفه ابن حزم ، وذكر عياض تبعاً لابن القصار وجماعة أن الذين قالوا بتقديم التكفير من الصحابة أربعة عشر صحابياً ، قال القاضي عياض : الخلاف في جواز تقديم الكفارة مبنى على أن الكفارة لحل اليمين والتكفير ما فيها من الحنث ، فعند الجمهور أنها رخصة شرعها الله تعالى لحل ما عقد من اليمين ولذلك تجزى قبل وبعد ، قال المازري : للكفارة ثلاث حالات ، إحداها قبل الحلف فلا تجزى اتفاقاً ، ثانيها بعد الحلف والحنث فتجزي اتفاقاً . ثالثها بعد الحلف وقبل الحنث ففيها الخلاف . وقد اختلف لفظ الحديث : قدم الكفارة مرة وأخرها مرة أخرى لكن بحرف الواو الذي لا يوجب ترتيباً ، ومن منع رأى أنها لا تجب فصارت كالتطوع لا يجزى عن الواجب . وأجيب عنه أنه يشترط إرادة

بقوله عليه السلام ، فكفر عن يمينك ، واثت الذي هو خير ^(١) ، وهذا ضعيف ^(٢) ، لأن الواو لا تقتضى الترتيب ، والمعطوف والمعطوف عليه بها كالجمله الواحدة . وليس بجيد طريقة من يقول فى مثل هذا إن الفاء تقتضى الترتيب والتعقيب ، فيقتضى ذلك أن يكون التكفير مستعقباً لرؤية الخير فى الحث ، فإذا استعقبه التكفير تأخر الحث ضرورة . وإنما قلنا إنه ليس بجيد ^(٣) لما بيناه من حكم الواو . فلا فرق بين قولنا ، فكفر ، واثت الذى هو خير ، وبين قولنا ، فافعل هذين ، ولو قال كذلك لم يقتض

الحث وإلا فلا تجزى . ، واحتجوا بقوله تعالى (ذلك كفارة أيمانكم إذا حلفتم) فان المراد حلفتم لحثتم . وأجيب بأن التقدير فاردتم الحث ، قيل والاولى أن يقال : التقدير أعم من ذلك ، فليس أحد التقديرين أولى من الآخر . واحتج الجمهور بأن الأحاديث لا تدل على الأمرين ، وإنما أمر الخالف بأمرين فإذا أتى بهما جميعاً فقد فعل ما أمر به إذا لم يدل الخبر على المنع أى من التقديم لم يبق إلا النظر . واحتج الجمهور بأن عقد اليمين لما كان يحمله الاستثناء وهو كلام فلان تحمله الكفارة وهى فعل مالى أو بدنى أولى ، وإنما استثنى الشافعى الصيام قال : لأنه من حقوق الأبدان ولا يجوز تقديمها قبل وقتها كالصلاة والصيام

(١) قوله ، بقوله صلى الله عليه وآله وسلم الح ، فانه قدم التكفير على إتيانه الخير

(٢) قوله ، وهو ضعيف ، أقول : ضعفه بأمرين ، الأول أن الواو لا تقتضى ترتيباً لما تقررى فى النحو والأصول وإن كانت المسألة خلافية أيضاً فانه ذهب الى إفادتها الترتيب جماعة . والثانى الفاء فانها تقتضى الترتيب فانه عطف قوله ، فكفر ، على ، فرأيت غيرها ، فدل أنه إذا رأى الخير فى الحث كفر ، وضعفه بأنه ليس بجيد

(٣) قوله ، وإنما قلنا إنه ليس بجيد الح ، أقول : مراده أن الشارع قد أمره بعد رؤية الخير بأمرين : التكفير ، وإتيان الخير . فصار فى قوة فافعل هذين الأمرين . وهذه العبارة قطعاً لا تفيد ترتيباً . بل المأمور به فعل الأمرين من غير نظر إلى تقديم أحدهما وتأخير الآخر

ترتيباً ولا تقديماً ، فكذلك إذا أتى بالواو (١)

وهذه الطريقة التي أشرنا إليها ذكرها بعض الفقهاء في اشتراط الترتيب في الوضوء . وقال : إن الآية تقتضي تقديم غسل الوجه ، بسبب الفاء . وإذا وجب تقديم غسل الوجه وجب الترتيب في بقية الأعضاء اتفاقاً . وهو ضعيف لما بيناه (٢)

المسألة الرابعة : يقتضي الحديث تأخير مصالحة الوفاء بمقتضى اليمين إذا كان غيره خيراً بنصه . وأما مفهومه فقد يشمر بأن الوفاء بمقتضى اليمين عند عدم رؤية الخير في غيرها مطلوب . وقد تنازع المفسرون في معنى قوله تعالى ﴿ البقرة ٢٢٤ ﴾ : ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم أن تبرؤوا) وحمله بعضهم على ما دل عليه الحديث . ويكون معنى : عرضة أي مانعاً (٣) ، و : أن تبرؤا ،

(١) قوله : فكذلك إذا أتى بالواو ، أقول : فانها أفادت جمع الأمرين لا

غير كما في الحديث

(٢) قوله : لما بيناه ، أقول : من أن معنى آية الوضوء ﴿ إذا قمتم إلى الصلاة ﴾

فافعلوا بمجموع ما ذكر من غير تعيين لتقديم ولا تأخير

(٣) قوله : عرضة أي مانعاً ، أقول : في الآية قولان : الأول ﴿ لا تجعلوا الله

عرضة لأيمانكم ﴾ أي حاجزاً ومانعاً منه ، فانه كان يحلف الرجل أن لا أفعل كذا من

أى أنواع الخير ، ثم يقول : أخاف الله أن أحث في يميني ، فقبل لم ﴿ لا تجعلوا الله

عرضة لأيمانكم ﴾ أي حاجزاً لما حلفتم عليه ، وسمى المحلوف عليه لتلبسه باليمين .

وقوله ﴿ أن تبرؤوا وتنقوا ﴾ عطف بيان لأيمانكم أى للأمور المحلوف عليها التي هي

البر والتقوى ، وهذا هو معنى حديث الكتاب . والثاني لا تجعلوا الله معرضاً لأيمانكم

فتبتلوه بكثرة الحلف (١) به ولذلك ذم من أنزل فيه ﴿ ولا تطع كل حلاف مهين ﴾

(١) قلت : قد قال الله تعالى ﴿ لا يؤاخذكم الله باللغو في أيمانكم ﴾ قالت عائشة :

سألت رسول الله عنها فقال : هي كقول الرجل لا والله ، وبلى والله ، والجمع بين الآيتين

هو ما ذكره المحشى ، وهو أن آية البقرة لا تجعلوا الله عرضة لتلا تبرأ أقرباءك وتثق الله

وتعدل في أمورك كلها ، فلا تجعل يمينك مانعة لفعل هذه الأشياء ، بل كفر عن يمينك

وانت الذي هو خير

بتقدير : من أن تبروا (١)

٣٥٥ - الحديث الثاني : عن أبي موسى رضى الله عنه قال : قال رسول

الله ﷺ : « إِنِّي وَاللَّهِ - إِنْ شَاءَ اللَّهُ - لَا أَحْلِفُ عَلَى يَمِينٍ ، فَأَرَى غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا ، إِلَّا أَتَيْتُ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ ، وَتَحَلَّلْتُهَا ،

في هذا الحديث : تقديم ما يقتضى الحنث في اللفظ على الكفارة ، إن كان معنى قوله عليه السلام ، وتحللتها ، التكفير عنها (٢) . ويحتمل أن يكون معناه إتيان ما يقتضى الحنث ، فإن التحلل نقيض العقد . والعقد هو ما دلت عليه اليمين من موافقة مقتضاها . فيكون التحلل الإتيان بخلاف مقتضاها

فإن قلت : فيكفي عن هذا قوله ، أتيت الذي هو خير ، فإنه يأتيه إياه تحصى مخالفة اليمين والتحلل منها . فلا يفيد قوله عليه السلام حينئذ ، وتحللت ، فائدة زائدة على ما في قوله ، أتيت الذي هو خير ،

بأشنع ذم ، وجعل الحلاف مقدمتها ، وأن تبروا علة للنهي ، أى إرادة أن تبروا وتصلحوا وتتقوا ، لأن الحلاف مجترى على الله تعالى غير معظم له فلا يكون برا متقياً ولا يثق به الناس . أفاده الكشف

(١) قوله « بتقدير من أن تبروا ، أقول : وهذا التقدير صحيح أى لأجل أن تبروا ، وصاحب الكشف حمله على ما عرفت

(٢) (الحديث الثاني) قوله « إن كان معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم وتحللتها الخ ، أقول : جعل حلته يحتمل أمرين ، الأول أنه بمعنى التكفير فيكون دليلاً على أن للتكفير بعد الحنث كما قال من قدمناه ، ولا تنافي بين الحديثين ، فأنهما جائزان عند الكل . والثاني معنى تحللتها إتيان ما يقتضى الحنث ، وهذا المعنى أعم من الأول لأن اقتضاء الحنث إما بإرادته أو بفعل المحلوف عليه

قلت : فيه فائدة التصريح والتنصيص على كون ما فعله محملاً ، والإتيان به بلفظه يناسب الجواز والحل صريحاً . فإذا صرح بذلك كان أبلغ مما إذا أتى به على سبيل الاستلزام

وقد أكد النبي ﷺ في هذا الحديث الحكم للذكر باليمين بالله تعالى . وهو يقتضى المبالغة في ترجيح الحنث على الوفاء عند هذه الحالة (١)

وهذا ، الخير ، الذى أشار إليه النبي ﷺ : أمر يرجع إلى مصالح الحنث ، المتعلقة بالمفعول المحلوف على تركه مثلاً

وهذا الحديث له سبب مذكور في غير هذا الموضع (٢) . وهو ، أن النبي ﷺ حلف أن لا يحملهم ، ثم حملهم

٣٥٦ - الحديث الثالث : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قال

(١) قوله : في ترجيح الحنث الخ ، أقول : : ظاهر إقسامه صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك وجوب الحنث وفعل الخير لا مجرد الأرجحية ، وأما الخير فقد فسره ائشارح ، والأعم في تفسيره أن يكون الحنث أحب إلى الله تعالى من الوفاء

(٢) قوله : له سبب مذكور الخ ، أقول : أخرج البخارى من حديث أبى موسى قال : أتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رهط من الأشعرين أستحمله فقال : والله لا أحملكم ولا عندى ما أحملكم عليه ، قال : ثم لبثنا ما شاء الله أن نلبث ، ثم أتى بثلاث خود غر الذرى حملنا عليها ، فلما انطلقنا قلنا - أو قال بعضنا - والله لا يبارك لنا ، أتينا النبي صلى الله عليه وآله وسلم نستحمله فحلف أن لا يحملنا ثم حملنا ، فارجعوا بنا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فنذكره ، فأتيناه فقال : ما أنا حملكم ولكن الله حملكم ، وإنى والله إن شاء الله لا أحلف على يمين فأرى غيرها خيراً منها إلا كفرت عن يمينى وأتيت الذى هو خير ، أو أتيت الذى هو خير وكفرت عن يمينى انتهى بلفظه من كتاب الإيمان والندور

رسول الله ﷺ : « إِنْ أَلَّهِ يَنْهَاكُمْ أَنْ تَحْلِفُوا بِآبَائِكُمْ ،

وَمُسْلِمٌ » فَمَنْ كَانَ حَالِفًا فَلْيَحْلِفْ بِأَلَّهِ أَوْ لِيَصْنُتْ ^(١) ،

وفي رواية « قال عمر : فَوَ اللَّهِ مَا حَلَفْتُ بِهَا مُنْذُ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ

يَنْهَى عَنْهَا ، ذَاكِرًا وَلَا آثِرًا ،

يعنى : حَاكِيًا عَنْ غَيْرِي أَنَّهُ حَلَفَ بِهَا

الحديث دليل على المنع من الحلف بغير الله تعالى ^(٢) . واليمين منمقدة عند الفقهاء

(١) (الحديث الثالث) قال « ولمسلم ، أقول : هذا الذى عزاه لمسلم ليس فيه من هذا الوجه الذى أورده ، بل أوردها من رواية ابن عمر عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أنه أدرك عمر بن الخطاب فى رهط وعمر يحلف بأبيه ، فتادام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ألا إن الله ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم ، من كان حالفًا فليحلف بالله أو ليصنُتْ ، وهذه الزيادة ثابتة فى صحيح البخارى أيضا من حديث ابن عمر ، فتوجه على المصنف هنا نقدان : أحدهما كونها ليست من أفراد مسلم ، والثانى أنها ليست من مسند عمر . وقد وقع ذلك فى العمدة الكبرى

(٢) قوله « بغير الله » أقول : وأما ما ورد فى القرآن من القسم بغير الله ففيه جوابان : أحدهما أن فيه حذفًا ، والتقدير « رب الشمس ونحوه » ، والثانى أن ذلك يختص بالله ، فإن أراد تعظيم شئ من مخلوقاته أقسم به وليس لغیره ذلك . وأما ما وقع بما يخالف هذا النهى من قوله صلى الله عليه وآله وسلم « أفلح وأبيه إن صدق » ، فقد طمن بعضهم فى صحة هذه اللفظة ^(١) قال ابن عبد البر : هذه اللفظة غير محفوظة ، وقد جاءت عن راويها وهو اسماعيل بن جعفر « أفلح والله إن صدق » ، وهذا أولى من

(١) قلت : صحيحة ثابتة ولكن العلماء أجابوا عنها بأجوبة كثيرة ، وأحسن الأجوبة قول النووى فى شرح مسلم : إن النبى ﷺ قال ذلك قبل النهى ، ثم نهى عنها كما فى حديث ابن عمر

باسم الذات وبالصفات العلية ^(١) . وأما اليمين بعد ذلك فهو ممنوع . واختلفوا في

رواية من روى عنه ، وأفلح وأبيه ، لأنها لفظة منكورة تردّها الآثار الصحاح . وزعم بعضهم أن بعض الرواة صحف قوله وأبيه من قوله والله ، قال ابن حجر وهو محتمل ، ولكن مثل ذلك لا يثبت بالاحتمال . وقد أجيب بأجوبة أخرى : الأول أن هذا اللفظ يجري على ألسنتهم من غير أن يقصدوا به القسم - يعنى فى قسمه صلى الله عليه وآله وسلم لا فى قسم عمر - لأنه ما نهى إلا وهو مرید للحلف . والنهى إنما ورد فيمن قصد حقيقة الحلف ، وإلى هذا جنح البيهقي ، وقال النووي : إنه الجواب المراضى . الثانى : أن ذلك كان جائزاً ثم نسخ ، قال الماوردى : حكاه البيهقي . قال السهيلي : أكثر الشراح عليه حتى إنه قال ابن العربي : روى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحلف بأبيه فنهى عن ذلك . قال : وترجمة أبي داود تدل على ذلك حيث قال : باب الحلف بالآباء . ثم أورد حديثاً وأفلح وأبيه ، قال السهيلي : لا يصح لأنه لا يظن بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يحلف بغير الله ، ولا يقسم بكافر بالله ، إن ذلك بعيد عن شيعته . قال المنذرى : دعوى النسخ صعبة لا مكان الجمع ولعدم تحقق التاريخ . قلت : ليس بنسخ الحكم شرعى إنما هو ابتداء تشريع ، وكان قبل النهي على أصل الإباحة ، وثمة أجوبة أخرى لا تغلو عن تكلف . تنبيه : استثنى بعض الخائبة من ذلك الحلف بيننا صلى الله عليه وآله وسلم فقال : تتعقد به اليمين وتجب الكفارة بالحلف به ^(٢) واعتل بأنه أحد ركني الشهادة التي لا يتم الإيمان إلا بها ، ونسب لأحمد في أحد أقواله . قلت : وليس هذا القول بمراضى ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم قال قائل له : ما شاء الله وشئت ، قال : جعلتني لله ندا ؟ فكيف يجوز أن يقسم به وهو صلى الله عليه وآله وسلم يقول : من حلف فليحلف بالله ، الحديث

(١) قوله : بالله وبصفاته الخ ، أقول : قال ابن هبيرة في كتاب الإجماع :

(١) قلت : هي رواية عن الإمام أحمد ليست بالقوية . قال صاحب المفردات : تتعقد اليمين بالرسول . غير أنه لا كفارة فيها . والرواية الثانية لا تتعقد اليمين إلا بالله تعالى لتهيه ^{بشيء} عن الحلف بغير الله اختارها جميع الأصحاب وهي المذهب

هذا المنع . هل هو على التحريم ، أو على الكراهة ؟ والخلاف موجود عند المالكية . فالأقسام ثلاثة . الأول : ما يباح به اليمين ، وهو ما ذكرنا من أسماء الذات والصفات . والثاني : ما تحرم اليمين به بالاتفاق ، كالأنصاب والأزلام واللوات والعزى ^(١) ، فإن قصد تعظيمها فهو كفر . كذا قال بعض المالكية ، معللاً للقول فيه ، حيث يقول « فإن قصد تعظيمها فكفر ، وإلا فحرام ، والقسم بالشئ تعظيم له » ^(٢) ، وسيأتي حديث يدل إطلاقه على الكفر لمن حلف ببعض ذلك وما يشبهه ^(٣) . ويمكن إجراؤه على ظاهره ، لدلالة اليمين بالشئ على التعظيم له

أجمعوا على أن اليمين منعقدة بالله وبجميع أسمائه الحسنى وبجميع صفات ذاته كعزاه وجلاله وعلوه وقوته وقدرته ، استثنى أبو حنيفة علم الله فانه لم يره يمينا وحق الله ، وانفقوا على أنه لا يحلف بمعظم غير الله كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وانفرد أحمد في ربه أية فقال ينعقد

(١) قوله « كالأنصاب » أقول : عقد البخارى باباً في ذلك فقال « باب لا يحلف باللوات والعزى والطواغيت » وأخرج مسلم والنسائي وغيرهما من حديث عبد الرحمن ابن سمرة مرفوعاً « لا تحلفوا بالطواغيت ولا بأبائكم » وفي رواية مسلم وابن ماجه « بالطواغي » جمع طاغية والمراد به الصنم

(٢) قوله « والقسم بالشئ تعظيم له » أقول : كأنه رد على المالكي القائل إن قصد تعظيمها فكفر . فقال القسم بها تعظيم لها فكيف ينقسم الحلف بها إلى حرام وكفر ؟ قال العلماء : من حلف باللوات والعزى أو غيرهما من الأصنام أو قال إن فعلت كذا فأنا يهودى أو نصرانى أو برى من الإسلام أو من النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم تنعقد يمينه وعليه أن يستغفر ولا كفارة عليه ، ويستحب له أن يقول لا إله إلا الله ، ولا يكفر لحديث « من حلف باللوات والعزى فليقل لا إله إلا الله » قالوا لأنه صلى الله عليه وآله وسلم اقتصر على الأمر بقول لا إله إلا الله ، ولو كان ذلك يقتضى الكفر لأمر بتام الشهادتين

(٣) قوله « وسيأتي حديث يدل إطلاقه الخ » أقول : هو الحديث السابع من أحاديث هذا الكتاب

الثالث : ما يختلف فيه بالتحريم والكراهة ، وهو ما عدا ذلك مما لا يقتضى تعظيمه كفرا (١)

وفى قول عمر رضى الله عنه ، ذاكراً ولا آثراً ، مبالغة فى الاحتياط . وأن لا يجرى على اللسان ما صورته صورة المنوع شرعاً (٢)

٣٥٧ - الحديث الرابع : عن أبى هريرة رضى الله عنه عن النبى ﷺ قال : قال سُلَيْمَانُ بْنُ دَاوُدَ عَلَيْهِمَا السَّلَام : لَأَطُوفَنَّ (٣)

(١) قوله : مما لا يقتضى تعظيمه الخ ، أقول : قال ابن المنذر : اختلف أهل العلم فى معنى النهى عن الحلف بغير الله ، فقالت طائفة : هو خاص بالإيمان التى كان أهل الجاهلية يحلفون بها تعظيماً لغير الله كالكلمات والعزى ، وأما ما كان يؤول إلى تعظيمه كقوله وحق النبى (١) والإسلام والحج والعمرة والهدى والصدقة والعق ونحوها مما يراد به تعظيم الله والقربة إليه فليس داخل فى النهى ، ومن قال بذلك أبو عبيدة وطائفة ممن لقيناه ، واحتجوا بما جاء عن الصحابة من إيجابهم على الحلف بالعق والصدقة ما أوجبوه مع كونهم رَوَوْا النهى المذكور فدل على أن ذلك عندهم ليس على عمومته . وتعقبه ابن عبد البر بأن ذكر هذه الأشياء وإن كانت بصورة الحلف ليست مبنياً فى الحقيقة ، وإنما خرجت على الاتساع ، ولا يمين فى الحقيقة إلا بالله . قلت : وكلامه وافق بالحديث

(٢) قوله : صورة المنوع ، أقول : وإلا فالآثر هو الحاكى عن غيره ليس عليه شئ . فقد حكى الله سبحانه كلمة الكفر فى كتابه العزيز وأمر بتلاوته (٣) (الحديث الرابع) قال : لأطوفن . أقول : اللام جواب القسم كأنه قال والله لأطوفن ، ويرشد إليه ذكر الحث فى قوله ، لم يحنث . ، لأن ثبوته ونفيه يدل

(١) قلت : الحلف بغير الله لا يجوز مطلقاً وهو الذى عليه كافة العلماء قالوا : الحلف المخلوق أشراك بالخالق وسواء كان بالنبي أو بالأعمال الصالحة لأنها عمل المخلوق إلا إذا كان المقصد الإلهى عليها كما ورد فى الحديث : اللهم إني أسألك بحق السائلين ، على أنه ضعيف

الَّذِي عَلَى سَبْعِينَ امْرَأَةً^(١)، تِلْكَ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ غُلَامًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ .
 فَقِيلَ لَهُ : لَوْ أَنَّ شَاءَ اللَّهُ . فَلَمْ يَحُلْ ، فَطَافَ بَيْنَ ، فَلَمْ تِلْكَ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةٌ
 وَاحِدَةً : نِصْفَ إِنْسَانٍ . قَالَ : فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَمْ
 يَخْنَثْ^(٢) ، وَكَانَ ذَلِكَ دَرَكًا لِحَاجَتِهِ^(٣) ،

قوله ، فَقِيلَ لَهُ : لَوْ أَنَّ شَاءَ اللَّهُ ، يَعْنِي قَالَ لَهُ الْمَلِكُ^(٤)

فِيهِ دَلِيلٌ : عَلَى أَنَّ اتِّبَاعَ الْبَيْتِ بِاللَّهِ بِالْمَشِيئَةِ يَرْفَعُ حُكْمَ الْبَيْتِ ، لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
 ، لَمْ يَخْنَثْ^(٥) وَفِيهِ نَظَرٌ . وَهَذَا يَنْقَسِمُ إِلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ :

عَلَى سَبْقِ الْبَيْتِ

(١) قَالَ سَبْعِينَ ، أَقُولُ : اخْتَلَفَتِ الرِّوَايَاتُ فِي عَدَدِ النِّسَاءِ ، قَالَ الْحَافِظُ
 ابْنُ حَجَرٍ مَحْصُلُ الرِّوَايَاتِ سِتُونَ وَسَبْعُونَ وَتِسْعُونَ وَتِسْعٌ وَتِسْعُونَ وَمِائَةٌ ، ثُمَّ ذَكَرَ
 وَجْهَ الْجَمْعِ بَيْنَهَا

(٢) قَالَ لَمْ يَخْنَثْ ، الْمُرَادُ بِمَدَمِ الْخَنْثِ وَقَرَعُ مَا أَرَادَهُ

(٣) قَالَ دَرَكًا ، أَقُولُ : بِفَتْحِ الْمِهْمَلَةِ وَالرَّاءِ أَيْ الْخِصَافَ ، يُقَالُ أَدْرَكَهُ إِدْرَاكَ
 وَدَرَكًا وَهُوَ تَأْكِيدُ اقْوُلُهُ ، لَمْ يَخْنَثْ ، وَيُنِ إِدْرَاكَ حَاجَتِهِ قَوْلُهُ فِي الْحَدِيثِ ، وَاجْتَاهِدُوا
 فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، وَفِي لَفْظٍ ، لَوْ اسْتَنْتَى لَحَمَلَتْ كُلُّ امْرَأَةٍ مِنْهُنَّ فَارِسًا يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ
 اللَّهِ ، كُلُّهَا فِي الْبَخَارِيِّ

(٤) قَوْلُهُ ، يَعْنِي الْمَلِكُ ، أَقُولُ : هَكَذَا فَرَسَ سَفِيَانُ بْنُ عَيْنَةَ فِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ أَنَّ
 صَاحِبَ سُلَيْمَانَ الْمَلِكِ ، وَوَرَدَ فِي رِوَايَةٍ ، قَالَ لَهُ الْمَلِكُ ، وَفِي مُسَلَّمٍ ، قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ
 أَوْ الْمَلِكُ ،

(٥) قَوْلُهُ ، لِقَوْلِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَخْنَثْ ، أَقُولُ : قَدْ أَخْرَجَ التِّرْمِذِيُّ
 مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عُمَرَ مَرْفُوعًا ، مَنْ حَلَفَ فَقَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ فَلَا خَنْثَ عَلَيْهِ ، قَالَ
 التِّرْمِذِيُّ : رَوَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ عَنْ نَافِعٍ مَوْقُوفًا ، قَالَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ : فَإِنْ قِيلَ مِنْ أَيْنَ

أحدهما أن 'ترد' المشيئة إلى الفعل المحلوف عليه ، كقوله مثلاً : 'لأدخلن الدار إن شاء الله ، وأراد رد المشيئة إلى الدخول ، أى إن شاء الله دخولها . وهذا هو الذى ينفعه الاستثناء بالمشيئة ، ولا يحنث إن لم يفعل .
الثانى أن يرد الاستثناء بالمشيئة إلى نفس اليمين ، فلا ينفعه الرجوع ، لوقوع اليمين ، وتيقن مشيئة الله

والثالث أن 'يذكر' على سبيل الأدب فى تفويض الأمر إلى مشيئة الله ، وامثالاً لقوله تعالى (الكهف ٢٤) : 'ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً ، إلا أن يشاء الله ' لا على قصد معنى التعليق . وهذا لا يرفع حكم اليمين

ولا تعلق للحديث بتعليق الطلاق بالمشيئة ، والفقهاء يختلفون فيه . ومالك يفرق بين الطلاق واليمين بالله ، ويوقع الطلاق وإن 'عُتق' بالمشيئة ، بخلاف اليمين بالله ، لأن الطلاق حكم قد شاءه الله . وهو مشكل جداً ، تركنا التعرض لتقريره لعدم تعلقه بالحديث

وقد يؤخذ من الحديث : أن السكناية فى اليمين مع النية ، كالصريح فى حكم اليمين ، من حيث إن لفظ الرسول ﷺ - الذى حكاه عن سليمان عليه السلام ، وهو قوله 'لأطوفن' - ليس فيه التصريح باسم الله تعالى (١) ، لكنه مقدر ، لأجل اللام التى

لسليمان أن يخلق من مائه هذا العدد فى ليلة ؟ لا جائز أن يكون بوحى لأنه لم يقع ، ولا جائز أن يكون الأمر فى ذلك إليه لأن الإرادة لله تعالى . قال : والجواب أنه من جنس التمنى على الله والسؤال له أن يفعل والقسم عليه ، كقول أنس بن النضر : والله لا تكسر ثلثتها ، قال الحافظ ابن حجر : قلت يحتمل أن يكون أوحى إليه بذلك مقيداً بشرط الاستثناء فنسى الاستثناء فلم يقع ذلك لفقدان الشرط ، ومن ثمة ساغ له أولاً أن يحلف

(١) قوله 'ليس فيه التصريح باسم الله' ، أقول : هو صريح وإن لم يقع التصريح باسمه تعالى ، فإن اللام والنون قرينة عليه ، والمقدر كالمفوض ، إلا أن يقال : إن هنا اللام لا يطلق عليه كقلب القلوب فهى من الصريح وإن كانت تطلق عليه وعلى

دخلت على قوله ، لأخوفن ، فإن كان قد قيل بذلك وأن اليمين تلزم بمثل هذا فالحديث حجة لمن قاله ^(١) ، وإن لم يكن فيحتاج إلى تأويله وتقدير اللفظ باسم الله تعالى صريحاً في المحكي ^(٢) . وإن كان ساقطاً في الحكاية ، وهذا ليس بممتنع في الحكاية . فإن من قال ، والله لأطوفن ، فقد قال ، لأطوفن ، فإن اللفظ بالمركب لا ينافي بالمفرد

وقوله ، وكان دركاً لحاجته ، يراد به أنه كان يحصل ما أراد . وقد يؤخذ من الحديث جواز الإخبار عن وقوع الشيء المستقبل ، بناء على الظن ، فإن هذا الإخبار - أعني قول سليمان عليه السلام ، تلد كل امرأة منهن غلاماً ، - لا يجوز أن يكون عن وحى . وإلا لوجب وقوع منجبر . وأجاز الفقهاء الشافعية اليمين على الظن في الماضي ^(٣) . وقالوا : يجوز أن يحلف على خطأ أبيه . وذكر بعضهم

غيره فلا بد من النية ، ولكن قول الشارح المحقق إنه يؤخذ أن السكينة في اليمين مع نية كالتصريح لا يثبت وجه ما أخذه من الحديث إذ لا كناية هنا ، فتأمل

(١) قوله ، فالحديث حجة لمن قاله الخ ، أقول : بناء على أن شرع من قبلنا شرع لنا ^(٤) وقد قرره رسولنا صلى الله عليه وآله وسلم ، وجزم النووي بأن الذي جرى منه ليس بيمين ، لأنه ليس في الحديث تصريح بيمين ، كذا قال ابن حجر ، وقد ثبت اليمين في بعض الطرق

(٢) قوله ، في المحكي ، أقول : كلام سليمان والحكاية كلامه صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يمتنع في الحكاية أن يحذف لفظة والله لأنه يصدق أن المحكي عنه قال ، لأطوفن ، وزيادة وفيه حجة لمن قال : لا يشترط التصريح بمقسم به معين ، فمن قال أحلف أو أشهد أو نحو ذلك فهو يمين وهو قول الحنفية ، وقيد بعض المالكية بالنية ، وقال بعض الشافعية ليس بيمين مطلقاً

(٣) قوله ، على الظن الماضي ، أقول : لأنه حلف سليمان على المستقبل بناء على

(٤) قلت : شرع من قبلنا شرع لنا ما لم يأت في شريعتنا ناسخ له ، وقصة سليمان عليه السلام جاء في شريعتنا ناسخ لها وهي قوله ^(٥) : رحم أخى سليمان لو قال إن شاء الله لو أدت كل واحدة فارساً يقاتل في سبيل الله ،

أضعف من هذا . وأجاز الحلف في صورة ، بناء على قرينة ضعيفة

وأما بعض المالكية ، فإنه دل لفظه على احتمال في هذا الجواز وتردد ، أو على نقل خلاف - أعني اليمين على الظن - لأنه قال : والظاهر أن الظن كذلك . وهو محتمل لما ذكرناه من الوجهين

وقد يؤخذ من الحديث أن الاستثناء إذا اتصل باليمين ^(١) في اللفظ : أنه يثبت حكمه ، وإن لم ينو من أول اللفظ . وذلك أن الملك قال له : قل إن شاء الله تعالى ، عند فراغه من اليمين ، فلو لم يثبت حكمه لما أفاد قوله . ويمكن أن يجعل ذلك تأدياً ^(٢) ، لا لرفع حكم اليمين ، فلا يكون فيه حجة

وأقوى من ذلك في الدلالة قوله عليه السلام « لو قال : إن شاء الله ، لم يحنث ، مع احتماله للتأويل

الظن فليجز على المظنون الماضي فهو المراد بقوله « على الظن الماضي » ، إذ ليس الظن بخاص بل هو حاصل في حال الحلف ، وإنما الماضي المظنون كخطأ أبيه

(١) قوله « إذا اتصل باليمين » أقول : ذكر بعضهم أن يمين سليمان طالت كلماتها فيجوز أن يكون قال صاحبه قل إن شاء الله وقع في أثناءه فلا يبقى فيه حجة . قلت : هذا نوع من دعوى الغيب

(٢) قوله « ويمكن أن يجعل ذلك الخ » أقول : قول سليمان لو قال إن شاء الله تأدياً وتبركاً بكلمة المشيئة في هذا قاله ابن القيم ، قال : ليس الاستثناء في قصة سليمان الذي يرفع حكم اليمين ويحل عقده ، وإنما هو بمعنى الإقرار لله تعالى بالمشيئة والتسليم لحكمه فهو نحو قوله « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله » قلت هذا يردده قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لم يحنث » وقد أشار الشارح إليه بقوله « وأقوى منه في الدلالة » ، إلى آخره ، وأما قوله « مع احتماله » أي قوله صلى الله عليه وآله وسلم « لم يحنث » ، للتأويل فهو وإن احتمله فدلالته قوية ، والتأويل المرجوح لا يرفع قوة الدلالة

٣٥٨ - الحديث الخامس : عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال :

قال رسول الله ﷺ « مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَبْرٍ ^(١) يَنْقَطِعُ بِهَا مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ هُوَ فِيهَا فَاجِرٌ » ^(٢) لَقِيَ اللَّهَ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضَبَانُ ، وَنَزَلَتْ (آل عمران ٧٧ : إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا) إِلَى آخِرِ الْآيَةِ ،

« يمين الصبر ، هي التي يصبر فيها نفسه على الجزم باليمين ، و « الصبر ، الحبس . فكأنه يحبس نفسه على هذا الأمر العظيم وهي اليمين الكاذبة ^(٣) . ويقال لمثل هذه اليمين ، الغموس ، أيضاً . وفي الحديث وعبد شديد لفاعل ذلك ، وذلك لما فيها من أكل المال بالباطل ظلماً وعدواناً ، والاستخفاف بحرمة اليمين بالله

وهذا الحديث يقتضى تفسير هذه الآية بهذا المعنى . وفي ذلك اختلاف بين المفسرين ^(٤) ، ويرجع قول من ذهب إلى هذا المعنى بهذا الحديث . وبيان سبب النزول طريق قوى في فهم معانى الكتاب العزيز ، وهو أمر يحصل للصحابة بقرائن تحف بالقضايا

(١) (الحديث الخامس) قال « يمين صبر ، أقول : بفتح الصاد وسكون الباء ، ويأتى تفسيرها

(٢) قال « هو فيها فاجر ، أقول : أى هو فى الإقدام عليها فاجر ، والمراد بالقصور لازمه وهو الكذب ، وقوله « ينقطع » مأخوذ من القطع كأنه قطعه عن صاحبه أو أخذ قطعة من ماله بالحلف الكاذب . وقوله « مسلم » خرج للغالب وإلا فالذى مثله

(٣) قوله « الحاشة ، أقول : هو مجاز أى الحاشة حالها

(٤) قوله « اختلاف بين المفسرين ، أقول : قيل الآية نزلت فى بنى إسرائيل ، أى يستبدلون (بعهد الله) أى ما عاهدوه عليه من الإيمان بالرسول المصدق لما

٣٥٩ - الحديث السادس : عن الأشعث بن قيس رضى الله عنه قال
 « كَانَ يَفْنَى وَيَبْنَى رَجُلٌ خُصُومَةً فِي بَيْتٍ ، فَاخْتَصَمْنَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ . فَقَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : شَاهِدَاكَ ، أَوْ يَمِينُهُ . قُلْتُ : إِذَا بَخَلْفُ وَلَا يُبَالِي . فَقَالَ رَسُولُ
 اللَّهِ ﷺ : مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ صَرِيحٍ يَفْتَضِعُ بِهَا مَالَ امْرِئٍ مُسْلِمٍ ، هُوَ فِيهَا
 فَاجِرٌ ، لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ عَلَيْهِ غَضْبَانٌ ،

هذا الحديث فيه دلالة على الوعيد المذكور كالاول . وفيه شيء آخر يتعلق بمسألة
 اختلف فيها الفقهاء ، وهو ما إذا ادعى على غريمه شيئاً فانكره وأحلفه . ثم أراد
 إقامة البينة عليه بعد الإحلاف ، فله ذلك عند الشافعية . وعند المالكية ليس له ذلك ،
 إلا أن يأتي بعذر^(١) في ترك إقامة البينة يتوجه له . وربما يتمسكون بقوله عليه السلام
 « شَاهِدَاكَ . أَوْ يَمِينُهُ » ، وفي حديث آخر ، ليس لك إلا ذلك ، ووجه الدليل منه أن
 « أَوْ » تقتضى أحد الشئين ، فلو أجزأنا إقامة البينة بعد التحليف لكان له الأمران
 معاً - أعنى اليمين ، وإقامة البينة - مع أن الحديث يقتضى أن ليس له إلا أحدهما

وقد يقال في هذا : إن المقصود من الكلام نفي طريق أخرى لإثبات الحق ،
 فيعود المعنى إلى حصر الحجة في هذين الجنسيتين - أعنى البينة واليمين - . إلا أن هذا قليل
 النفع بالنسبة إلى المناظرة وفهم مقاصد الكلام ، نافع بالنسبة إلى النظر . والأصوليين
 في أصله

معهم وأيمانهم ما حلفوا به من قولهم والله لتؤمنن به ولتنصرنه ، والثمن القليل متاع
 الدنيا من الارثشاء والترويس ، وقيل في رجل أقام سلعة في السوق خلف لقد أعطى بها
 ما لم يعطه ، وقال ابن حجر : يجوز أنها نزلت في الأمرين معاً

(١) (الحديث السادس) قوله « إلا أن يأتي بعذر » أقول : كنفسياته البينة ،
 وهذا الحق ، فانه إذ حلف خصمه ثم أتى بالبينة بلا عذر لم يكن مراده إلا تأثيم
 غريمه وتفجيريه ، وهذا لا يحل للإسلم أن يصنعه بأخيه

ولم ينبه على هذا حق التنبيه ^(١) - أعني اعتبار مقاصد الكلام - وبسط القول فيه إلا أحد مشايخ بعض مشايخنا من أهل المغرب . وقد ذكره قبله بعض المتوسطين من الأصوليين المالكيين في كتابه في الأصول . وهو عندى قاعدة صحيحة نافعة للمناظر في نفسه ، غير أن المناظر الجدلي قد ينازع في المفهوم ويعسر تقريره عليه ^(٢)

وقد استدلل الحنفية بقوله عليه السلام : شاهدك أو يمينه ، على ترك العمل بالشاهد واليمين ^(٣) .

(١) قوله : ولم ينبه على هذا حق التنبيه ، أقول : قد قدم المحقق هذا الكلام مراراً أقربها في كتاب الرضاع في شرح الحديث الرابع وقال : إنها قاعدة كبيرة من قواعد أصول الفقه ، وذكر مثل ما ذكر هنا أنه لم يذكرها إلا بعض المتأخرين ممن أدرك أصحابهم ، وقدم هذا الكلام أيضاً في كتاب الزكاة في الحديث الثاني وهو حديث : ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة ،

(٢) قوله : ويعسر تقريره عليه ، أقول : قد قال الشارح هنالك : إن هذا أمر يعرف من سياق الكلام ، ودلالة السياق لا يقام عليها دليل . إلى أن قال : فالمناظر يرجع إلى ذوقه ، والمناظر يرجع إلى دينه وإنصافه

(٣) قوله : على ترك العمل بالشاهد واليمين ، أقول : لأنه لو كان ثمة طريق للتفريم إلى الحكم لبيننا صلى الله عليه وآله وسلم ولقال أو يمينك وشاهد ، قال ابن حجر : قلت والجواب - بعد ثبوت العمل بالشاهد واليمين - أنها زيادة صحيحة ويتعين المصير إليها لثبوت ذلك بالمنطوق ، وإنما يستفاد نفيه من حديث الباب بالمفهوم انتهى . وقوله : بعد ثبوت العمل بالشاهد واليمين ، قلت قد ثبتت أدلة العمل بهما فإنه أخرج مسلم من حديث ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى بالشاهد واليمين ، قال في التمييز إنه حديث صحيح لا يرتاب في صحته . وقال ابن عابد البر : لا مطمئن لاحد في صحته . ومنها حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وآله قضى باليمين مع الشاهد ، وهو عند أصحاب السنن ورجالهم مدينون ثقات ، ولا يضره أن سهيل بن أبي صالح أنسبه بعد أن حدث به ربيعة ، لأنه بعد ذلك كان يرويه عن ربيعة

٣٦٠ - الحديث السابع : عن ثابت بن الضحاك الأنصاري رضى الله عنه

أَنَّهُ بَايَعَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ تَحْتَ الشَّجَرَةِ ، وَأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ : مَنْ حَلَفَ عَلَى يَمِينٍ بِمِلَّةٍ غَيْرِ الْإِسْلَامِ ، كَاذِبًا مُتَعَمِّدًا ، فَهُوَ كَمَا قَالَ . وَمَنْ نَذَلَ نَفْسُهُ بِشَيْءٍ عَذَّبَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ . وَلَيْسَ عَلَى رَجُلٍ نَذْرٌ فِيهَا لَا يَمْلِكُ ، وَفِي رَوَايَةٍ « وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ » .

وفى رواية مَنِ ادَّعَى دَعْوَى كَاذِبَةٍ لِيَتَسَكَّرَ بِهَا ، لَمْ يَزِدْهُ اللَّهُ عِزًّا وَجَلَّ إِلَّا قَلَّةً ،

عن نفسه عن أبيه ، وقصته فى ذلك مشهورة فى سنن أبى داود وغيرها . ومنه حديث جابر مثل حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وابن ماجه وصححه أبو عوانة وابن خزيمة . وفى الباب عن نحو من عشرين من الصحابة منها الضعاف والحسان ، وبذلك ثبتت الشهرة . قلت : أشار بقوله الشهرة إلى رد الحنفية لحديث العمل بالشاهد واليمين بأنه زيادة على ما فى القرآن ، ولا تقبل الزيادة من الأحاديث إلا إذا كان الخبر مشهورا وقد عملوا بأحاديث فيها الزيادة على ما فى القرآن لا تبلغ شهرتها شهرة ما نحن فيه ، مثل إيجابهم الوضوء من القهقهة ومن التيمم والمضمضة والاستنشاق فى الغسل دون الوضوء وغير ذلك ، قال الشافعى : القضاء بشاهد ويمين لا يخالف نص القرآن لأنه لم يمنع أن يجوز أقل مما نص عليه ، يعنى والمخالف لذلك لا يقول بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد (١) (الحديث السابع) قال « من حلف على يمين الخ ، أقول : اعلم أنه لا يبادر من قوله « على يمين بئمة » إلا أن الملة محلوف بها وأنه قال الخالف وملة اليهودية ، وقوله « كاذبا » ، حال من فاعل حلف وحلف يتضمن عظم ، إذ الحلف تعظيم للمحلوف به قطعا ، ف قوله « كاذبا » ، فكأنه قال من حلف معظما لملة اليهودية حال كونه كاذبا فى تعظيمه إياها بخلافه ، إذ الحلف يتفرع عن تعظيم ما حلف به فكذب كان بتعظيمه ما أماته الله تعالى . والخلاف بالشئ يتضمن الإخبار بتعظيمه ، ولذا يقول صاحب

فيه مسائل :

المسألة الأولى : الحلف بالشئ حقيقة هو القسم به ، وإدخال بعض حروف القسم عليه كقوله « والله ، والرحمن » . وقد يطلق على التعليق بالشئ يمين ^(١) . كما يقول الفقهاء : إذا حلف بالطلاق على كذا ، ومرادهم تعليق الطلاق به ، وهذا مجاز . وكان سببه مشابهة هذا التعليق باليمين ^(٢) في اقتضاء الحنث أو المنع .

إذا ثبت هذا ، فنقول : قوله عليه السلام « من حلف على يمين بلمة غير الإسلام ، يحتمل أن يراد به المعنى الأول ^(٣) . ويحتمل أن يراد به المعنى الثاني .

الملك وحياة الملك ، فإن هذا حلف يتضمن الإخبار باعتقاده وتعظيم من حلف به ، هذا بما لا ريب فيه ، وإذا تقرر هذا عندك عرفت ما يأتي للشارح المحقق

(١) قوله « وقد يطلق على التعليق ، أقول : في القاموس اليمين القسم ، لأنهم كانوا يتهامون بآيماهم فيتحالفون . وقال في تفسير القسم إنه اليمين بالله انتهى

(٢) قوله « وكان سببه الخ ، أقول : فيكون استعارة مصرحة ، ولا خفاء . في أنه لا يصح جعل هذا منها قطعاً ، ولا يتمشى فيه غيرها من الاستعارات ، فالتحقيق أن تسمية هذا يميناً اصطلاح فقهي ، ووجه المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاح هو المنع من الحنث الذي جعله وجه الشبه ، وإذا كان معنى اصطلاحياً فلا يصح تفسير الحديث ، بل يتعين حله على القسم بالملة كما مثلنا ، ويؤيده تصريح العلماء بجواز الحلف بلمة الإسلام كما قدمناه . ثم إن علة النهي تعظيم ملة الكفر بالإقسام بها ، وأما قوله إن فعل كذا فهو يهودي فلا تدعيم لملة اليهودية بل هو إهانة وتعليق للدخول فيها بفعله ما قاله ، ومراده أن يخرج عن الملة الشريفة إلى الملة الخسيسة

(٣) قوله « أن يراد به المعنى الأول ، أقول : وتكون صورته أن يقول واليهودية والنصرانية ، وهذا يطابق لفظ الحديث أعني قوله « من حلف على يمين بلمة » . إذ قوله في الحديث بلمة حال من فاعل حلف ، أي من حلف بالله حال كونه ناسباً أو واصفاً نفسه بلمة غير ملة الإسلام ، كأن يقول : والله هو يهودي فهو كما وصف به

والأقرب أن المراد الثاني ^(١) ، لأجل قوله ، كاذباً متعمداً ، والكذب يدخل القضية الإخبارية ^(٢) التي يقع مقتضاها تارة ، وتارة لا يقع . وأما قولنا ، والله ، وما أشبهه : فليس الإخبار بها عن أمر خارجي . وهي للإنشاء - أعني إنشاء القسم - فتكون صورة هذا اليمين على وجهين : أحدهما أن يتعلق بالمستقبل كقوله ، إن فعلت كذا فهو يهودي ، أو نصراني ، . والثاني أن يتعلق بالماضي ، مثل أن يقول ، إن كنت فعلت كذا فهو يهودي أو نصراني ،

نفسه ، وقوله متعمداً كاذباً صحيح لأن قوله أحلف حال كوني كذا هو في قوة الإخبار عن نفسه بذلك الوصف فيعود الكذب إليه ، وهذا يؤيده بقاء المعنى على الحقيقة

(١) قوله ، والأقرب أن المراد الثاني ، أقول : لم يجعل هذا متعيناً بل جعله الأقرب لصحة حمله على المعنى الأول كما قررناه ، وهذا معنى مجازي كما صرح به ، وجعل قريبته قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، كاذباً ، فإن الكذب إنما يدخل الجمل الاخبارية دون الإنشائية ، والقسمية إنشائية

(٢) قوله ، والكذب يدخل القضية الإخبارية ، أقول : هذا بناء من الشارح المحقق على أن الجملة الشرطية إخبارية تحتل الصدق والكذب ، وهذه مسألة اضطربت فيها أظفار أئمة التحقيق من أئمة المعاني والبيان ، وقد طول سعد الدين في المطول البحث في هذا ونقل عن الشارح العلامة أن الجزاء جملة خبرية محتملة للصدق والكذب في نفسها ، أى نظراً إلى ذاتها مجردة عن التقييد بالشرط لا مع التقييد به انتهى . واضطرب كلام سعد الدين وادعى مخالفة اصطلاح النحاة والميزانيين ، وبين المحقق الشريف اضطراب كلامه وما فيه من خلل فقال بعد تحقيق البحث وكشف غطاته عنه : إنك إذا قلت إن ضربني زيد ضربته لو كان معناه أضربه في وقت ضربه إياي أى كما قاله سعد الدين لم يكن صادقاً إلا إذا تحقق الضرب مع ذلك القيد ، فإذا فرض انتفاء القيد أى وقت ضربه إياك لم يكن الضرب المقيد به واقعاً فيكون الخبر الدال على وقوعه كاذباً سواء وجد منك ضرب في غير ذلك الوقت أو لم يوجد . وذلك باطل قطعاً ، لأنه إذا لم يضربك ولم تضربه وكنت بحيث إن ضربك ضربته عد كلامك هذا صادقاً لغة وعرفاً ،

فأما الأول - وهو ما يتعلق بالمستقبل - فلا تتعلق به الكفارة عند المالكية

فظهر أن الشرط ليس كسائر القيود لأنه تغير حال المقيد به في صدقه وكذبه ، وأن الحكم الإخباري يتعلق بارتباط أحد الطرفين بالآخر لا بالنسبة بين أجزاء الجزاء ، وأن ما ذهب الميزانيون إليه يخالف كلام أهل العربية ، كيف وهم بصدد بيان القضايا المستعملة في العلوم ، وقد صرح النحويون بأن كالم المجازاة تدل على سببية الأول ومسببية الثاني انتهى . وإيضاحه أنك إذا قلت ضربتك فهو خبر عن إيقاع المنكلم ضربه على المخاطب ، يحتمل الصدق والكذب ، فإن قلت إن ضربتي ضربتك خرج ضربتك عن احتمال الصدق والكذب في إيقاع الضرب على المخاطب وصار الكلام كله إنشاء كما قال سعد الدين : إن أصل الجملة الشرطية خبريتان - إلى قوله - خرجت بزيادة أداة الاتصال والانفصال عن الاستقلال ، وما خرج عن الاستقلال لم يكن كلاماً إخبارياً فلا مجال لاتصافه بصدق ولا كذب . نعم كلمة الشرط كما أخرجت ضربتك عن الإخبار بإيقاع الضرب فقد أفادت ربطه بما قبله وتقييده به ، فأفادت الإخبار بلزوم الأول للثاني وبكونه سبباً له ، وانقلب الجزاء الذي كان يحتمل الصدق جزاء لهذه الجملة الشرطية لا يحتمل صدقاً ولا كذباً ، وإنما أفاد الشرط إخبار المتكلم المخاطب بأنه جعل أحد الجزئين لازماً للآخر والآخر ملزوماً له فهو إخبار بتلازم الجزئين في اعتقاده ، فقول القائل إن فعل كذا فهو يهودي أو نصراني جملة إنشائية فيها الإخبار بالتلازم ، فلا يقال لقوله هو يهودي صدق ولا كذب ، بل أفاد الإخبار بأن هذا قيد وهذا مقيد وهذا خبر لا خارج له فلا يتصف بصدق ولا كذب حتى يتحقق وقوع القيد والمقيد خارجاً وإنما هذا إخبار بأنه جعلهما متلازمين ، ولا يكون لهما خارج حتى يقعا ، وإذا عرفت هذا علمت أن كلام الشارح المحقق مبني على وهم سعد الدين ، ولا ريب أن القائل إن فعل كذا فهو يهودي لا خارج لهذا الكلام أعنى نسبة اليهودية ولا يصير بهذا الكلام يهودياً ، بل هذا إخبار بأنه جعل الفعل الذي قيد به صيرورته يهودياً سبباً للجزاء وجعل الجزاء مسبباً عنه ، فكأنه قال قد جعلت هذا قيعاً وهذا مقيداً به فإن وقع القيد وقع المقيد ، فهذا أعنى الإخبار بالتلازم إخبار عن فعله وهو إخبار صادق لأن جملة الشيء قيداً والآخر مقيداً لا يعرف إلا من كلامه ، وإخباره عن نفسه بأنه جعل

والشافعية . وأما عند الحنفية ففيها الكفارة . وقد يتعلق الأولون بهذا الحديث (١) .

كذا لازماً لكذا والآخر ملزوماً له خبر صادق ، فإن أوقع الكلام خارجاً وقع ملزومه وصار له خارج يطابقه أو لا يطابقه ، وحينئذ يصح أن يخبر عنه فيقال فلان صار يهودياً مثلاً ، ويحتمل الأمرين الصدق والكذب . ومن هنا لا يصح حمل حديث الباب على هذا المعنى الآخر لأنه جملة إنشائية لا تحتمل صدقاً ولا كذباً ، وقد قال في الحديث كاذباً ، بخلاف حمله على المعنى الأول فإنه لما قال وملة اليهودية أو واليهودية إن الأمر كذا فهو بقسمه قد عظم ملة الكفر وهو كاذب في تعظيمها لحلفه بها فإنها غير عظيمة ، فكونه كاذباً عائد إلى ما تضمن إقسامه بها من إخباره بتعظيمه إياها ، والإقسام بها لازم لتعظيمها ، فكأنه قال هي ملة عظيمة فأقسم بها فكذبته هو في قوله هي عظيمة المدلول عليه بالإقسام بها ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « فهو كما قال ، أي من إخباره باعتقاده بتعظيمه ملة الكفر ، ومن عظم ملة الكفر بالحلف بها كان كافراً لحديث « من حلف بغير الله فقد أشرك » ، أخرجه ابن ماجه وصححه ابن حبان من حديث سعد بن أبي وقاص قال « كنا حديثي عهد بجاهلية ، خلفت باللات والعزى ، فقال لي أصحابي : بش ما قلت ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : قل لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، الحديث قال الخطابي : إنما تكون بالمعبود العظيم ، فإذا حلف باللات وغيرها فقد ضاعى الكفار فأمر أن يتدارك بكلمة التوحيد . وقال ابن العربي : من حلف بها جاداً فهو كافر ، ومن قالها جاهلاً أو ذاهلاً يقول لا إله إلا الله تكفر عنه . فإن قلت إنما لفظ الحديث « من حلف على يمين بملة ، وهذا حالف بالملة بعينها ، قلت : هو المراد من قوله « على يمين » أي على محضوف عليه كما صرحوا به في قوله صلى الله عليه وآله وسلم « والله إن شاء الله لا أحلف على يمين » ، الحديث أي محضوف عليه

(١) قوله « بهذا الحديث الخ » أقول : قد عرفت عدم صحة حمل الحديث على هذا المعنى الاصطلاحي . على أنا لا نسلم أنه يمين ، ولا يقع به طلاق ولا كفارة ، بل كلام يجب الاستغفار عنه . قال ابن المنذر : اختلف فيمن قال أ كفر بالله ونحو

فانه لم يذكر كفارة ، وجعل المرتب على ذلك قوله « هو كما قال » . وأما إن تعلق بالماضي فقد اختلف الحنفية فيه ، فقيل إنه لا يكفر اعتباراً بالمستقبل . وقيل يكفر ، لأنه تنجيز معنى ، فصار كما إذا قال « هو يهودى »^(١) ، قال بعضهم : والصحيح أنه لا يكفر فيهما . إن كان يعلم أنه يمين . وإن كان عنده أنه يكفر بالحلف يكفر فيهما^(٢) . لأنه رضى بالكفر ، حيث أقدم على الفعل .

المسألة الثانية قوله عليه السلام « ومن قتل نفسه بشئ عذب به يوم القيامة » ، هذا من باب مجانسة العقوبات الأخروية للجنايات الدنيوية^(٣) .

ذلك إن فعلت ثم فعل ، فقال ابن عباس وأبو هريرة وعطاء وقتادة وجمهور علماء الأمصار : لا كفارة عليه ولا يكون كافراً إلا إن أضمر ذلك بقلبه ، وقال الأوزاعي والثوري والحنفية وأحمد وإسحق هو يمين وعليه الكفارة ، قال ابن المنذر : والأول أصح لقوله « من حلف باللات والعزى فليقتل لا إله إلا الله » ، ولم يذكر كفارة . زاد غيره : وكذا قال من حلف بلمة سوى الإسلام فهو كما قال ، فأراد التغليظ في ذلك حتى لا يجترى عليه أحد .

(١) قوله « كما إذا قال هو يهودى » ، أقول : إذا قال هذا اللفظ فلا كفارة في ذلك إذ لا يمين ، فإن قاله معتقداً خرج عن الإسلام ووجب عليه تجديد إسلامه ، وإلا وجب عليه الاستغفار .

(٢) قوله « يكفر فيهما » ، أقول : هذا صحيح لأنه رضى بالكفر ملة له .

(٣) قوله « من » باب مجانسة العقوبات الخ ، أقول : هذه المجانسة ثابتة في العقوبات في الدارين ، قال تعالى ﴿ فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم - نسوا الله فأنساهم أنفسهم ﴾ وفي الحديث « أنه تعالى أمر كل من كان يعبد غيره أن يتبعه إلى جهنم » ، ويقول تعالى : أليس عدلا مني أن أولى كلاما تولى ، وهذا مبنى على أن الباء للتعدية لا للسمية ، لأنها لو كانت لها لما أفادت أن عذابه بعين ما قتل به نفسه . وقد وردت أحاديث تبين أنه يعذب في الآخرة بعين ما فعله بنفسه في الدنيا فن تردى باختياره من جبل حتى هلك فهو يتردى في جبل يوم القيامة ، ومن تحصى سماً فهلك به فهو يتحساه يوم القيامة .

ويؤخذ منه أن جناية الإنسان على نفسه كجنايته على غيره في الإثم . لأن نفسه ليست ملكاً له ^(١) ، وإنما هي ملك لله تعالى . فلا يتصرف فيها إلا بما أذن له فيه . قال القاضي عياض : وفيه دليل لما لك - ومن قال بقوله - على أن القصاص من القاتل بما قتل به ، 'محدد'اً كان أو غير محدد ، خلافاً لأبي حنيفة ^(٢) ، اقتداءً بعقاب الله عز وجل لقاتل نفسه في الآخرة . ثم ذكر حديث اليهودي ، وحديث العُمرَيَّين . وهذا الذي أخذه من هذا الحديث في هذه المسألة ضعيف جداً . لأن أحكام الله تعالى لا تقاس بأفعاله . وليس كل ما فعله في الآخرة بمشروع لنا في الدنيا ، كالتحريق بالنار ، والساع الحيات والعقارب ، وسق الحميم المقطّح للأعضاء . وبالمجمل فالنا طريق إلى إثبات الأحكام إلا نصوص تدل عليها ، أو قياس على

(١) قوله : لأن نفسه ليست ملكاً له ، أقول : نفسه ملك لله تعالى ، ولا يجوز له التصرف فيها إلا بما أذن الله تعالى به . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الوصال أشد النهي لما فيه من الإضرار بالبدن الذي هو لله تعالى ، ونهى رجلاً نذر أن يقوم في الشمس فلا يستظل ، ومن هنا فاجب لما ينقل عن جماعة عذبوا أنفسهم طاعة في زعمهم ، مثل من يهمل نفسه عما يقويها من أكل الطيبات وشرب الماء العذب وعدم الاستئلال بالبقاء في الشمس ، كما روى عن الحلاج أنه قعد في الشمس ، قال بعض من رآه : هذا يتقوى على الله ، ونحو ذلك . وقد أدب الشارع العباد أحسن الآداب فالحق عندهما ^(٣) وما عداها إفراط وتفريط

(٢) قوله : خلافاً لأبي حنيفة ، أقول : تقدم البحث في المسألة ، وقوله : اقتداءً بعقاب الله ، إلى آخر البحث كلام الشارح المحقق قويم ونهجه مستقيم ، وكلام القاضي بما يصدر عن البشر ، وتنبؤ عن صحته الفسك . مغمور في بحار إحسانه ، مضول بمعين تحقيقه وإتقانه

(٣) قلت : أي عند هذه الآداب ، ومن تعدى الآداب الشرعية فهو إما مفرط أو مفرط ، والشيطان في ابن آدم مسالك فإذا رآه شديداً زاده شدة حتى يتعدى الحد . وإن رآه مقصراً زاده قصوراً حتى يتعداه

المنصوص عند القياسيين . ومن شرط ذلك أن يكون الأصل المقيس عليه حكماً . أما ما كان فعلاً لله تعالى فلا ، وهذا ظاهر جداً ، وليس ما امتقده فعلاً لله تعالى في الدنيا أيضاً بالمباح لنا . فإن الله أن يفعل ما يشاء بعباده ، ولا حكم عليه . وليس لنا أن نفعل بهم إلا ما أذن لنا فيه ، بواسطة أو بغير واسطة

المسألة الثالثة : التصرفات الواقعة قبل الملك للشيء ^(١) على وجهين :

أحدهما تصرفات التنجيز . كما لو أعتق عبد غيره ، أو باعه ، أو نذر نذراً متعلقاً به . فهذه تصرفات لا غية اتفاقاً ، وإلا ما حُكي عن بعضهم في العتق خاصة ، أنه إذا كان موسراً يعتق عليه . وقيل إنه رجع عنه

الثاني التصرفات المتعلقة بالملك ، كتعليق الطلاق بالنكاح مثلاً . فهذا يختلف فيه . فالشافعي يلغيه كالأول ، ومالك وأبو حنيفة يعتبرانه . وقد يستدل للشافعي بهذا الحديث وما يقاربه ^(٢) . ومخالفوه يحملونه على التنجيز ، أو يقولون بموجب الحديث .

(١) قوله ، التصرفات الواقعة قبل الملك ، أقول : شروع في شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا نذر على رجل فيما لا يملك ،

(٢) قوله ، وقد يستدل للشافعي بهذا الحديث وما يقاربه ، أقول : يريد من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا نذر لابن آدم فيما لا يملك ، ولا عتق له فيما لا يملك ، ولا طلاق فيما لا يملك ، قال الترمذي هذا حديث حسن ، وهو أحسن شيء في هذا الباب . وسألت محمد بن إسماعيل فقلت : أي شيء أحسن في الطلاق قبل النكاح ؟ قال : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده . وأخرج ابن ماجه عن المسور بن مخرمة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا طلاق قبل نكاح ، ولا عتق قبل ملك ، وأخرج عبد الرزاق عن ابن عباس . أنه قال ، لا طلاق إلا بعد نكاح ، وبلغ ابن عباس أن ابن مسعود قال إن خلق ما لم ينكح فهو جائز ، فقال ابن عباس : أخطأ في هذا والله تعالى يقول (إذا نكحت المؤمنات فطلقتموهن) ولم يقل إذا طلقتم المؤمنات ثم نكحتنهم ، وذكر أبو عبيد عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه سئل عن رجل قال : إذا نكحت

فإن التنفيذ إنما يقع بعد الملك . فالطلاق - مثلاً - لم يقع قبل الملك ^(١) ، فمن هنا يجزم القول بالموجب

وهنا نظر دقيق ^(٢) في الفرق بين الطلاق - أعني تعليقه بالملك - وبين النذر في

فلانة فهي طالق ، فقال على : ليس طلاق إلا من بعد ملك . وهذا قول عائشة رضي الله عنها ، واليه ذهب أحمد وإسحق وأبو داود الظاهري وأتباعهم وجمهور أهل الحديث كما هو قول الشافعي كما قاله الشارح ، وفي أدلة هذا القول أن القائل إن تزوجت فلانة فهي طالق مطلق لأجنبية ، وذلك محال فانها حين الطلاق المدين أجنبية والمتجدد هو نكاحها والنكاح لا يكون طلاقاً فلم أنها لو طلقت لم يكن ذلك إلا استناداً إلى الطلاق المتقدم معلفاً ، وهي إذ ذاك أجنبية ، وتجدد الصفة لا يجعله متكاملاً بالطلاق عند وجودها ^(٣) فانه عند وجودها مختار للنكاح غير مرید للطلاق فلا يصح ، كما لو قال لأجنبية إن دخلت الدار فانت طالق فدخلت وهي زوجته لم تطلق بغير خلاف

(١) قوله « فالطلاق مثلاً الخ » أقول : وإنما وقع منه التعليق فقالوا بموجب الحديث بفتح الجيم ، أى بما أوجبه من أنه ليس على الرجل نذر فيما لا يملك أى تنجيز نذر ، وأما بتعليقه هو والطلاق فله

(٢) قوله « وهنا نظر دقيق الخ » أقول : أى بين حل عقد النكاح وبين النذر بالتعليق لما كان تعليق الطلاق بالنكاح مقيساً على تعليق النذر بالملك أبان أن بينهما فرقا لا يتم القياس به ، ولم يذكر الفرق ، وكأنه والله أعلم أن الطلاق ليس من العقود فانه حل عقدة النكاح ، بخلاف النذر فانه من العقود ، وبأن الطلاق أبغض الحلال إلى الله بخلاف النذر فانه يتقرب به إلى الله تعالى ، ولهذا فرق أحمد بين تعليق الطلاق فلم يقل به وتعليق العتق فقال به وأنه إن عاق العتق على الملك صح وعتق عليه من علق عتقه بملكه ، وقال أصحابه : إن الفرق أن تعليق العتق بالملك من باب نذر القرب

(١) قلت : وهذا بخلاف العتق ، فانه لو علق عتق عبد فلان إذا ملكه ثم ملكه عتق عليه ، لأن العتق مندوب إليه شرعاً والطلاق بخلافه ويأتى للحشى قريباً كلام أبسط من هذا

ذلك ، فأمله . واستبعد قوم تأويل الحديث وما يقاربه بالتنجيز ، من حيث إنه أمر ظاهر جلي ^(١) لا تقوم به فائدة يحسن حمل اللفظ عليها . وليست جهة هذا الاستبعاد بقوة ، فإن الأحكام كلها في الابتداء كانت متفية ^(٢) ، وفي إثباتها فائدة متجددة ، وإنما حصل الشروع والشهرة لبعضها فيما بعد ذلك ، وذلك لا ينفي حصول الفائدة عند تأسيس الأحكام

المسألة الرابعة : قوله عليه السلام « ولعن المؤمن كقتله » فيه سؤال ، وهو أن

والطاعات كقوله لنن آتاني الله من فضله لا تصدقن بكذا وكذا ، فإذا وجد الشرط لزمه ماعلقه به من الطاعات المقصودة

(١) قوله « إنه أمر ظاهر الخ » أقول : أي استبعد القائلون بأنه يلغو تعليق الطلاق بالنكاح حمل الحديث على التنجيز كما قاله مخالفهم ، قالوا : لأنه معلوم أن التنجيز لطلاق الأجنبية ولنذر ما لا يملك معلوم لكل أحد أنه لا يقع حال النطق به إذ هو تصرف في ملك غيره وطلاق لأجنبية فكيف يحمل عليه كلام أبلغ خلق الله تعالى فانه كالإخبار بأن السماء فوقنا

(٢) قوله « فإن الأحكام كلها الخ » هذا علة لرد ما استبعدوه من حمل الحديث على التنجيز ، ورد لما عللوا به ذلك من بطلان فائدة الإخبار ، فأجاب الشارح عن ذلك بأن الإخبار بالأحكام الشرعية كانت كلها قبل النبوة غير معروفة نفياً وإثباتاً ، وأن هذه الشهرة والشيوع التي صيرت الحكم ظاهراً جلياً إنما وقعت بعد زمان التشريع ، وإلا فهي في أول التشريع وصدر النبوة خفية ، وهذا المتنازع فيه منها ففائدته حاصلة عند تأسيس الأحكام وذلك للخطابين به ابتداء ، هذا تقرير مراده ، وقد يقال : أما معرفة عدم صحة التصرف تنجيزاً في ملك الغير كالنذر بعبد زيد فهذا معلوم بالفطرة أو مشهور من أول خلق العباد من بعيد آدم أبي البشر ، ثم انتشر واشتهر ، وعليه كل شيء وذكر ، وقد كانت الرسل تقول لأنهم لا تقصوا الحكيال والميزان) لأنه أخذ لملك الغير ، وقد فعلت قريش حلف الفضول المعروف ثبأخذوا على يد الأخذ لملك غيره بالباطل ، وهذا شيء فطري

يقال : إما أن يكون كفته في أحكام الدنيا ، أو في أحكام الآخرة . لا يمكن أن يكون المراد أحكام الدنيا ، لأن قتله يوجب القصاص ، ولعنه لا يوجب ذلك ^(١) .
وأما أحكام الآخرة فلما أن يراد بها التساوى في الإثم ، أو في العقاب ، وكلامها مشكل . لأن الإثم يتفاوت بتفاوت مفسدة الفعل ، وليس إذهاب الروح في المفسدة كمفسدة الأذى باللعنة . وكذلك العقاب يتفاوت بحسب تفاوت الجرائم قال الله تعالى ﴿ فن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾ وذلك دليل على التفاوت في العقاب والثواب ^(٢) ، بحسب التفاوت في المصالح والمفاسد ، فإن

(١) قوله : ولعنه لا يوجب ذلك ، أقول : أى القصاص بالقتل ، لكنه يوجب القصاص باللعنة فإن للذى لعن أن يقتص من لا عنه بلعنه إذ القصاص المساواة ، وقد قال تعالى ﴿ جزاء سيئة سيئة مثلها ﴾ ^(٣) . ويؤيده الحديث : « أربى الربا استطالة المرء في عرض أخيه . قيل : وكيف ذلك ؟ قال : السبتان بالسبة ، فدل على جواز الإجابة للسبة بالسبة ويكون القصد بالتشبيه بالقتل أن ليس إلا المساواة في جزاء من لعنه ، كما أنه ليس لولى المقتول إلا ذلك . وفيه حث على تقييد لسان من لعن عن إطلاقه في عرض من بدأه باللعن ، لأن الغالب على البشر عدم الصبر على ذلك ، بل الغالب إطلاق عنان لسانه في عرض من بدأه باللعن ، فيحمل الحديث على هذا المعنى لما دلت عليه الأحاديث الأخر ، ولأنه يتعذر حمله على أنه كفته في الأحكام الأخروية ، وقد صح حمله على هذا في الأحكام الدنيوية ، وإذا صح حمله على ما ذكرنا زال هذا الاشكال ، الذى يأتى للشارح رحمه الله ويطول فيه المقال

(٢) قوله : في العقاب والثواب ، أقول : لف ونشر مشوش ، كما أن قوله : في المفاسد والمصالح ، كذلك ، وقوله : فإن الخيرات مصالح ، تفسير لقوله ﴿ خيراً يره ﴾ والمفاسد شروع لقوله ﴿ شراً يره ﴾ فكأنه قال من يعمل من المصالح مثقال

(١) قلت : لكن سياق آخر الآية وهو قوله تعالى ﴿ فن عفا وأصلح فأجره على الله ﴾ . ينبىء أن العفو عن الشتم وتركها أفضل من الرد عليها ، وكذا كل سيئة تفعل من شخص ضد آخر ، ولا أدب أحسن من أدب القرآن

الخيرات مصالح . والنفاسد شرور . قال القاضي عياض : قال الإمام - يعني المازري -
 ظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وهو تشبيه واقع . لأن اللعنة قطع عن الرحمة ،
 والموت قطع عن التصرف . قال القاضي : وقيل لعنته تقتضي قصده بإخراجه من جماعة
 المسلمين ، ومنعهم منافعه ، وتكثير عذوبهم به ، كما لو قتله . وقيل لعنته تقتضي قطع
 منافعه الآخروية عنه ، وبعده منها بإجابة لعنته . فهو كمن قُتل في الدنيا ، وقطعت عنه
 منافعه فيها . وقيل : الظاهر من الحديث تشبيهه في الإثم . وكذلك ما حكاه من أن
 معناه استواءهما في التحريم

وأقول : هذا يحتاج إلى تلخيص ونظر . أما ما حكاه عن الإمام - من أن معناه
 استواءهما في التحريم - فهذا يحتمل أمرين : أحدهما أن يقع التشبيه والاستواء في أصل
 التحريم والإثم ، والثاني أن يقع في مقدار الإثم

فأما الأول فلا ينبغي أن يحمل عليه ، لأن كل معصية - قلت أو عظمت - فهي
 مشابة أو مستوية مع القتل في أصل التحريم ، فلا يبقى في الحديث كبير فائدة ، مع أن
 المفهوم منه تعظيم أمر اللعنة بتشبيهها بالقتل

وأما الثاني فقد بينا ما فيه من الإشكال . وهو التفاوت في المفسدة بين إزهاق
 الروح وإتلافها ، وبين الأذى باللعنة

وأما ما حكاه عن الإمام - من قوله : إن اللعنة قطع عن الرحمة ، والموت قطع
 عن التصرف - فالكلام عليه أن نقول : اللعنة قد تطلق على نفس الإبعاد الذي هو
 فعل الله تعالى . وهذا الذي يقع فيه التشبيه . والثاني : أن تطلق اللعنة على فعل اللاعن ،
 وهو طلبه لذلك الإبعاد . بقوله : لعنه الله ، مثلا ، أو بوصفه للشخص بذلك الإبعاد
 بقوله : فلان ملعون ، وهذا ليس بقطع عن الرحمة بنفسه ، ما لم تتصل به الإجابة .

ذرة خيرا يره أى ينظر جزاءه ، ومن يعمل مثقال ذرة شرا ينظر جزاءه ، إلا أنه يأتي
 للشارح المحقق أن مقادير المصالح والنفاسد أمر لا سبيل للبشر إلى الاطلاع على
 حقائقه . قلت : ولا يعرف إلا من جهة الشارع ، والشارع نص هنا أن اللعن كأنه قتل ،
 فدل على عظمة مفسدة اللعن وأنها تشابه مفسدة القتل ، ومن عرف ما ورد في اللعن

فيكون حينئذ تسبياً إلى قطع التصرف . ويكون نظيره النسب إلى القتل . غير أنهما يفترقان في أن النسب إلى القتل - بمباشرة الحزب وغيره من مقدمات القتل - مفض إلى القتل بمطرده العادة . فلو كان مباشرة اللعن مفضياً إلى الإبعاد الذي هو اللعن دائماً لاستوى اللعن مع مباشرة مقدمات القتل ، أو زاد عليه

وبهذا يتبين لك الإيراد على ما حكاه القاضي ، من أن لعنته له تقتضي قصده إخراجهم عن جماعة المسلمين ، كما لو قتله . فإن قصده إخراجهم لا يستلزم إخراجهم ، كما تستلزم مقدمات القتل ، وكذلك أيضاً . ما حكاه من أن لعنته تقتضي قطع منافعه الأخروية عنه بإجابة دعوته ، وإنما يحصل ذلك بإجابة الدعوة ، وقد لا تجاب في كثير من الأوقات . فلا يحصل انقطاعه عن منافعه ، كما يحصل بقتله . ولا يستوى القصد إلى انقطاع بطالب الإجابة ، مع مباشرة مقدمات القتل المفضية إليه في مطرده العادة

ويحتمل ما حكاه القاضي عن الإمام وغيره - أو بعضه - أن لا يكون تشبيهاً في حكم دنيوى ، ولا أخروى ، بل يكون تشبيهاً لأمر وجودى بأمر وجودى كالقطع . والقطع - مثلاً في بعض ما حكاه - أى قطعه عن الرحمة ، أو عن المسلمين بقطع حياته ، وفيه بعد ذلك نظر

والذى يمكن أن يقرر به ظاهر الحديث - في استوائتهما في الإثم - أنا نقول : لا نسلم أن مفسدة اللعن مجرد أذاه ، بل فيها - مع ذلك - تعريضه لإجابة الدعاء فيه ، بموافقة ساعة لا يسأل الله فيها شيئاً إلا أعطاه ، كما دل عليه الحديث من قوله صلى الله عليه وسلم : لا تدعوا على أنفسكم ، ولا تدعوا على أموالكم ، ولا تدعوا على أولادكم . لا توافقوا ساعة ، الحديث . وإذا عرّضه باللعنة لذلك ووقعت الإجابة ،

عرف قدر مفسدته ، فقد أخرج مسلم من حديث عمران بن حصين قال : بينما رسول الله صلى الله عليه وآله في بعض أسفاره ، وأمرأة من الأنصار على ناقة فضجرت فامتنها ، فسمع ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : خذوا ما عليها ودعوها فإنها ماحونة . قال عمران : فكأنى أراها الآن تمشي في الناس ما يعرض لها أحد ، انتهى . فإذا كان هذا حيوان بهيمى لما لعن أمر صلى الله عليه وآله وسلم أن

وإيماده من رحمة الله تعالى ، كان ذلك أعظم من قتله ^(١) ، لأن القتل تفويت الحياة
الغاية قطعاً ، والابعاد من رحمة الله تعالى أعظم ضرراً بما لا يحصى . وقد يكون
أعظم الضررين على سبيل الاحتمال مساوياً أو مقارباً لآخفهما على سبيل التحقيق .
ومقادير المفسد والمصالح وأعدادهما أمر لا سبيل للبشر إلى الاطلاع على حقائقه

• • •

يترك ولا يصاحبهم في بعض الروايات « لا يصحبنا ملعون ، ولا ينضم اليهم ولا
يتنفع به أحد فهو أعظم من قتله ، فانه يتنفع بلحمة العباد ، وهنا حرموا الاتفاق
بظهوره ركوباً وحملًا ، وثبت أنه صلى الله عليه وآله وسلم علل كون النساء أكثر أهل
النار بأنهن يكثرن اللعن ويكفرن العشير وغير ذلك مما ورد في اللعن

(١) قوله « كان ذلك أعظم من قتله » أقول يقال عليه : هذا خلاف ما يقتضيه
التشبيه ، فانه يقتضى نقصان المشبه عن المشبه به أو مساوئته إياه ، وهذا دال على أنه
أبلغ من المشبه به ، ثم يقال : اللاعن قاصد باللعة الدعاء على من لعنه والداعي لا يدعو
إلا راجياً للإجابة ، وكونه قد لا يوافق ساعة إجابة أمر ليس داخلًا تحت قدرته ،
فهو قد قصد الإجابة وأراد حرمان من دعا عليه رحمة الله التي وسعت كل شيء ،
فاللاعن قد قصد إخراج من لعنه وتفويته رحمة الله ، فإنه كإثم القاتل ، وأما كونه لم
يُجب دعاؤه فهذا أمر ليس اليه ، فهو نظير من رمى مؤمناً قاصداً قتله فأخطأ بغير
اختياره فإنه آثم إثم القاتل ، ولذا قال صلى الله عليه وآله وسلم « القاتل والمقتول في
النار » . وبين أن القاتل أدخل مع قاتله النار لأنه كان حريصاً على قتل أخيه ، وهنا
بدعائه باللعة على أخيه كان حريصاً على حلول اللعة به . وإذا عرفت هذا عرفت
صحّة ما قاله الإمام المازري من أن اللعن كالقتل في التجريم وفي الإثم لما سمعت ، ولقول
الشارح المحقق آخرًا : إنه لا سبيل للبشر على الاطلاع على حقائق مقادير المصالح
والمفسد إلا من طريق الشارع ، والشارع هنا قد بين مفسدته بأنها تشبه مفسدة القتل ،
فيلق اليه زمام الإذعان ، بأن اللعن كالقتل ، والمؤمن ليس باللعان

باب النذر^(١)

٣٦١ - الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : قلت : يا رسول الله ، إني كنت نذرت في الجاهلية أن أعتكف ليلة - وفي رواية : يوماً - في المسجد الحرام ؟ قال : فأوفِ بنذرك ،

فيه دليل على الوفاء بالنذر المطلق^(٢) . والنذر ثلاثة أقسام : أحدها ما علق على وجود نعمة^(٣) ، أو دفع نعمة ، فوجد ذلك ، فيلزم الوفاء به . والثاني ما علق على شيء لقصد المنع أو الحث ، كقوله : إن دخلت الدار فله على كذا^(٤) . وقد اختلفوا

(١) (باب النذر) أقول : جمعه نذور ، يقال : نذر ينذر بكذا ، النذر الذال في المضارع وضما . وهو لغة : الوعد بخير أو شر ، وفي الشرع : الوعد بالخير دون الشر . وحده بعضهم بأنه التزام قرينة غير لازمة بأصل الشرع . والأصل فيه قوله (والموفون بعدهم إذا عاهدوا)

(٢) قوله : فيه دليل على الوفاء بالنذر ، أقول : تقدم للشارح المحقق في كتاب الاعتكاف أن فيه دليلاً على لزوم النذر بالقرينة ، ثم قال : وقد يستدل بعمومه من قال بلزوم الوفاء بكل منذور

(٣) قوله : أحدها ما علق على وجود نعمة ، أقول : هذا يقال له نذر التبرير بمنزلة فوقية فوحدة فرا من أى يطلب به مطلق البر وهو التقرب إلى الله تعالى ، وهو نوعان : هذا أولها ، والثاني هو الثالث في عبارة الشارح وهو ما لا يعلق بشيء^(١)

(٤) قوله : إن دخلت الدار الخ ، أقول : هذا مثال المنع ، ومثال الحث : إن

(١) قلت : أقسام النذر : واجب الوفاء ، ومحرم ، ومباح ، ومكروه . فالواجب هو نذر القرينة ، والمحرم هو نذر المعصية لاسيما إذا كان شركاً ، ومباح وهو إذا نذر على شيء ليس بطاعة ولا معصية فهو غير بين التكفير ولا يأتبه ، أو إتيانه ولا تكفير ، والمكروه هو ما وجب لإتيان المنذور عليه مع التكفير

فيه . وللشافعي قول : أنه بخير بين الوفاء بما نذر ^(١) ، وبين كفارة يمين ^(٢) . وهذا الذي يسمى « نذر اللجاج والغضب » ^(٣) ، والثالث ما ينذر من الطاعة من غير تعليق بشيء . كقوله « لله على كذا ، فالمشهور وجوب الوفاء بذلك » ^(٤) . وهذا الذي أردناه بقولنا « النذر المطلق » ، وأما ما لم يذكر مخرجه ^(٥) كقوله « لله على نذر ، فهذا هو الذي يقول مالك : إنه يلزم فيه كفارة يمين

وفيه دليل على أن الاعتكاف قربة تلزم بالنذر . وقد تصرف الفقهاء الشافعية فيما يلزم بالنذر من العبادات . وليس كل ما هو عبادة مثاب عليه لازماً بالنذر عندهم ^(٦)

لم تدخل الدار ونحوه

(١) قوله « بخير بين الوفاء بما نذر ، أقول : استدلوأله بقوله صلى الله عليه وآله وسلم « من نذر فسمى فعله ما سمي ، ولأنه ألزم عبادة عند مقابلة شرط فيلزمه عند وجوده

(٢) قوله « وبين كفارة يمين ، أقول : استدلوأله بما روى مسلم عن عقبة بن عامر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال « كفارة النذر كفارة يمين ، وبالاتفاق أنه لا يكفر نذر التبرر ، فتعين أن يراد هذا . وللشافعية قول ثالث أيهما شاء ، وبه قال أحمد ، فيخير . وعن أبي حنيفة ثلاث روايات ، والمشهور عند أصحابه لزوم الوفاء (٣) قوله « نذر اللجاج ، أقول : هو التماذي في الخصومة ، ويسمى الغضب ،

ونذر الغلق بفتح الغين المعجمة واللام

(٤) قوله « فالمشهور وجوب الوفاء ، أقول : أي عند الشافعية ، ويسمونه أظهر القولين ، والثاني لا يلزمه شيء ، قالوا : لأن أهل اللغة قالوا النذر وعد بشرط ولا شرط هنا ، ومنعه الأولون قائلين إنه تعالى قال (أني نذرت لك ما في بطني محرراً) ولا شرط فيه ، وهو كلام عربي قطعاً بل أبلغه

(٥) قوله « لم يذكر مخرجه ، أقول : أي لم يعين فيه شيئاً متعيناً كما مثله به ، فلا بد أن يراد بقوله في الأول لله على كذا شيئاً معيناً من عتق أو صدقة

(٦) قوله « لازماً بالنذر ، أقول : في المنهاج ، والصحيح انعقاد النذر بكل

ف تكون فائدة هذا الحديث من هذا الوجه أن الاعتكاف من القسم الذي يلزم

بالنذر

وفيه دليل عند بعضهم على أن الصوم لا يشترط في الاعتكاف ^(١) لقوله « ليلة » ، وهذا مذهب الشافعي . ومذهب أبي حنيفة ومالك اشتراط الصوم . وقد أوّل قوله « ليلة » ، على اليوم . فإن العرب تعبر بالليلة عن اليوم . لا سيما وقد ورد في بعض الروايات « يوماً » ،

واستدل به على أن نذر الكافر صحيح . وهو قول في مذهب الشافعي . والمشهور أنه لا يصح ، لأن الكافر ليس من أهل التزام القرية ، ويحتاج - على هذا - إلى تأويل الحديث . ولعله أن يقال : إنه أمره بأن يأتي بعبادة تماثل ما التزم في الصورة ، وهو اعتكاف يوم . فأطلق عليها وفاء بالنذر لمشابتها إياه ، ولأن المقصود قد حصل ، وهو الاتيان بهذه العبادة

* * *

٣٦٢ - الحديث الثاني : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي

ﷺ « أَنَّهُ نَهَى عَنِ النَّذْرِ ، وَقَالَ : إِنَّ النَّذَرَ لَا يَأْتِي بِخَيْرٍ . وَإِنَّمَا يُسْتَخْرَجُ بِهِ مِنَ الْبَخِيلِ »

مذهب المالكية العمل بظاهر الحديث ، وهو أن نذر الطاعة مكروه وإن كان لازماً ^(٢) ، إلا أن سياق بعض الأحاديث يقتضي أحد أقسام النذر التي ذكرناها ، وهو

قرية لا تحد ابتداء لعبادة وتشجيع جنازة وسلام

(١) قوله « على أن الصوم لا يشترط الخ » أقول : تقدم البحث للشارح في هذا الاعتكاف في شرح الحديث الثالث منه ، كما تقدم قوله « واستدل به على أن نذر الكافر صحيح الخ » هنالك فلا نعيده

(٢) (الحديث الثاني) قوله « مكروه وإن كان لازماً » أقول : في النذر أربعة

ما يقصد به تحصيل غرض ، أو دفع مكروه ^(١) وذلك لقوله : وإنما يستخرج به من البخيل ،

وفي كراهة النذر إشكال على القواعد . فإن القاعدة تقتضى أن وسيلة الطاعة طاعة ، ووسيلة المعصية معصية . ويعظم قبح الوسيلة بحسب عظم المفسدة ، وكذلك تعظم فضيلة الوسيلة بحسب عظم المصلحة . ولما كان النذر وسيلة إلى التزام قرينة لزم على هذا

مذاهب ، ثانيها أنه خلاف الأولى واختاره ابن أبي الدم ، ورد بأن هذا فيه نهي مقصود ، ثالثها أنه قرينة وبه جزم المتولي من الشافعية والقاضى حسين منهم ، الرابع التفصيل : فيستحب نذر التبرر وهو الذى ليس معلقاً على شئ ، ولا يستحب المعلق واليه أشار الشارح رحمه الله تعالى في أول كلامه

(١) قوله : وهو ما يقصد به تحصيل غرض الخ ، أقول : هذا أول الأقسام التى ذكرها الشارح ، وهو أحد قسمي نذر التبرر كما عرفت ، وهذا منهي عنه ، واحتجوا بأنه ليس طاعة محضة لأنه لم يقصد خالص القرينة وإنما قصد أن ينفع نفسه أو يدفع عنها ضرراً ، فإن قلت قد ندب الى الصدقة وفائدتها هي أن تدفع غضب الرب تعالى ، وفي القرآن ان الله يخلفها ، وفي الحديث « تاجروا الله بالصدقة » ، حث الشارع على صلة الرحم وذكر أنه « منسأة في الأجل ، مثراة في المال ، محبة في الأهل » ، أخرجه الطبراني في الأوسط ، ذكر هذه الفوائد حثاً على قعل الصدقة والصلة ، وأنه إذا قصد جلب النفع ودفع الضرر بما أخرجه من ماله في هذا الوجه فهو محبوب عند الله تعالى مثاب عليه ، فكيف علل النهي عن النذر بما هو علة الأمر بالصدقة والصلة ؟ قلت : فرق بين الأمرين : فإن المتصدق والواصل أخرج ماله ثقة بعدة الشارع وتصديقاً بوعده وإيماناً بكلامه ، وأما الناذر معلقاً لإخراج جزء من ماله أو لفعل طاعة من صوم وتلاوة قرآن بحصول ما يريده من الأمرين فهذا معاوض بماله وطاعته غير واثق بربه ، قائل بلسان حاله : لا أسله إلا يداً بيد ، فقيه لإساءة الظن بربه وتوقيف فعله بتقديم الله له حصول ما علق به نذره ، فلا جرم أن هذا جدير بأن ينهى عن فعله وينم عليه ويؤكد حمل النهي على أصله من التحريم

أن يكون قرية ^(١) ، إلا أن ظاهر إطلاق الحديث دل على خلافه . وإذا حملناه على القسم الذى أشرنا إليه من أقسام النذر - كما دل عليه سياق الحديث - فذلك المعنى الموجود فى ذلك القسم ليس بموجود فى النذر المطلق ^(٢) . فان ذلك خرج مخرج طلب العوض ، وتوقيف العبادة على تحصيل الغرض . وليس هذا المعنى موجوداً فى التزام العبادة والنذر بها مطلقاً ^(٣)

وقد يقال : إن البخيل لا يأتى بالطاعة إلا إذا اتصفت بالوجوب ^(٤) . فيكون

(١) قوله « ولما كان النذر وسيلة إلخ » أقول : قد نهى الشارع عن النذر ، وما نهى عنه لا يكون وسيلة لقربة ، بل قد أبان الشارع أن ما يلزم عنه ليس بقربة لئنه عن وسيلته ، وقد ظهر وجه حكمة النهى ، وخروج ذلك الفعل عن القربة بأنه لم يأت به حتى أعطاه الله مطلوبه ونال منه مرغوبه ، فلم يخرج الله تعالى بل أخرجه مكافأة ومجازاة ، كأنه لم يشق بربه ومولاه حتى يخرج ما نذر به بغير معاطاة وتقديم بين يدي مولاه كيف يقبل منه أو يكون قرية ، وقال جماعة من العلماء : إن من فعل الطاعة لنيل الثواب أو دفع العقاب فإنها طاعة غير مقبولة وإن كانت من الصلوات الواجبات ، بل ادعى الفخر الرازى الإجماع على هذا ، وإن كنا نراه كلاماً مردوداً وقد أبنا وجه ضعفه فى غير هذا الموضع

(٢) قوله « فذلك المعنى الموجود إلخ » أقول : وهو المعاوضة والمعاطاة التى بسببها فى الأظهر نهى عن النذر ليس بموجود فى النذر الذى لا تعليق فيه

(٣) قوله « وليس هذا المعنى موجوداً إلخ » أقول : فلذا قلنا ليس بعبادة ولا قرية

(٤) قوله « وقد يقال إن البخيل إلخ » أقول : هذا وجه ثان فى إبداء حكمة النهى عن النذر مطلقاً ، وهو أن من شأن البخيل أن لا يأتى بالطاعة إلا إذا تضيق عليه بوجه الإيجاب ، فهذه القرية التى فى الصورة لولا أنها وجبت عليه لما فعلها ، وهذا جال البخيل أنه لا يأتى بالتواقل والطاعات والعبادات المطلقة عن الإيجاب لتقصد التقرب إلى الله تعالى ، ، فنهى الله عن النذر مطلقاً لما كان من صفات البخيل الذى

النذر هو الذى أوجب له فعل الطاعة ، لتعلق الوجوب به ، ولو لم يتعلق به الوجوب لتركه البخيل ، فيكون النذر المطلق أيضاً مما يستخرج به من البخيل ، إلا أن لفظة « البخيل » هنا تشير بما يتعلق بالمال . وعلى كل تقدير فاتباع النصوص أولى ^(١)

لا تسمح نفسه إلا بما لا بد له من فعله

(١) قوله « فاتباع المنصوص أولى ، أقول ، والنصوص دالة على النهى مطلقاً لجميع صور النذر ، كيف وقد قال الصادق « إنه لا يأتي بخير ، وكل ما لا يأتي بخير لا خير فيه ، وقد نبي الخير نفيماً عاماً يشمل الإثابة ويشمل ما علق به من أمور الدنيا . فان قلت : فكيف يجب الوفاء به وأثنى الله تعالى على الموفين به ﴿ يوفون بالنذر ويخافون يوماً كان شره مستطيراً ﴾ . قلت : قال الخطابي في الأعلام : هذا باب من العلم غريب ، وهو أن ينهى عن فعل شئ ، حتى إذا فعل كان واجباً ، قلت : ليس بغريب ، فان النهى عن النذر ، والمأمور به فعل المنذور ، وهو مثل النهى عن الحلف وإيجاب الكفارة إذا حنث . واعلم أن نهى الشارح عن النذر من رفقه بالعبد وعلمه بضغفه وأنه يلتزم الشئ الذى ما ألزمه الله تعالى به لا يكاد يفي به . وانظر إلى قصة الملائكة من بنى إسرائيل ﴿ إذ قالوا لنبي لهم ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله ، فقال لهم نبيهم هل عسى أن كتب عليكم القتال أن لا تقاتلوا . قالوا وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله ﴾ الآية ، فانهم طلبوا ملكاً وأرادوا القتال في سبيل الله ، ثم خالفوا ما أمروا به مرات ، فإنه لما قال لهم ﴿ إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً ، قالوا أنى يكون له الملك علينا ﴾ والحال أنه أخبرهم أن الله الذى بعثه لهم . ثم لما قال لهم طالوت ﴿ إن الله مبتليكم بنهر ﴾ ونهاهم عن الشرب منه وأذن لهم فى الاعتراف باليد خالفوه وشربوا منه الماء إلا قليلاً منهم ، ولما برزوا لجالوت وجنوده خالفوا وقالوا ﴿ لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده ﴾ فهذه من مخالفتهم ، وهم الطالوتون للقتال الراغبون فيه ، وهكذا ثعلبة بن حاطب قال ﴿ لئن آتانا الله من فضله لنصدقن ﴾ الآية . فافتتح إتيان المال ووعد بالصدقة ، فلما آتاه الله من فضله بخل به ، وكان مآل أمره أن أعقبه الله نقاشاً فى قلبه إلى يوم يلقاه ، وهذا باب واسع من تتبعه عرف أن العبد إذا أوج نفسه

وقوله عليه السلام : إنما يستخرج به من البخيل ، الأظهر في معناه أن البخيل لا يعطى طاعة إلا في عوض ومقابل يحصل له ، فيكون النذر هو السبب الذي استخرج منه تلك الطاعة

وقوله عليه السلام : لا يأتي بخير ، يحتمل أن تكون : الباء ، باء السببية ^(١) كأنه يقول لا يأتي بسبب خير في نفس الناذر وطبعه في طلب القرب والطاعة من غير عوض يحصل له . وإن كان يترتب عليه خير ، وهو فعل الطاعة التي نذر بها ، لكن سبب ذلك الخير حصول غرضه

٣٦٣ — الحديث الثالث : عن عقبه بن عامر رضى الله عنه قال : نذرت

أنخى أن تمشي إلى بيت الله الحرام حافية ^(٢) : فأمرتني أن أستفتي لها رسول الله ﷺ . فاستفتيته ، فقال : ليمشي ولتركب ،

في مضيق إيجاب لم يوجه الله ووعد الله بأمر من نفسه بفعله فانه لا يني به إلا القليل الذين أشير إليهم (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه) ، ومن هذا النذر فانه إدخال النفس في واجب لم يوجه الله عليه بل نهى عنه رفقا به ورحمة لضعفه ، ثم ان للشيطان من النذر ما يدخل على العبد منه ، وهو أن يثبط العبد في الوفاء به ليؤثمه ، ولو لم ينذر لكان هذا الباب مغلقاً عن الشيطان ، بل ورد في الأحاديث أن العبد إذا حلف على شيء بالغ الشيطان في إيقاعه في الحنث حتى يؤثمه

(١) قوله : أن تكون الباء باء السببية ، أقول : الظاهر أنها باء التعدية ، وأنه لا يأتي بخير ، والطاعة التي أتى بها الناذر ليست بخير لأنه لم يرد بها وجه الله بل أراد بها وفاء غرضه وقد ناله في النذر المعلق ، ونيله إياه لم يكن لأجل نذره بل لأنه قد سبق في عليه تعالى أنه يناله من فضله ، فإنا ناه نذره بخير

(٢) (الحديث الثالث) قال : حافية ، أقول : ليس في البخارى لفظ : حافية ،

فيه عليه عبد الحق في الجمع بين الصحيحين

نذر المشى إلى بيت الله الحرام لازم عند مالك ^(١) مطلقاً وتعليقاً . فيحتاج إلى تأويل قوله ، ولتركب ، فيمكن أن يحمل على حالة العجز عن المشى فانها تركب . وفيما يلزم عن ذلك الركوب تفصيل مذهبي عندهم

* * *

٣٦٤ - الحديث الرابع : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما أنه قال : « اسْتَفْتَيْ سَعْدُ بْنُ عُبَادَةَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فِي نَذَرٍ كَانَ عَلَى أُمِّهِ تُوقِيَتْ قَبْلَ أَنْ تَقْضِيَهُ . فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : فاقْضِهِ عَنْهَا ،

فيه دليل على جواز قضاء النذور عن الميت . وقوله « عن نذر » هو نكرة في الإثبات ، ولم يبين في هذه الرواية ما كان النذر ^(٢)

وقد انقسمت العبادة إلى مالية وبدنية . والمالية لا إشكال في دخول النيابة فيها ، والقضاء عن الميت ، وإنما الإشكال في العبادة البدنية ، كالصوم ^(٣)

(١) قوله « لازم عند مالك » أقول : سواء نذره نذراً مطلقاً أو نذراً معلقاً ، والحديث يرد ما قاله ، وفيه دليل لما أسلفناه لك من أن العبد غير مأذون في تعذيب نفسه بل منهى عنه ، وأن هذا من النذر فيما لا يملك العبد

(٢) (الحديث الرابع) قوله « ولم يبين في هذه الرواية » أقول : قيل كان صوماً كما في حديث ابن عباس ، قال رجل : يا رسول الله إن أمى ماتت وعليها صوم أفضيه عنها ؟ قال : نعم ، وتعقب بأنه لم يتعين أن الرجل سعد بن عبادة . وقال ابن عبد البر : كان عتقاً ، واستدل بأن سعد بن عبادة قال : يا رسول الله إن أمى هلكت فهل ينفعها أن أعتق عنها ؟ قال : نعم ، وتعقب بأنه مرسل ، وبأنه ليس فيه التصريح بأنها نذرت ذلك ، وقيل كان نذرها صدقة لحديث سعد أنه قال : يا رسول الله - بعد أن ذكر وفاة أمه عن غير وصية - هل ينفعها أن أتصدق عنها ؟ قال : نعم ، أخرجه الموطأ وأبو داود ، وتعقب بأنه ليس فيه التصريح بأنها نذرت ذلك

(٣) قوله « كالصوم » أقول : تقدم تحقيق البحث في هذا في كتاب الصيام في

٣٦٥ — الحديث الخامس : عن كعب بن مالك رضى الله عنه قال : قلت :

يا رسول الله ، إن من تَوَبَّيْ أَنْ أَنْخَلِعَ مِنْ مَالِي ^(١) ، صَدَقَةً إِلَى اللَّهِ وَإِلَى رَسُولِهِ . فقال رسول الله ﷺ : أَمْسِكَ عَلَيْكَ بِنَفْسِ مَالِكَ فَهُوَ خَيْرٌ لَكَ ،

فيه دليل على أن إمساك ما يحتاج إليه من المال أولى من إخراج كله في الصدقة . وقد قسموا ذلك بحسب أخلاق الإنسان ^(٢) فان كان لا يصبر على الإضافة كره له أن يتصدق بكل ماله ، وإن كان ممن يصبر لم يكره

حديث « من مات وعليه صوم صام عنه وليه » . واعلم أن في البخارى فى آخر هذا الحديث « وكانت سنة بعد ، وهى من كلام الزهرى : أى صار قضاء الوارث عن الموروث طريقة شرعية أعم من أن يكون وجوباً أو ندباً ، وقد استدل ابن حزم بهذه الزيادة للظاهرية ومن وافقهم من أن الوارث يلزمه قضاء النذر عن مورثه فى جميع الحالات . واعلم أنه ذهب الجمهور إلى أن من مات وعليه نذر مالى يجب قضاؤه من رأس ماله وإن لم يوص ، إلا أن يقع النذر فى مرض الموت فيكون من الثلث ، وشرط المالكية والحنفية أنه يوصى بذلك مطلقاً ، واستدل للجمهور بقصة سعد هذه ، وقول الزهرى « صارت سنة بعد ، ولكن يمكن أن يكون سعد قضاها من تركتها أو تبرع به

(١) (الحديث الخامس) قال « من توبى ، أقول : أى عن تخلفه فى غزوة تبوك عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو أحد الثلاثة الذين قص الله تعالى خبرهم فى آخر سورة براءة ، وهى مسبوحة فى سبب . الحديث الخامس

(٢) قوله « بحسب أخلاق الإنسان ، أقول : أى أحوال أخلاق الإنسان على حذف المضاف للعلم به ، وذلك أن أحوال العباد تختلف : فمنهم من يصبر على الإضافة أى الفاقة والحاجة ، فمن كان قوياً على ذلك لم يمتنع من التصديق بجميع ماله ، وعليه ينزل فعل أبى بكر رضى الله عنه وإيثار الأنصار للمهاجرين وإن كان بهم خصاصة ، ومن لم يقدر على ذلك يمتنع ، وعليه ينزل « لا صدقة إلا عن ظهر غنى ، وفى لفظ « أفضل

وفيه دليل على أن الصدقة لها أثر في محو الذنوب ^(١) . ولأجل هذا شرعت الكفارات المالية . وفيها مصلحتان ، كل واحدة منهما تصلح للمحو إحداهما : الثواب الحاصل بسببها . وقد تحصل به الموازنة ، فتمحو أثر الذنب والثانية : دعاء من يتصدق عليه ، فيكون سبباً لمحو الذنوب وقد ورد في بعض الروايات ^(٢) ، يكفيك من ذلك الثلث ، واستدل به بعض المالكية على أن من نذر التصدق بكل ماله اكتفى منه بالثلث ، وهو ضعيف ، لأن اللفظ الذي أتى به كعب بن مالك ليس بتجيز صدقة ، حتى يقع في محل الخلاف ، وإنما هو لفظ عن نية قصد فعل متعلقها - ولم يقع بعد - فأشار عليه السلام بأن لا يفعل ذلك ، وأن يمسك بعض ماله ، وذلك قبل إيقاع ما عزم عليه . هذا ظاهر اللفظ ، أو هو محتمل له . وكيفما كان فتضعف منه الدلالة على مسألة الخلاف ، وهو تجيز الصدقة بكل المال نذراً مطلقاً ، أو معلقاً

باب القضاء ^(٣)

الصدقة ما كان عن ظهر غنى ، ، واعلم أن في النذر بجميع المال عشرة مذاهب مذكورة في المطولات وسردها في فتح الباري

(١) قوله : على أن الصدقة لها أثر الخ ، أقول : تعقب القاهناني الشارح فقال : التوبة تجب ما قبلها . وظاهر حال كعب أنه أراد فعل ذلك على جهة الشكر . وتعقبه ابن حجر بأن مراد ابن دقيق العيد أنه يؤخذ من قول كعب : ان من توبني الخ ، أن للصدقة أثراً في قبول التوبة التي يتحقق بمحصولها محو الذنب ، والحجة فيه تقرير النبي صلى الله عليه وآله وسلم على القول المذكور

(٢) قوله : وقد ورد في بعض الروايات ، أقول : أخرج أبو داود وأحمد نحوه

(٣) (باب القضاء) أقول بالمد : الولاية المعروفة ، جمعها أقضية كعطاء

وأعطية . وهو في الأصل لإحكام الشيء وإمضاؤه وفراغه ، ومنه (فوكزه موسى فقضى عليه) فالقاضي ينهي الأمر ويفرغ منه ، وقضى بمعنى أوجب ، ومنه (وقضى

٣٦٦ - الحديث الأول : عن عائشة رضى الله عنها قالت : قال رسول

الله ﷺ « مَنْ أَحْدَثَ فِي أَمْرِنَا هَذَا مَا لَيْسَ مِنْهُ فَهُوَ رَدٌّ »

وفى لفظ « مَنْ عَمِلَ عَمَلًا لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ »

ربك) فالقاضى بوجوب الحكم على المحكوم عليه ، والقضاء الإتمام ، ومنه (فإذا قضيت الصلاة - فإذا قضيت مناسككم) فالقاضى يتم الأمر بالفصل ويمضيه فائدة : كان السلف يتحامون الدخول فى القضاء لعظم خطره ، طلب قعنب التيمى للقضاء فلم يقبل ، فلم يزل به الأمير إلى أن ولى كرها ، فدخل منزله فسقط عليه السقف فمات متوارياً . وقال المنصور الليث بن سعد : أوليك القضاء فلم يفعل ، فاستشاره فى رجل يوليه فأشار بعثمان بن الحكم الجذامى ، فلما بلغه ذلك عاهد الله أن لا يكلم الليث أبداً . " كذا : له خيرت بين القضاء والقتل لا اخترت القتل . وامتنع منه الشافعى لما وهب مسرور . " كذا : حنيفة لما استدعاه المنصور ، استدعاه المأمون لقضاء الشرق والغرب ، وامتنع منه . " كذا : وحكى الطبرى وغيره أن الوزير ابن الفرات طلب أبا على بن خيران ليوليه القضاء فهرب ، فغتم داره نحواً من عشرين يوماً . وأشار إلى ذلك الدميرى فى منظومته فقال :

وطبقوا الباب على أبى على عشرين يوماً ليسلى فما ولى

وفى الذين امتنعوا من أهل العلم والعمل كثرة . وانعكست الأمور حتى صار يباليغ إلا كثرون فى طلب تولية القضاء ويتوسلون إليها بالشفعاء والرشا ، ويكونون على الرعية أضر من الأمراء ، ومع ذلك فليس له شئ من الأهلية للقضاء . واسمع الصفات التى تشترط فى القاضى الرضا : قال أبو على الكرايسى صاحب الشافعى فى كتاب أدب القضاء ، له : لا أعلم بين العلماء ممن سلف خلافاً أن أحق الناس أن يقضى بين المسلمين من بان فضله وصدقه وعلمه وورعه ، وأن يكون عارفاً بكتاب الله عالماً بأكثر أحكامه . عالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حافظاً لا كثرها ، وكذا أقوال الصحابة رضى الله عنهم ، عالماً بالوفاق والخلاف وأقوال فقهاء التابعين ، يعرف الصحيح من

٣٦٧ - الحديث الثاني : عن عائشة رضى الله عنها قالت « دَخَلَتْ هِنْدُ بِنْتُ عُتْبَةَ - امْرَأَةُ أَبِي سُفْيَانَ - عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَقَالَتْ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّ أَبَا سُفْيَانَ رَجُلٌ شَحِيحٌ ، لَا يُعْطِينِي مِنَ النِّقَمَةِ مَا يَكْفِينِي وَيَسْكُنِي بَيْتِي ، إِلَّا مَا أَخَذْتُ مِنْ مَالِهِ بِغَيْرِ عَلَيْهِ ، فَهَلْ عَلَىَّ فِي ذَلِكَ مِنْ جُنَاحٍ ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خُذِي مِنْ مَالِهِ بِالْمَعْرُوفِ مَا يَكْفِيكَ وَيَسْكُنِي بَيْتِكَ ،

استدل به بعضهم على القضاء على الغائب (١) ، وفيه ضعف ، من حيث إنه يحتمل

(١) (الحديث الثاني) قوله « القضاء على الغائب » ، أقول : القضاء على الغائب في حقوق الآدميين دون حقوق الله تعالى بالاتفاق ، حتى لو قامت البينة على الغائب بالسرقة مثلاً حكم بالمال دون القطع ، والقضاء على الغائب فيه خلاف ، قال ابن بطال أجازَه مالك والشافعي والليث وجماعة ، وقال ابن أبي ليلى وأبو حنيفة : لا يقضى على الغائب مطلقاً ، وأما من هرب بعد إقامة البينة فينادى عليه القاضي ثلاثاً ، فإن جاء وإلا حكم عليه ، واحتج المانعون بحديث على رضى الله عنه رفعه ، لا يقضى لأحد الخصمين حتى يسمع من الآخر ، وهو حديث حسن أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما لحديث الأمر بالمساواة .
رواه بين الخصمين : وقد أطلنا الكلام عليه في « حاشية

ضوء النهار » ، والبعض الذى استدل بحديث هند على القضاء على الغائب هو الرافعى فإنه قال : احتج أصحابنا على الخنفية في منعهم القضاء على الغائب بقصة هند ، وكان ذلك قضاء من النبي صلى الله عليه وآله وسلم على زوجها وهو غائب . وتعقبه النووي وقال : لا يصح الاستدلال ، لأن هذه القضية كانت بمكة وكان أبو سفيان حاضراً ، وشرط القضاء على الغائب أن يكون غائباً عن البلد أو مستتراً لا يقدر عليه ، أو متعزراً ، ولم يكن هذا الشرط في أبي سفيان موجوداً فلا يكون قضاء على الغائب ، بل هو إفتاء . ولكنه تعقب الحافظ ابن حجر هذا بقوله : إنه لما كان أبو سفيان غير حاضر معها في المجلس وأذن لهند أن تأخذ من ماله بغير إذنه قدر كفايتها كان في ذلك

الفتوى ، بل ندعى أنه يتعين ذلك للفتوى . لأن الحكم يحتاج إلى إثبات السبب المسلط على الآخذ من مال الغير ^(١) ، ولا يحتاج إلى ذلك في الفتوى . وربما قيل : إن أبا سفيان كان حاضراً في البلد ، ولا يُقضى على الغائب الحاضر في البلد ^(٢) ، مع إمكان إحضاره وسماعه للدعوى عليه ، في المشهور من مذاهب الفقهاء ، فإن ثبت أنه كان حاضراً فهو وجه يُبعد الاستدلال عند الأكثرين من الفقهاء . وهذا يعتمد بثبوته ^(٣) ، إلا أن يؤخذ بطريق الاستصحاب ^(٤) بحال حضوره

نوع قضاء على الغائب فيحتاج من يمنعه أن يجيب عن هذا . قال : وما احتج به أنه كان قضاء لا فتياً قوله ، خذى ، بصيغة الأمر ، ولو كانت فتياً لقال : لا حرج عليك إذا أخذت ، ولأن الأغلب في تصرفاته إنما هو الحكم . قلت : أما قوله ، خذى ، فقد ثبت باللفاظ أخرجها البخارى ، ففي لفظ أنها قالت ، فهل على حرج أن أطعم من ماله عيالنا ؟ قال : لا ، إلا بالمعروف ، ذكره في كتاب النفقات ، مع أنه ذكر لفظ خذى ، فيه ، وذكره في كتاب الأحكام في الأقضية في الحكم بالعلم ، لا حرج عليك أن تطعمهم بالمعروف ، فليس لفظه صلى الله عليه وآله وسلم في القضية واحداً ، ولا يتم الاستدلال بلفظ وإلا كان تحكما . وهذه الالفاظ احتملت الحكم والفتيا ، وإذا دخل

الاحتمال بطل الاستدلال

ماله بالمعروف

(١) قوله : إلى إثبات السبب الخ ، أقول : السبب المسلط هو كون أبي سفيان رجل شحيحاً لا يعطيها نفقة تكفيها ومن لديها ، لكن مراد الشارح أنها ادعت ذلك فلا بد من إثباته بالبينة ولم تطالب بها ، فكيف يحكم صلى الله عليه وآله وسلم بمجرد دعواها ؟ وأجيب عنه بأنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم بعله ، فهو عالم بحال أبي سفيان إذ هو من قرابته ومن أهل بلده لا تخفاه تصرفاته ، سيما باب الشح والكرم فإنه يعرفه أهل البلد عن يساكنهم

(٢) قوله : وربما قيل الخ ، أقول : تقدم هذا في كلام التنويز

(٣) قوله : وهذا يعتمد ثبوته ، أقول : أى كون أبي سفيان حاضراً في البلد

(٤) قوله : إلا أن يؤخذ بطريق الاستصحاب ، أقول : فإنه كان عند دخوله

نعم فيه دلائل على مسألة الظفر بالحق^(١) ، وأخذه من غير مراجعة ممن هو عليه .
ولم يدل الحديث على جواز أخذها من الجنس ، أو من غير الجنس . ومن يستدل
بالإطلاق في مثل هذا يجعله حجة في الجميع^(٢)

واستدل به على أنه لا يتوقف أخذ الحق من مال من عليه على تعذر الإثبات عند
الحاكم ، وهو وجه للشافعية ، لأن هذا كان يمكنها الرفع إلى رسول الله ﷺ ،

صلى الله عليه وآله وسلم يوم الفتح في مكة ولذا قال له صلى الله عليه وآله وسلم : من
دخل دار أبي سفيان فهو آمن ، ومن دخل الحرم فهو آمن ، فان أبا سفيان هو الذي
بلغ أهل مكة ذلك في يوم الفتح ، وقد جزم السهيلي بأقصى من هذا ، وهو أن أبا
سفيان كان حاضراً في المقام معها عنده صلى الله عليه وآله وسلم ، قال الحافظ ابن
حجر : إنه لم يسق السهيلي إسناد ، أي هذا القول . قال : وقد ظفرت به في طبقات
ابن سعد أخرجه بسند رجاله رجال الصحيح - إلا أنه مرسل عن الشعبي - أن هذا لما
بايعت وجاء قوله : لا يسرقن ، قالت : قد كنت أصبت من مال أبي سفيان ، قال أبو
سفيان : فما أصبت من مالي فهو حلال لله

(١) قوله : على مسألة الظفر ، أقول : هذا على تقدير اتفاقها ، وبحديث هند
استدل البخاري على مسألة الظفر في كتاب المظالم ، ومسألة الظفر قال بها الشافعي فجزم
بجواز الأخذ فيما إذا لم يمكن تحصيل الحق بالفاضل كان يكون غريمه منكراً ولا بينة له
عند وجود الجنس فيجوز عنده أخذه إن ظفر به وأخذ غيره بقدره إن لم يجده ويجهد
في التقويم ولا يخييف ، وجوزه الحنفية في المثل دون القيمي لما يخشى فيه من الخيف ،
وانفقوا على أنه يكون في الأموال إذا أمن الغائله كنسبته إلى السرقة ونحو ذلك ،
وقد حققناها في سبل السلام ، وأوجبنا الأخذ إن ظفر وتعذر أخذه بالحكم

(٢) قوله : يجعله حجة في الجميع ، أقول : قال الخطابي يؤخذ من حديث هند
جواز أخذ الجنس وغير الجنس ، ووجه هذا ابن المنير فقال : لأنه صلى الله عليه وآله
وسلم أذن لهند أن تفرض لنفسها وعيالها قدر الواجب ، وهذا هو التقويم بعينه ، بل
هو أدق منه وأعسر

وأخذ الحق بحكمه ^(١)

وفيه دليل على أن النفقة غير مقدرة بمقدار معين ^(٢) ، بل بالكفاية ، لقوله
« ما يكفيك وبنيك » ،

وفيه دليل على تصرف المرأة في نفقة ولدها في الجملة

وقد يستدل به من يرى أن للمرأة ولاية على ولدها ، من حيث إن صرف المال
إلى المحجور عليه ^(٣) أو تملكه يحتاج إلى ولاية . وفيه نظر ، لوجود الأب ، فيحتاج
إلى الجواب عن هذا التوجيه المذكور ^(٤) . فقد يقال : إن تعذر استيفاء الحق من
الأب وغيره - مع تكرار الحاجة دائماً - يجعله كالمعدوم . وفيه نظر أيضاً ^(٥)

(١) قوله « وأخذ الحق بحكمه » ، أقول : هذا كله مبنى على أنه فتوى منه صلى الله
عليه وآله وسلم

(٢) قوله « غير مقدرة بمقدار معين » ، أقول : المشهور عند الشافعية أنها مقدرة ،
وتقديرها بالأمداد ، فعلى الموسر كل يوم مدان والمتوسط مد ونصف والمعسر مد ،
وتقديرها بالأمداد رواية عن مالك ، قال النووي : وهذا الحديث حجة على أصحابنا .
قال الحافظ ابن حجر : قلت ليس صريحاً في الرد عليهم ، لكن التقدير بالأمداد يحتاج
إلى دليل

(٣) قوله « إلى المحجور عليه » ، أقول : يريد بهم الأولاد الصغار من أولاد أبي
سفيان الذين تتفق عليهم هند من ماله ، وسماه محجوراً عليه من حيث أنه ليس متصرفاً

(٤) قوله « عن هذا التوجيه » ، أقول : الجواب أن الظاهر أنه لا ينبغي أن

أبا سفيان [عرف] هذه الواقعة والفتيا ، كيف وقد قيل إنه حاضر ، وحينئذ فيكون
قد أذن لها

(٥) قوله « وفيه نظر أيضاً » ، أقول : لأنه بعد إنهاء القضية إليه صلى الله عليه
وآله وسلم علم أبو سفيان ، وأمكن استيفاء الحق من ماله بالفتوى النبوية ، فكيف
يكون كالمعدوم

وفيه دليل على جواز ذكر بعض الأوصاف المذمومة ^(١) إذا تعلقت بها مصلحة أو ضرورة . وفيه دليل على أن ما يذكر في الاستفتاء لأجل ضرورة معرفة الحكم ، إذا تعلق به أذى الغير لا يوجب تعزيراً

٣٦٨ - الحديث الثالث : عن أم سلمة رضي الله عنها « أن رسول الله ﷺ سَمِعَ جَلْبَةَ خَصْمٍ ^(٢) يَبِيبُ حُجْرَتِهِ . فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَقَالَ : أَلَا إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ ^(٣) ، وَإِنَّمَا يَأْتِيَنِ الْخَصْمُ ، فَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ أَبْلَغُ مِنْ بَعْضٍ ، فَأَخِيبُ أَنَّهُ صَادِقٌ ، فَأَقْضِي لَهُ . فَمَنْ قَضَيْتُ لَهُ بِحَقِّ مُسْلِمٍ فَإِنَّمَا هِيَ قِطْعَةٌ مِنْ نَارٍ ^(٤) ، فَأَيْخَمِلُهَا أَوْ يَذَرُهَا ^(٥) ،

فيه دليل على إجراء الأحكام على الظاهر ، وإعلام الناس بأن النبي ﷺ في ذلك كغيره . وإن كان يفترق مع الغير في اطلاعه على ما يطلعه الله عز وجل عليه

(١) قوله « ذكر بعض الأوصاف » أقول : تقدم هذا في النكاح وفيما قبله ، وهو أحد الستة المواضع التي يجوز ذكر الإنسان فيها بما يكره ذكره

(٢) (الحديث الثالث) قال « جلبه خصم » أقول : الجلبة بفتح الجيم واللام اختلاط الأصوات ، والخصم بفتح الخاء المعجمة وسكون الصاد المهملة اسم يستوى فيه الواحد والمثنى والجمع ، وباب الحجرة هي حجرة أم سلمة

(٣) قال « إنما أنا بشر » أقول : البشر يطلق على الجماعة والواحد بمعنى أنه منهم

(٤) قال « فإنما هي قطعة » أقول : القطعة العين المحكوم بها

(٥) قال « فليحملها الخ » أقول قال ابن التين : هو خطاب للبقي لئلا يظن أنه أعلم بنفسه هل هو بحق أو مبطل ، فإن كان محقاً فليأخذ ، وإن كان مبطلاً فليترك فإن الحكم لا ينقل الأصل عما كان عليه

من الغيوب الباطنة . وذلك في أمور مخصوصة ، لا في الأحكام العامة . وعلى هذا يدل قوله عليه السلام : « إنما أنا بشر ، وقد قدمنا في أول الكتاب : أن الحصر في « إنما ، يكون عاماً ، ويكون خاصاً . وهذا من الخاص ^(١) . وهو فيما يتعلق بالحكم بالنسبة إلى الحجج الظاهرة

ويستدل بهذا الحديث من يرى أن القضاء لا ينفذ في الظاهر والباطن معاً ^(٢) مطلقاً . وأن حكم القاضي لا يغير حكماً شرعياً في الباطن

(١) قوله : « وهذا من الخاص » أقول : يريد أنه من الحصر الإضافي ، لأنه يختص بالعلم بالباطن وبالنسبة إلى شيء خاص وهو حجج الخصوم ، وقد وفينا المقام حقه في ذلك أول الكتاب في أول شرح حديث منه وهو حديث « إنما الأعمال ،

(٢) قوله : « لا ينفذ في الظاهر والباطن » أقول : قال الطحاوي : ذهب قوم إلى أن الحكم بتملك مال أو إزالة ملك أو إثبات نكاح أو فسخ أو فسخ ذلك إن كان في الباطن كما هو في الظاهر نفذ على ما حكم ، وإن كان في الباطن على خلاف ما استند إليه الحاكم من الشهادة ونحوها لم يكن الحكم موجباً للتملك والإزالة والنكاح والطلاق وغيرهما ، وهو قول الجمهور ، ومعهم أبو يوسف . وذهب قوم إلى أن الحكم إن كان في مال وكان الأمر في الباطن بخلاف ما استند إليه الحاكم في الظاهر لم يكن ذلك موجباً لحله للمحكوم له ، وإن كان في نكاح أو طلاق فإنه ينفذ ظاهراً وباطناً ، وحملوا حديث الباب على ما ورد فيه وهو المال ، واحتجوا لما عدها بقضية المتلاعنين ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم فرق بين المتلاعنين مع احتمال أن يكون الرجل قد صدق فيما رماها به . قال : فيؤخذ من هذا أن كل قضاء ليس فيه تملك مال أنه على الظاهر ولو كان الباطن بخلافه ، وأن حكم الحاكم يحدث في ذلك التحليل والنحرير بخلاف الأموال ، وتعقب بأن الفرق في اللعان إنما وقعت عقوبة للعلم بأن أحدهما كاذب فهو أصلاً أسه فلا يقاس عليه . قلت : يقال هذا على تسليم أنه وقع باطناً وظاهراً ، ولكنه ادعى أنها عقوبة بالفرقة ، فقد يقال : العقوبة بالفرقة لم تعبد في الشريعة . وأحسن من هذا أن يقال : الفرقة كانت بالطلاق كما في سنن أبي داود أن عويمراً العجلاني صاحب

واتفق أصحاب الشافعي على أن القاضي الحنفي إذا قضى بشفعة الجار للشافعي
أخذها في الظاهر . واختلفوا في حل ذلك له في الباطن على وجهين

والحديث عام بالنسبة إلى سائر الحقوق . والذي يتفقون عليه - أعني أصحاب
الشافعي - أن الحجج إذا كانت باطلة في نفس الأمر ، بحيث لو اطلع عليها القاضي لم
يجز له الحكم بها أن ذلك لا يؤثر . وإنما وقع التردد في الأمور الاجتهادية (١) إذا
خالف اعتقاد القاضي اعتقاد المحكوم له ، كما قلنا في شفعة الجار

• • •

قصة اللعان طلق امرأته بعد اللعان ثلاثاً وأنفذه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ،
فلم يكن الفراق بالحكم وإلا لكان جواباً واضحاً خالصاً عن الأشكال . ولك أن تقول :
قد اختلف في فرقة اللعان على خمسة أقوال كلها مأخوذة من قصة عويمر العجلاني ،
والدليل إذا دخله الاحتمال بطل به الاستدلال ، فلم يبق للقاتل بنفوذه باطنا دليل
ناهض ، فإن أنهض الأدلة معهم قصة المتلاعنين . واحتج بعض الحنفية بما جاء عن
علي رضي الله عنه أن رجلاً خطب امرأة فأبت ، فادعى أنه تزوجها ، وأقام شاهدين ،
فقاتلت المرأة ، إنهما شهدا بالزور ، فزوجني أنت منه فقد رضيت ، فقال علي :
شاهداك زوجاك ، وأمضى عليها النكاح . وتعقب بأنه لم يثبت عن علي . قلت : وعلى
تقدير ثبوته من أين لعلي رضي الله عنه أنهما شهدا زوراً ، إذ لو علم أنهما كذلك
ما سمح لهما شهادتهما . لا حكم بهما ، ومن أين له أن الرجل في دعواه كاذب ؟ ومن أين
في حكمه حلها للرجل باطنا ؟ وما هو إلا مثل حكمه صلى الله عليه وآله وسلم الذي قال

فيه . فمن قضيت له بحق مسلم فأنما هي قطعة من النار ، واحتجوا من حيث النظر
بأن الحاكم قضى بحجة شرعية فيما له ولاية الإنشاء فيه ، فجعل إنشاء حرجاً عن الحرام ،
والحديث صريح في المال ، وليس النزاع فيه . فإن القاضي لا يملك دفع مال زيد إلى
عمرو ، ويملك إنشاء العقود والفسوخ ، فإنه يملك بيع أمة زيد مثلاً من عمرو حال
خوف الهلاك للحفظ ، وحال الغيبة . ولهم أدلة غير ناهضة عند الناقد

(١) قوله . وإنما وقع التردد في الأمور الخ ، أقول : قال الشافعية إذا حكم الحاكم

٣٦٩ - الحديث الرابع : عن عبد الرحمن بن أبي بكرة رضى الله عنهما

قال : كتب أب^(١) - أو كتبت له - إلى ابنه عبد الله بن أبي بكرة وهو قاضٍ بسجستان^(٢) : أن لا تحكم بين اثنين وأنت غضبان ، فإني سمعت رسول الله ﷺ يقول^(٣) : لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان ،

وفي رواية : لا يقضين حاكم^(٤) بين اثنين وهو غضبان ،

النص وارد في المنع من القضاء حالة الغضب . وذلك لما يحصل للنفس بسببه من التشويش المرجب لاختلال النظر ، وعدم استيفائه على الوجه . وعداه الفقهاء بهذا المعنى إلى كل ما يحصل منه ما يشوش الفكر ، كالجوع والعطش ، وهو قياس مظنة على مظنة^(٥) ، فإن كل واحد من الجوع والعطش مشوش للفكر . ولو قضى

بنى خيار المجلس أو بنى العرايا أو بشهادة فاسقين أو ببيع أم الولد أو بغير ذلك من مسائل الخلاف ففي بعضها خلاف ، رجح ابن الرفعة النقص في الجميع ، ونقل الرافعي عن الرويانى عدم النقص في الجميع لأنها اجتهادية ، والأدلة فيها متعارضة

(١) (الحديث الرابع) قال : كتب أبى الخ ، أقول : هذا يوافق سياق مسلم ، إلا أنه زاد ابنه . قيل معناه كتب أبو بكرة مرة بنفسه وأمر ولده عبد الرحمن أن يكتب لأخيه فكتب له مرة أخرى . وقيل معنى فكتب أبى أمر بالكتابة التى أمرنى بها والأصل عدم التكرار

(٢) قال : بسجستان ، أقول : بك . - - - - - راسين المهمة والجيم على الصحيح بعدهما

متاة مفتوحة ، وهى إلى جهة الهند بينها وبين كرمان مائة فرسخ

(٣) قال : فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، أقول : هذه عبارة

أبى بكرة لا ابنه ، فإنه ليست له صحبة ، بل هو أول مولود ولد لآبيه بالبصرة

(٤) قال : وفي رواية لا يقضين حكم ، أقول : هى للبخارى ، ولمسلم لا يحكم

أحد ، والحكم بفتحين الحاكم

(٥) قوله : وهو قياس مظنة على مظنة ، أقول : وهو صحيح ، فإنه استنباط معنى

مع الغضب والجوع لنفذ إذا صادف الحق . وقد ورد في بعض الأحاديث ما يدل على ذلك^(١) ، وكان الغضب إنما يخص لشدة استيلائه على النفس وصعوبة مقاومته . وفيه دليل على أن الكتابة بالحديث كالسمع من الشيخ في وجوب العمل^(٢) . وأما في الرواية فقد اختلفوا في ذلك^(٣) . والصواب أن يقال : إن أدنى الرواية بعبارة مطابقة للواقع جاز . كقوله : كتب إلى فلان بكذا وكذا

٣٧٠ - الحديث الخامس^(٤) : عن أبي بكرة رضى الله عنه قال : قال

دل عليه النص ، فانه لما نهى عن الحكم حال الغضب فهم منه أن الحكم لا يكون إلا حال استقامة الفكر : فكانت علة أنهى تغير الفكر .
علة لأنه مشتق منه فالحق به ما في معناه كالجوع

(١) قوله : وقد ورد في بعض الأحاديث الخ ، أقول : يحتمل أنه ورد فيما عداه الفقهاء الى نص ، وهو ما أخرج البيهقي بسند ضعيف عن أبي سعيد الخدرى يرفعه ، لا يقضى القاضى إلا وهو شعبان ريان ، ويحتمل أنه يريد أنه قد ورد نفوذ القضاء مع الغضب ، ونفوذ القضاء مع الغضب إذا وافق الحق قال به الجمهور بهذا الشرط ، ولكن قالوا مع الكراهة . قالوا : لأنه صلى الله عليه وآله وسلم حكم للزبير في شراج الحرة بعد أن أغضبه خصم الزبير . قلت : لكنه لا حجة فيه لعصمته صلى الله عليه وآله وسلم فانه لا يقول في حال الغضب إلا ما يقوله في حال الرضا ، وكأنه أراد الشارح بالحديث هذا

(٢) قوله : كالسمع من الشيخ الخ ، أقول : فعل صحابى لا يكون حجة ، ولكن الأدلة غيره كثيرة قد بوب لها البخارى

(٣) قوله : فقد اختلفوا في ذلك ، أقول : الصحيح جوازها مع بيان أنها مكاتب ، ولا يقول : حدثنا ، إلا مقيداً ، وهو الذى جنح اليه الشارح

(٤) (الحديث الخامس) أقول : إدخال هذا الحديث في باب القضاء لأنه يشترط عدالة القاضى وعدالة الشاهد ، ومن شرطها اجتناب الكبار

رسول الله ﷺ : أَلَا أُنبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكِبَايِرِ ؟ - ثلاثاً - قُلْنَا : بَلَى يَا رَسُولَ
الله ، قال : الإِشْرَاكُ بِاللّهِ ، وَعُقُوفُ الْوَالِدَيْنِ . وَكَانَ مُتَكِنًا لِّجَلَسٍ ، وَقَالَ :
أَلَا وَقَوْلُ الزُّورِ ، وَشَهَادَةُ الزُّورِ ، فَمَا زَالَ يُكْرِّرُهَا حَتَّى قُلْنَا : لَيْتَهُ سَكَتَ .

فيه مسائل : الأولى - قد يدل الحديث على انقسام الذنوب إلى صفاتٍ وكبائر .
وعليه أيضاً يدل قوله تعالى ﴿ النساء ٣١ : إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ ﴾ وفي
الاستدلال بهذا الحديث على ذلك نظر . لأن من قال : كل ذنب كبيرة ، فالكبائر
والذنوب عنده متواردان على شيء واحد . فيصير كأنه قيل : أَلَا أُنبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ
الذنوب . وعن بعض السلف أن كل ما نهى الله عز وجل عنه فهو كبيرة ^(١) . وظاهر
القرآن والحديث على خلافه . ولعله أخذ الكبيرة ، باعتبار ما وضع اللغوي ، ونظر
إلى عظم المخافة للأمر والنهي ، وسمى كل ذنب كبيرة

الثانية : يدل على انقسام الكبائر في عظمها إلى كبير وأكبر ، لقوله عليه السلام
: أَلَا أُنبِّئُكُمْ بِأَكْبَرِ الْكَبَايِرِ ؟ وذلك بحسب تفاوت مفاصلها . ولا يلزم من كون
هذه أكبر الكبائر استواء رتبها أيضاً في نفسها . فإن الإِشْرَاكُ بِاللّهِ أعظم كبيرة من كل
ما عداه من الذنوب المذكورة في الأحاديث التي ذكر فيها الكبائر

الثالثة : اختلف الناس في الكبائر . فمنهم من قصد تعريفها بتعدادها . وذكروا
في ذلك أعداداً من الذنوب ^(٢) . ومن سلك هذه الطريقة فليجمع ما ورد من ذلك في

(١) قوله : أن كل ما نهى الله عنه الخ ، أقول : في جمع الجوامع أنه اضطرب
في الكبيرة ، وذكر عن الأستاذ أبي اسحق الاسفراييني والشيخ الإمام والد المصنف
أن الكبيرة كل ذنب ، وألفيا الصغيرة . انتهى

(٢) قوله : وذكروا في ذلك أعداداً من الذنوب ، أقول : عد السبكي في جمع
الجوامع خمسة وثلاثين ، وجمعها الحافظ السيوطي في الأشباه والنظائر في ثمانية
آيات فقال :

الاحاديث ، إلا أنه لا يستفيد بذلك الحصر . ومن هذا قيل : إن بعض السلف قيل له : إنما سبع ، فقال : إنما إلى السبعين أقرب منها إلى السبع ^(١) ، ومنهم من سلك طريق الحصر بالضوابط ^(٢) . فقليل عن بعضهم : إن : كل ذنب مقرر به وعيد ، أو لعن ،

كالقتل والزنا وشرب الخمر	ومطلق المسكر ثم السحر
والقذف والواط ثم الفطر	ويأس رحمة وأمن مكر
والغصب والسرقة والشهادة	بالبزور والرشوة والقيادة
منع زكاة وديانة فرار	خيانة في الكيل والوزن ظهار
نميمة كتم شهادة يمين	فاجرة على بينا يمين
وسب محبة وضرب مسلم	سعاية عتق وقطع الرحم
خرابة ثم تقديم الصلاة أو	تأخيرها ومال أبتام رووا
وأكل خنزير وميت والربا	والغل أو صغيرة قد واطبا

انتهى . وفي شرح جمع الجوامع أدلة هذه المعدودات ، وتبع الحافظ ابن حجر الكبار من الاحاديث في فتح الباري بما يطول نقله ثم قال : فهذا جميع ما وقفت عليه مما ورد بأنه من الكبائر أو من أكبر الكبائر صحيحاً وضعيفاً مرفوعاً وموقوفاً وقد تتبعته غاية التبع

(١) قوله : قيل إن بعض السلف الخ ، أقول : هو ابن عباس ، فإنه أخرج الطبراني وإسماعيل القاضي عن ابن عباس أنه قيل له : الكبائر سبع ، فقال : هي أكثر من سبع وسبع . وفي رواية عنه : إلى السبعين أقرب . وفي رواية : إلى السبعائة . قيل : ويحمل كلامه على المبالغة بالنسبة على من اقتصر على سبع

(٢) قوله : بالضوابط ، أقول : أى بالتعريفات . قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : لم أقف للكبيرة على معنى يسلم من الاعتراض عليها . قال : والاولى ضبطها بما يشعر بها من تركها اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها . قال : وضبطها بعضهم بكل ذنب اقترن به وعيد ولعن . وقال الحافظ ابن حجر : إنه أشمل من غيره . قال : ولا يرد عليه إخلاله بما فيه حد ، لأن كل ما ثبت فيه الحد لا يخلو من ورود الوعيد

أو حد فهو من الكبائر . فتغير منار الأرض كبيرة ، لاقران اللعن به ، وكذلك قتل

على فعله ، ويدخل فيه ترك الواجبات الفورية منها مطلقاً والمترامية إذا تضيقت .
وقال ابن الصلاح : لها أمارات ، منها إيجاب الحد . ومنها الإبعاد عليها بالعذاب والنار
ونحوها من الكتاب والسنة ، ومنها وصف فاعلها بالفسق ، ومنها اللعن . قال ابن
حجر : وهو أوسع مما قبله . قلت : قد طول العلماء الكلام في ذلك تعداداً وتعريفاً
حتى ألف ابن حجر الهيثمي كتاب « الزواجر في الكبائر » ، وأتى بشئ كثير لا ينهض
الدليل على كبر كثير منها . وأحسن شيء في هذا ما قاله بعض محقق المتأخرين حيث
قال : الكبير والصغير في اللغة أمران نسيان ليس مدلولهما أمراً محدوداً ، وخطاب
الشارع باللسان العربي ، وما لم يثبت له عرف في الكبير والصغير فبقيا على معناهما لغة ،
والآيات والأحاديث قد دلت على انقسام الذنوب إلى كبائر وصغائر ، فما بقي إلا
التعيين الشرعي ، وقد عين سبعا ، وفي بعضها تسعاً ، أعنى بلفظ هذين العديدين ، ثم
تعقبهما بالتعداد : وقد عين غير ما فيهما في أحاديث آخر ، وفي التعداد أيضاً تبديل
شيء بشيء ، ولا منافاة ، منها ما صح ومنها ما ليس بذاك ، وليس هنا تكليف خاص
بالكبائر لأننا مأمورون بترك جنس العصيان من صغير وكبير فيستوى التكليف
بهذا الاعتبار ، فلم يعين الشارع كبيرة قط لم يلزم مخذور ، فإن قلت : فما وجه
تخصيص الكبائر بالزجر في كثير من المواضع ولا كثار التناء على مجتنبها لو لم يلزم
تعيينها ؟ قلت : قد عين الشارع شطراً صالحاً ينصرف إليه التناء والزجر المذكوران ،
وأيضاً فالمكلف يعلم أن أدنى إيلاام ليس كالقتل ، وليست النظرة كالفجور ، ونحو

ذلك مما عين كبره الشارع وما لم يعينه ، فيخاف فيما لم يعينه أن يكون دبت ببيده رية -
خوف فيحذره ويرجو بتركه أنه قد اتصف باجتباب الكبيرة . فإن قلت : فما حكم ما لم
يعينه الشارع ؟ قلت : تجوز الكبير والصغير ، إذ الحكم بأحدهما هجوم بلا دليل بعد
انقسام المعاصي إلى الأمرين . فإن قلت : هل عين الشارع شيئاً من الصغائر ؟ قلت :
لم يصح من ذلك ما يقوم به عذر المكلف في الصغير ، ولو صح ما منع منه مانع .
وقول المعتزلة أو بعضهم إنه إغراء غير صحيح لأن القبح صارف للؤمن . فإن قلت
فهل يمكن تحصيل قانون يعرف به الكبير والصغير ؟ قلت : قد أكثر الناس من

المؤمن لا اقتران الوعيد به . والمحاربة ، والزنا ، والسرقة ، والقتل كباثر لا اقتران الحدود بها ، واللعنة ببعضها . وسلك بعض المتأخرين طريقاً فقال : إذا أردت معرفة الفرق بين الصغائر والكباثر فاعرض مفسدة الذنب على مفسد الكباثر المنصوص عليها ، فإن نقصت عن أقل مفسد الكباثر فهي من الصغائر أو أربّت عليه فهي من الكباثر . وعدّ من الكباثر شتم الرب تبارك وتعالى ، أو الرسول ، والاستهانة بالرسول ، وتكذيب واحد منهم ، وتضييع الكعبة بالعندرة ، وإلقاء المصحف في القاذورات ، فهذا من أكبر الكباثر ولم يصرح الشرع بأنه كبيرة . وهذا الذي قاله داخل عندى فيما نص عليه الشرع بالكفر ، إن جعلنا المراد بالإشراك بالله مطلق الكفر على ما سنبه عليه . ولا بد - مع هذا - من أمرين :

أحدهما أن المفسدة لا تؤخذ مجردة عما يقترن بها من أمر آخر . فانه قد يقع الغلط في ذلك . ألا ترى أن السابق إلى الذهن أن مفسدة الخمر السكر وتشويش العقل ، فإن أخذنا هذا بمجرد لزم منه أن لا يكون شرب القطرة الواحدة كبيرة ، لخلاها عن المفسدة المذكورة . لكنها كبيرة ، فانها - وإن خلت عن المفسدة المذكورة - إلا أنه يقترن بها مفسدة الإقدام والتجرى على شرب الكثير الموقع في المفسدة ، فهذا الاقتران تصير كبيرة

والثاني : أنا إذا سلكتنا هذا المسلك ^(١) فقد تكون مفسدة بعض الوسائل إلى بعض الكباثر مساوياً لبعض الكباثر ، أو زائداً عليها . فإن من أمسك امرأة مخصنة

التخمين في ذلك ، ومع ذلك لم نر من قطع بصغر ما خرج عن قانونه . فإن قلت : وما معنى الكبيرة ؟ قلت : قالوا التي يجوز في الحكمة تعذيب صاحبها . ولذا سميت المقتلة والمروجة كما في الأحاديث المروية انتهى . وفيه بعض اختصار ، وهو كلام متقن ، وتعرف منه أن ما أتى به الشارح المحقق لم يف بالمراد

(١) قوله : أنا إذا سلكتنا هذا المسلك ، أقول : وهو ما سلكه بعض المتأخرين من عرض مفسدة الذنب - أى الذنب الذى لم ينص على كبره - على مفسد الكباثر المنصوص عليها

لمن يزني بها ، أو مسلماً معصوماً لمن يقتله ، فهو كبيرة أعظم مفسدة من أكل مال الربا ، أو أكل مال اليتيم ، وهما منصوص عليهما . وكذلك لو دل على عورة من عورات المسلمين ، تنفضى إلى قتلهم ، وسبي ذراريهم ، وأخذ أموالهم ، كان ذلك أعظم من فراره من الزحف ، والفرار من الزحف منصوص عليه دون هذه . وكذلك نفعل - على هذا القول الذي حكيناه ^(١) من أن الكبيرة ما رتب عليها اللعن ، أو الحد ، أو الوعيد - فتعتبر المفاصد بالنسبة إلى ما رتب عليه شيء من ذلك ، فما ساوى أقلها ، فهو كبيرة ، وما نقص عن ذلك فليس بكبيرة

الرابعة : قوله عليه السلام ، الإشراف بالله ، يحتمل أن يراد به مطلق الكفر ^(٢) ، فيكون تخصيصه بالذكر لغيبته في الوجود ، لاسيما في بلاد العرب ، فذكر تنبيهاً على غيره . ويحتمل أن يراد به خصوصه ، إلا أنه يرد على هذا الاحتمال أنه قد يظهر أن بعض الكفر أعظم قباً من الإشراف ، وهو كفر . فهذا يترجح الاحتمال الأول

الخامسة : عقوب الوالدين معدود من أكبر الكبائر في هذا الحديث . ولا شك في عظم مفسدته ، لعظم حق الوالدين ، إلا أن ضبط الواجب من الطاعة لهما ، والمحرم من العقوب لهما فيه عسر ^(٣) ، ورتب العقوب مختلفة

(١) قوله ، وكذلك نفعل على ذلك القول ، أقول : وهو أن الكبيرة ما رتب عليها اللعن أو الحد أو الوعيد ^(١) فانه سلك فيما لا نص عليه مسلك المنصوص عليها فما يساوى أقلها فهو كبيرة

(٢) قوله ، أن يراد به مطلق الكفر ، أقول : هو نفس الإشراف ، وهو اتخاذ شريك وند لله تعالى ، فهو أخص من مطلق الكفر ، ويتعين أن هذا الاحتمال هو المراد هنا لما ذكره الشارح المحقق

(٣) قوله ، فيه عسر ، أقول : العقوب بضم العين مشتق من العق وهو القطع ،

(١) قلت : نظمها بعض الحنابلة بقوله :

ما فيه حد في الدنيا أو توعد بأخرى فسم كبرى على نص أحد
وقال حفيد المجد أو جاء وعيده بخزى ونار أو بطرد لمبعد

قال شيخنا الامام أبو محمد بن عبد السلام : ولم أقف في عقوق الوالدين ، ولا فيما يختصان به من الحقوق ، على ضابط أعتمد عليه ^(١) . فان ما يحرم في حق الأجانب فهو حرام في حقهما ، وما يجب للأجانب فهو واجب لهما ^(٢) . فلا يجب على الولد طاعتهما في كل ما يأمران به ^(٣) ، ولا في كل ما ينهيان عنه باتفاق . وقد حرّم على الولد السفر إلى الجهاد بغير إذنهما لما يشق عليهما من توقع قتله ، أو قطع عضو من أعضائه ، ولشدة تفجعهما على ذلك . وقد ألحق بذلك كل سفر يخافان فيه على نفسه ، أو على عضو من أعضائه . وقد ساوى الوالدان الرقيق في النفقة والكسوة والسكنى . انتهى كلامه

والفهاء قد ذكروا صوراً جزئية ، وتكلموا فيها مشورة ، لا يحصل منها ضابط كلي . فليس يبعد أن يسلك في ذلك ما أشرنا إليه في الكبائر ، وهو أن تقاس المصالح

والمراد به صدور ما يتأذى به الوالد من ولده من قول أو فعل ، إلا في شرك أو معصية ، ما لم يعنت الوالد

(١) قوله : على ضابط أعتمد عليه ، أقول : وضبطه ابن عطية بوجوب طاعتهما في المباحات فعلاً وتركاً ، واستحبابها في المندوبات وفروض الكفايات كذلك . ومنه تقديمهما عند تعارض الأمرين ، ومنه كمن دعت أمه ليرضها مثلاً بحيث يفوت عليه فعل واجب إن استمر عندهما ويفوت ما قصده من تأنيسه لها وغير ذلك أن لو تركها وفعله وكان ممكناً يمكن تداركه مع فوات الفضيلة كالصلاة أول الوقت أو في الجماعة . انتهى

(٢) قوله : وما يجب للأجانب فهو واجب لهما ، أقول : كأنه يريد بالأجانب من عدا من يجب نفقته ، فان النفقة لا تجب للأجانب وتجب للولد والوالدين وغير ذلك ، والأجانب لا يجب أن يواصلهم ولا يمثل أمرهم ولا يبلغهم ، بخلاف الأبوين فانه يجب هذا لهما قطعاً

(٣) قوله : في كل ما يأمران به ، أقول : نعم لكونه يجب في بعض ما يأمران به مما يخصهما ولا تجب طاعة الأجانب في شيء .

في طرف الثبوت بالمصالح التي وجبت لأجلها ، والمفاسد في طرف العدم بالمفاسد التي حرمت لأجلها

السادسة : اهتمامه عليه السلام بأمر شهادة الزور ، أو قول الزور ، يحتمل أن تكون لأنها أسهل وقوعاً على الناس ، والتهاون بها أكثر ، ففسدتها أيسر وقوعاً (١) ، ألا ترى أن المذكور معها هو الإشراك بالله ، ولا يقع فيه مسلم ، وعقوق الوالدين ، والطبع صارف عنه . وأما قول الزور فإن الحوامل عليه كثيرة ، كالعداوة وغيرها . فاحتيج إلى الاهتمام بتعظيمها . وليس ذلك لعظمها بالنسبة إلى ما ذكر معها - وهو الإشراك - قطعاً ، وقول الزور ، وشهادة الزور ، ينبئ أن يحمل قول الزور على شهادة الزور ، فإنا لو حملناه على الإطلاق لزم أن تكون الكذبة الواحدة مطلقاً كبيرة ، وليس كذلك . وقد نص الفقهاء على أن الكذبة الواحدة وما يقاربها ، لا تسقط العدالة . ولو كانت كبيرة لأسقطت . وقد نص الله تعالى على عظم بعض الكذب . فقال : ﴿ النساء ١١٢ : ومن يكسب خطيئة أو إثماً ثم يرم به بريئاً فقد احتمل بهتاناً وإثماً مبيناً ﴾ وعظم الكذب ومراتبه تفاوتت بحسب تفاوت مفاسده . وقد نص في الحديث الصحيح على أن الغيبة والنميمة كبيرة . والغيبة عندى تختلف بحسب المقول

(١) قوله : ففسدتها أيسر وقوعاً ، أقول : يريد أنه صلى الله عليه وآله وسلم أعظم أمرها وكررها وجلس بعد أن كان متكئاً . وليس ذلك لعظم مفسدتها بل لتهاون الناس فيها ، فعظمها زجراً لهم عنها . وقد اختلفوا فيها هل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة ؟ تردد فيه ابن عبد السلام ، وجزم العراقي بالنفي ، بل قال : ولو لم يثبت إلا فلساً . قلت : وقول المحقق : ففسدتها أيسر وقوعاً ، ليس على إطلاقه فإنها قد تكون في قتل نفس معصومة ، أو إخراج قرية وحرب أهلها ، وقد هم صلى الله عليه وآله وسلم بغزو بني المصطلق لكذبة كذبها عليهم الوليد بن عقبة حتى نبه الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله وسلم بقوله ﴿ إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ﴾ نعم هي بالنسبة إلى الشرك الذي لا يقفره الله تعالى أهون ، وسيصرح الشارح رحمه الله تعالى آخر أن أعظم الكذب ومراتبه تفاوتت بحسب تفاوت مفاسده ، والغيبة مثله . وبالحكمة الحكم

والمغتاب به ، فالغيبه بالقذف كبيرة ، لا يجازيها الحد . ولا تساويها الغيبة بقبح الخلقة مثلا ، أو قبح بعض الهيئة في اللباس مثلا . والله أعلم

٣٧١ - الحديث السادس : عن ابن عباس رضى الله عنهما : أن النبي

ﷺ قال «لَوْ يُنْفَعُ النَّاسُ بِدَعْوَانِي لَادَّعَى نَاسٌ دِمَاءَ رِجَالٍ وَأَمْوَالَهُمْ ، وَلَكِنْ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ»

الحديث دليل على أنه لا يجوز الحكم إلا بالقانون الشرعي^(١) الذي رتب عليه . وإن غلب على الظن صدق المدعى^(٢) ، ويدل على أن اليمين على المدعى عليه مطلقة . وقد اختلف الفقهاء في اشتراط أمر آخر في توجيه اليمين على المدعى عليه . وفي مذهب مالك وأصحابه تصرفات بالتخصيصات لهذا العموم خالفهم فيها غيرهم . منها : اعتبار الخلطة^(٣) بين المدعى والمدعى عليه في اليمين . ومنها : أن من ادعى سبباً من أسباب القصاص : لم تجب به اليمين ، إلا أن يقيم على ذلك شاهداً . فتجب اليمين . ومنها : إذا ادعى رجل على امرأة نكاحاً ، لم يجب له عليها اليمين في ذلك . قال مسنون منهم :

بالكلى على عظم بعض الذنوب على كل ذنب لا يتم إلا في مثل الإشراك بالله تعالى وقتل النفس مثلاً

(١) (الحديث السادس) قوله «بالقانون الشرعي» ، أقول : هو ما أفاده هذا الحديث والأحاديث التي في معناه كحديث «البينة على المدعى واليمين على المنكر» ، أخرجه الترمذى عن ابن عمر ، وأخرج البيهقي وابن عساكر عنه «البينة على المدعى واليمين على من أنكر إلا في القسامة» ،

(٢) قوله «وإن غلب على الظن صدق المدعى» ، أقول : أى ظن من ترافعا إليه

فانه لا حكم لظنه بل الحكم للقانون الشرعي

(٣) قوله «اعتبار الخلطة» ، أقول : كأنهم يعلمون ذلك بأن الخلطة لوث وقرينة

إلا أن يكونا طارئين . ومنها : أن بعض الأئمّة - ممن يجعل القول قوله - لا يوجبون عليه يمينا . ومنها : دعوى المرأة طلاقا على الزوج ، وكل من خالفهم في شيء من هذا يستدل بعموم هذا الحديث

كتاب الأَطْعِمَةِ

٣٧٢ - الحديث الأول : عن النعمان بن بشير رضى الله عنه قال : سمعتُ رسول الله ﷺ يقول - وأهوى النعمان بإصبعيه إلى أذنيه - « إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ ، وَالْحَرَامَ بَيْنَ . وَبَيْنَهُمَا مُشْتَبِهَاتٌ ، لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ ، فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ : اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعِرْضِهِ ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشُّبُهَاتِ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ »^(١) ، كالزَّاعِمِ يَزْعِي حَوْلَ الْخِمَى يُوشِكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ . أَلَا وَإِنَّ لِكُلِّ مَلِكٍ حِمًى ، أَلَا وَإِنَّ حِمَى اللَّهِ مَحْرَمُهُ . أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ ، هذا أحد الأحاديث العظام التي عدت من أصول الدين ، فأدخلت في الأربعة الأحاديث التي جعلت أصلا في هـ _____ هذا الباب (٢) .

استماع الدعوى ، إذ لو لم يكن بينهما خاطئة لكان كذب المدعى ظاهرا فلا يجاب إلى سماع دعواه

(١) (كتاب الأَطْعِمَةِ) الحديث الأول قال : ومن وقع في الشبهات الخ ، أقول : هذا اللفظ أعنى جواب الشرط غير ثابت في البخارى ، بل لفظه « ومن وقع في الشبهات كراخ الخ » ،

(٢) قوله « وأدخلت في الأربعة الأحاديث الخ » ، أقول : قد تقدم الكلام في هذا في حاشية أول حديث في العمدة عند قول الشارح المحقق « إن حديث إنما الأعمال بالنيات تلك العلم » ، والأربعة الأحاديث التي أشرنا إليها قد قدمنا هنالك ذكرها ، وجمعها من قال :

وهو أصـ ————— ل كبير

اتق الشبهات وازهد ودع ما ليس يعينك واعلمن بنيه قدمناه وما قبله هنالك^(١) وفيه تقسيم الاحكام إلى ثلاثة أشياء، وهو تقسيم صحيح، لأن الشيء إما أن ينص على طلبه مع الوعيد على تركه، أو ينص على تركه مع الوعيد على فعله، أو لا ينص على واحد منهما. فالأول: الحلال البين، والثاني: الحرام البين، فعنى قوله: الحلال بين، أى لا يحتاج إلى بيانه، إذ يشترك في معرفته كل أحد، ومثله: الحرام بين، والثالث: مشتبهُ الخفاء، ولا ندرى هل هو حرام أو حلال، وما كان هذا سبيله ينبغي اجتنابه، لأنه إن كان في نفس الأمر حراماً فقد برى من تبعته، وإن كان حلالاً فقد أجز على تركه بهذا القصد، لأن الأصل في الأشياء الحظر أو الإباحة وما بينهما مختلف فيه، ولك أن تقول بعبارة أخرى إن الشيء إما أن يكون أصله التحريم، أو الإباحة، أو يشك فيه. فالأول كالصيد فإنه يحرم أكله قبل ذكاته، فإذا شك فيها لم يزل عن التحريم إلا بيقين، واليه الإشارة بحديث عدى بن حاتم الآتي. الثاني كالطهارة إذا حصلت لا ترتفع إلا بيقين الحدث^(٢) وفيها حديث عبد الله بن زيد تقدم في أول الكتاب. والثالث ما لا يتبين أصله ويتردد بين الحظر والإباحة والأولى تركه، وفيه حديث التمرة التي وجدها صلى الله عليه وآله وسلم وقال: «لولا أنى أخشى أن تكون من تمر الصدقة لأكلتها، وعليه حديث: «دع ما يريبك إلى ما لا يريبك». واعلم أن حاصل ما فسر به العلماء المشبهات أربعة أشياء: أحدها ما تعارضت فيه الأدلة، ثانيها ما اختلف فيه العلماء وهى مأخوذة من الأولى، ثالثها أنه أريد بها قسم المكروه لأنه يجتنبه جانباً الفعل والترك، رابعها أنه المباح، ولا يمكن لقائل هذا أن يحمله على مستوى الطرفين من كل وجه، بل يمكن حمله على ما يكون بخلاف الأولى، بأن يكون متساوى الطرفين باعتبار ذاته، راجح الفعل أو الترك

(١) قلت: تقدم البيتان أول الكتاب وقبل هذا البيت:

عمدة الدين عندنا كلمات أربع من كلام خير البرية

(٢) قلت: مثاله لو رأى شخص كلباً خارجاً من مكان فيه إناء فيه ماء وشك هل ولغ

الكلب في الإناء أم لا؟ فالأصل الطهارة

في الورع^(١) ، وترك المشابهات في الدين

والشبهات لها مشارا^(٢) . منها : الاشتباه في الدليل الدال على التحريم أو التحليل ،

باعتبار أمر خارج . قلت : والأقرب في تفسير الشبهات أنها ما يريب وما لم يفسر له الصدر لحديث «دع ما يريبك» وحديث «استفت قلبك» ، ولا فتيا إلا في المشتبه ، فليست عندى من الحرام قطعاً لأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال «فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه» ، واستبرأ بالهزم استفعل أى طلب براءة دينه وعرضه : دينه من النقص وعرضه من الطعن فيه ، وذلك أن من عرف باتباع المشتبهات لم يسلم من الطعن فيه ، وفي هذين اللفظين إشارة إلى المحافظة على أمور الدين وصيانتها عما يخذشها وإلى خصال المروءة وصيانة العرض عما ينقصه ، ويدل لعلها قوله ، ومن وقع يوشك الخ ، فانه إخبار بأن الوقوع قد يجره إلى ما لا يحل ، لا أنها في نفسها حرام . وقال الخطابي : كل ما شككت فيه فالورع اجتنابه ، والذي شككت فيه هو محل الريبة فان الريبة الشك والتردد ، وحديث «دع ما يريبك» أفاد أنك إذا شككت في شيء فدعه وترك ما تشك فيه ، وقدروى الترمذى من حديث عطية العوفى مرفوعاً «لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً مما به البأس» ،

(١) قوله «وهو أصل كبير في الورع» أقول : قال الغزالي : الورع أقسام ، ورع الصديقين وهو ترك ما يتناول بغيرية القوة على العبادة ، وورع المتقين وهو ترك ما لا شبهة فيه ولكن يخشى أن يجر إلى الحرام ، وورع الصالحين وهو ترك ما يتطرق اليه احتمال التحريم بشرط أن يكون لذلك الاحتمال موقع ، فان لم يكن فهو ورع الموسوسين . قال : ووراء ذلك ورع الشهود ، وهو ترك ما يسقط الشهادة ، وهو أعم من أن يكون ذلك المتروك حراماً أم لا ، انتهى

(٢) قوله «لها مشارا» جمع مشار وهو محل إثارة الشبهة في المحكوم عليه ، فقد يكون الاشتباه في الدليل كما في تحريم الضبع وحله والخيل^(١) ونحو ذلك ، فلذا قال

(١) قلت : حديث الضبع لا اشتباه فيه ، فقد أخرجه الإمام أحمد وأصحاب السنن ، وكذلك حديث أسماء أنهم فحروا فرساً وأكلوها ، أخرجه البخاري وأبو داود والنسائي

أو تعارض الأمارات والحجج . ولعل قوله عليه السلام « لا يعلمن كثير من الناس ، إشارة إلى هذا المثار ^(١) » ، مع أنه يحتمل أن يراد : لا يعلم عينها ، وإن علم حكم أصلها في التحليل والتحرير . وهذا أيضاً من مثار الشبهات

وقوله عليه السلام « من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه » ، أصل في الورع . وقد كان في عصر شيوخ شيوخنا بينهم اختلاف في هذه المسألة ، وصنفوا فيها تصانيف ، وكان بعضهم سلك طريقاً في الورع ، يخالفه بعض أهل عصره وقال : إن كان هذا الشيء مباحاً - والمباح ما استوى طرفاه - فلا ورع فيه ^(٢) ، لأن الورع ترجيح لجانب الترك ، والترجيح لأحد الجانبين مع التساوي محال وجمع بين المتناقضين ، وبني على ذلك تصنيفاً ^(٣)

والجواب عن هذا عندي من وجهين :

أحدهما : أن المباح قد يطلق على ما لا حرج في فعله ، وإن لم يتساو طرفاه ^(٤) .

قوم بحل ذلك وآخرون بحرمته ، لأن كلا رجع مثار حكم منهما . وقد اختلف في حكم المشتبهات فقليل : التحريم ، وهو مردود . وقيل الكراهة ، وقيل الوقف . والحكم أن حكمها يختلف بين الثلاثة ، والرابع الحل كما بينته

(١) قوله « ولعل قوله لا يعلمها كثير من الناس الخ » ، أقول : وذلك لأن تعارض الأمارات والحجج يفت في عضد العلم بالحكم ، وإن حصل به بان ، والظن التعبد به قطعاً ، فهذا المشتبه بهذا المثار من قسم الحلال ، وفيه دليل على أن بعض العلماء قد يحصل له العلم بالحكم في ذلك المشتبه على غيره

(٢) قوله « وقال إن كان هذا الشيء مباحاً الخ » ، أقول : لم يأت له مقابل ، وكأنه وإن كان حراماً فلا يسمى تركه ورعاً

(٣) قوله « وبني على ذلك تصنيفاً الخ » ، أقول : لا أعلم من اللذان جرى بينهما ما ذكر ، والمشهور في تعريف المباح في أصول الفقه أنه ما استوى طرفاه ، ومستوى الطرفين لا ورع فيه من حيث إنه لا راجح فيه لذاته

(٤) قوله « إن المباح قد يطلق على ما لا حرج في فعله الخ » ، أقول : ليس هذا

وهذا أعم من المباح والمتساوى الطرفين . فهذا الذى ردد فيه القول وقال : إما أن يكون مباحاً ، أو لا . فإن كان مباحاً فهو مستوى الطرفين نمنعه إذا حملنا المباح على هذا المعنى ، فإن المباح قد صار منطلقاً على ما هو أعم من المتساوى الطرفين ^(١) ، فلا يدل اللفظ على التساوى ، إذ الدال على العام لا يدل على الخاص بعينه

فى كتب اللغة وأعله اصطلاح . وفى مختصر ابن الحاجب وغيره أنه قد يطلق الجائر على المباح ، وعلى ما لا منع منه شرعاً أو عقلاً ، وعلى ما استوى فيه الأمران ، وعلى المشكوك فيها بالاعتبارين ، هذا كلام ابن الحاجب ، وللشراح وأهل الحواشى بسط كثير فى بيان مراده ، وليس مقصودنا إلا بيان ما يريد الشارح من أنه قد يطلق المباح على غير مستوى الطرفين

(١) قوله « على ما هو أعم من المتساوى » أقول : وهو ما لا حرج فى فعله ، فلا يدل اللفظ أى لفظ المباح على المتساوى لأنه قد يطلق على أعم منه ، والدال على العام لا يدل على الخاص بخصوصه ، وحينئذ فلا يتم قول القائل : أن الترجيح لأحد الجانبين مع التساوى محال إذ لا تساوى . قلت : وهذا تقرير مراد الشارح المحقق ، إلا أنه لا يخفى أنه إذا أطلق المباح تبادل منه مستوى الطرفين ، وهو الأخص . وأعلم أنه يجمع الورع كله قوله صلى الله عليه وآله وسلم « من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه » ، والحديث يعم الترك لما لا يعنى من الكلام والنظر والاستماع والبطش والمشى والكفر وسائر الحركات الباطنة والظاهرة ، فهذه الكلمة النبوية شافية فى الورع كافية . وقال إبراهيم بن آدم : الورع ترك ما لا يعينك وترك كل شبهة . وقال اسحق بن خلف : الورع فى البطن أشد منه فى الذهب والفضة ، والزهد فى الرياسة أشد منه فى الذهب والفضة ، لهما يبدلان فى طلب الرياسة . وقال سفيان الثورى : ما رأيت أسهل من الورع ، ما حاك فى نفسك تركته . قال بعض الصحابة : كنا ندع سبعين باباً من الحلال مخافة أن تقع فى الحرام . قال بعض العلماء : الشبهات برزخ بين الحلال والحرام . وقد جعل الله بين كل متباينين برزخاً ، كما جعل الموت وما بعده برزخاً بين الدنيا والآخرة . وقال ابن تيمية : الفرق بين الزهد والورع أن الزهد ترك ما لا ينفع

الثاني : أنه قد يكون متساوى الطرفين باعتبار ذاته ، راجحاً باعتبار أمر خارج .
ولا يتناقض حينئذ الحكمان

وعلى الجملة : فلا يخلو هذا الموضع من نظر . فانه إن لم يكن فعل هذا المشتبه
موجباً للضرر ما في الآخرة ، وإلا فيعسر ترجيح تركه ، إلا أن يقال : إن تركه حصل
لثواب أو زيادة درجات . وهو على خلاف ما يفهم من أفعال الورعين ، فانهم
يتركون ذلك تحزوا وتحوفا . وبه يشعر لفظ الحديث ^(١)

في الآخرة ، والورع ترك ما يخاف ضرره في الآخرة . قال تليذه ابن القيم : إن هذه
العبارة من أحسن ما قيل في الزهد والورع وأجمعها . قال سفيان الثوري : الزهد في
الدنيا قصر الأمل ، وليس بأكل الغليظ ، ولا لبس العبا . وقيل : الزهد يجمعه قوله
تعالى ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ﴾ فالزاهد لا يفرح في الدنيا
بوجود ولا بأسف على مفقود . واختلف في متعلق الزهد ، فقالت طائفة : إنما هو
في الحلال لأن ترك الحرام فريضة . وقال فرقد : الزهد لا يكون إلا في الحرام ،
وأما الحلال فنعمة من الله على عبده ، ولكنه يجب أن يرى أثر نعمته على عبده فيشكره
على نعمه . والاستعانة بها على طاعته ، واتخاذها طريقاً إلى جنته أفضل من التخلي عنها
ومجانبة أسبابها . وقال ابن القيم رحمه الله تعالى : والتحقيق أنها إن شغلته عن الله تعالى
فالزهد فيها أفضل ، وإن لم تشغله عن الله بل كان شاكر الله فيها لحاله أفضل ، والزهد
فيها تجريد القلب عن التعلق بها والطمأنينة اليها . وإنما ذكرنا الزهد لأنه كثير
الالتباس بالورع ، والشئ بالشئ يذكر . وقوله « وبني على ذلك تصنيفاً ، أقول : قد
تقدمت الإشارة إلى هذا وإلى جوابه الذي أفاده المحقق

(١) قوله « وبه يشعر لفظ الحديث ، أقول : وهو قوله « فقد استبرأ لدينه

وعرضه ، فانه لا دلالة فيه على الإبانة بالنظر إلى ذات ما استبرأ عنه

قوله « حذراً عما به البأس ، أقول : قدمنا هذا وهو دال على ترك الحلال البين

لأنه الذي لا بأس فيه حذراً من الوقوع فيما فيه بأس ومعناه أن الحلال حيث يزول
فعله مطلقاً إلى مكروه أو محرم ينبغي اجتنابه كالأكثر من الطيبات فانه يوقع في كثرة

وقوله عليه السلام « ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، يحتمل وجهين : أحدهما أنه إذا عود نفسه عدم التحرز عما يشبه أثر ذلك استهانة في نفسه ^(١) ترقعه في الحرام مع العلم به . والثاني أنه إذا تعاطى الشبهات وقع في الحرام في نفس الأمر ^(٢) ، فنع من تعاطى الشبهات لذلك

وقوله عليه السلام « كالراعى يرعى حول الحى يوشك أن يقع فيه ، من باب التمثيل والتشبيه ^(٣) . و « يوشك ، بكسر الشين بمعنى : يقرب . و « الحى ، المحمى ، أطلق المصدر على اسم المفعول ^(٤) . وتطلق المحارم على المنهيات قصدا ، وعلى ترك المأمورات التزاما ، وإطلاقها على الأول أشهر

الاكتساب الموقع إلى أخذ ما لا يستحق أو يفضى إلى بطلان النفس ، وأقل ما فيه الاعراض عن مواقف العبودية ، وهذا معلوم بالعادة مشاهد بالعيان . فالورع يجرى في الحلال البين ، كما مثلنا ويجرى في المشبهات . ولقد شغل المحقق هذا البحث عن تحقيق ما في الحديث من نفائس الفوائد ، وقد قدمنا شطراً صالحاً

(١) قوله « أثر ذلك استهانة في نفسه ، أقول : لا ريب أن المستكثر من المكروه يصير فيه جرأة على ارتكاب المنهى في الجملة ، ويحمله اعتياد ارتكاب المنهى غير المحرم على ارتكاب المنهى المحرم إذا كان من جنسه

(٢) قوله « والثاني أنه إذا تعاطى الشبهات الخ ، أقول : وهذا يكون لشر فيه ، وهو أن من تعاطى ما نهى عنه يصير مظلم القلب لفقدان نور الورع ، فيقع في الحرام ولو لم يختز الوقوع فيه

(٣) قوله « من باب التمثيل والتشبيه ، أقول : أى التشبيه والتمثيل للغائب بالشاهد ، وللمعنى بالمحسوس

(٤) قوله « أطلق المصدر على اسم المفعول ، أقول : وهو مجاز مرسل من إطلاق الجزء على الكل ، ثم في اختصاص التمثيل بذلك نكتة ، وهى أن ملوك العرب كانوا يحمون أما كن مخصوصة يتوعدون من يرعى فيها بغير إذنه بالعقوبة الشديدة ، فقل لهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بما هو مشهور عندهم ، فالخائف من العقوبة

وقد عظم الشارع أمر القلب ^(١) لصدور الأفعال الاختيارية عنه وعما يقوم به من الاعتقادات والعلوم . ورتب الأمر فيه على المضغة ، والمراد المتعلق بها ، ولا شك أن صلاح جميع الأعمال باعتبار العلم أو الاعتقاد بالمفاسد أو المصالح

* * *

٢٧٣ — الحديث الثاني : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : « أنفجنا أرنباً ^(٢) يمرّ الظهران . فسعى القوم فلقبوا ، وأذركمها فأخذتها فأتيت بها أبا طاحنة ، فذبحها . وبعث إلى رسول الله ﷺ بوركها ولخذيها . فقبله ، يقال : لقبوا ، إذا أغضبوا . و « أنفجت الأرنب » بفتح الهمزة وسكون النون

المراقب لرضى الملك يبعد عن ذلك الحمى خشية أن تقع مواشيه في شيء منه ، فبعده أسلم منه . وغير الخائف المراقب يقرب منه ويرعى من حوالبه فلا يأمن أن تنفرد الفاذة فتقع فيه بغير اختياره

(١) قوله : « وقد عظم الشارع أمر القلب » أقول : شروع في شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « ألا وإن في الجسد مضغة ، أى مقدار ما يضر ، وعبر هنا بها عن مقدار القلب في الرؤية والمراد ما أودعه الله فيه من الفهم والإدراك ، وفي ذكره بعد ما قدم اجتناب الشبهات إشارة إلى أن لطيب الكسب أثراً في صلاح القلب ، فالقلب سلطان البدن والجوارح رعيته ، فإذا صلح السلطان صلحت الرعية وبالعكس

(٢) (الحديث الثاني) قال : « أرنباً » أقول : دابة معروفة تشبه العناق ، لكن في رجلها طول ، بخلاف يديها . والأرنب اسم جنس للذكر والأنثى ، ويقال للذكر خرز بخاء معجمة وزاين بزنة عمر . ومر الظهران ^(١) بفتح الميم وتشديد الراء . والظهران بزنة ثنية ظهر . ولغبوا بمعجمة موحدة : تعبوا

(١) قلت : يعرف الآن بوادى فاطمة ، وهو واد يمتد شرقاً وغرباً مسافة يوم أو أكثر ، يقع في غربى مكة الشمالى ، ويبعد عن مكة مسافة ست ساعات للجمل

وفتح الفاء وسكون الجيم ، فنفج أى : أثرته فشار . كأنه يقول : أثرناه ، وذعرناه
فعدا . و « مر الظهران » موضع معروف
والحديث دليل على جواز أكل الأرنب ، فانه إنما يتنفع ببعضها إذا ذبحت
بالأكل ^(١) ، وفيه دليل على الهدية وقبولها

٣٧٤ — الحديث الثالث : عن أسماء بنت أبى بكر رضى الله عنه قالت
« نَحَرْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَرَسًا فَأَكَلْنَاهُ »
وفى رواية « وَنَحْنُ بِالْمَدِينَةِ »

٣٧٥ — الحديث الرابع : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما « أَنَّ
النَّبِيَّ ﷺ نَهَى عَنْ لُحُومِ الْخَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ . وَأُذِنَ فِي لُحُومِ الْخَيْلِ »
ولمسلم ^(٢) وحده قال « أَكَلْنَا زَمَنَ خَيْبَرَ الْخَيْلَ وَخُمَرَ الْوَحْشِ . وَنَهَى
النَّبِيُّ ﷺ عَنِ الْخَمْرِ الْأَهْلِيَّةِ »

(١) قوله « إذا ذبحت للأكل » أقول : فى البخارى فى باب الهدية أنه صلى
الله عليه وآله وسلم أكل منه ، وجواز أكل الأرنب قول للعلماء كافة إلا ما جاء عن
بعض الصحابة والتابعين من كراهة أكلها ، محتجين بحديث خزيمه بن جزه . قلت :
يا رسول الله ما تقول فى الأرنب ؟ قال لا آكله ولا أحرمه . قلت : فأنى آكل ما
لا تحرمه . قلت ولم يا رسول الله قال نبئت أنها تدمى ^(٣) ، وسنده ضعيف كما قال
الحافظ ابن حجر

(٢) (الحديث الرابع) قال « ولمسلم » أقول : أى عن جابر

(١) قلت تدمى - بفتح التاء وسكون الدال وفتح الميم على وزن ترمى - يعنى تحيض

يستدل بهذين الحديثين من يرى جواز أكل الخيل . وهو مذهب الشافعي وغيره .
وكرهه مالك ^(١) وأبو حنيفة . واختلف أصحاب أبي حنيفة ^(٢) : هل هي كراهة
تنزيه ، أو كراهة تحریم ؟ والصحيح عندهم أنها كراهة تحریم . واعتذر بعضهم عن
هذا الحديث - أعني بعض الحنفية - بأن قال : فعل الصحابي في زمن النبي ﷺ إنما
يكون حجة إذا علمه النبي ﷺ . وفيه شك ^(٣) ، على أنه معارض بقول بعض
الصحابة ، أن النبي ﷺ حرم لحوم الخيل ، ثم إن أسلم عن المعارض ، ولكن لا يصح
التعلق به في مقابلة دلالة النص . وهذا إشارة إلى ثلاثة أجوبة :
فأما الأول فأنما يرد على هذه الرواية ^(٤) والرواية الأخرى لجابر . وأما الرواية

(١) قوله : وكرهه مالك ، أقول : قال الفياكهي : المشهور عند المالكية
الكرهية ، والصحيح عند المحققين منهم التحريم

(٢) قوله : واختلف أصحاب أبي حنيفة ، أقول : وسببه أنه قال أبو حنيفة
في الجامع الصغير : أكره لحم الخيل ، فحمله أبو بكر الرازي على التنزيه وقال : لم
يطلق أبو حنيفة عليه التحريم . وصح صاحب المحيط والهداية والذخيرة عنه التحريم

(٣) قوله : وفيه شك ، أقول : أي في علمه صلى الله عليه وآله وسلم بأنهم أكلوا
لحم الخيل ، لأنه إذا علمه فقرره كان تقريره حجة . وفي رواية : ونحن بالمدينة ، وقد
زاد الدارقطني في روايته : فأكلناه نحن وبيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وهذا
يشعر إشعاراً قوياً أنه صلى الله عليه وآله وسلم اطلع على ذلك مع أن ذلك لم يرد ما لم
يظن بآل أبي بكر أنهم يقدمون على فعل شيء في زمن النبي صلى الله عليه وآله وسلم
إلا وعندهم العلم بجواره لشدة اختلاطهم بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وعدم مفارقتهم
له ، ومن ثمة كان الراجح أن الصحابي إذا قال : كنا نفعل كذا على عهد النبي صلى الله
عليه وآله وسلم ، أن له حكم الرفع ، لأن الظاهر اطلاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم
على ذلك وتقريره

(٤) قوله : على هذه الرواية الخ ، أقول : أي رواية أسماء ورواية مسلم عن
جابر وهي الثالثة إذ لم يخبر أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم ذلك

التي فيها ، وأذن في لحوم الخيل ، فلا يرد عليها التعلق ^(١) . وأما الثاني - وهو المعارضة بحديث التحريم - فانما نعرفه بلفظ النهي ، لا بلفظ التحريم ، من حديث خالد بن الوليد ^(٢) . وفي ذلك الحديث كلام ينقص به عن مقاومة هذا الحديث عند بعضهم ، وأما الثالث : فانما أراد بدلالة الكتاب قوله تعالى ﴿ النحل ٨ : والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة ﴾ ووجه الاستدلال أن الآية خرجت مخرج الامتنان بذكر النعم ، على ما دل عليه سياق الآيات التي في سورة النحل . فذكر الله تعالى الامتنان بنعمة الركوب والزينة في الخيل والبغال والحمير ، وترك الامتنان بنعمة الأكل ، كما ذكر في الأنعام ^(٣) . ولو كان الأكل ثابتاً لما ترك الامتنان به ، لأن نعمة الأكل في جنسها فوق نعمة الركوب والزينة ^(٤) ، فانه يتعلق بها البقاء بغير واسطة ، ولا يحسن

(١) قوله : فلا يرد عليها ، أقول : وهي رواية جابر المتفق عليها ، وذلك لأنها إخبار بأنه صلى الله عليه وسلم أذن فيها فدل على علمه وزيادة

(٢) قوله : من حديث خالد بن الوليد ، أقول : أخرجه أهل السنن بلفظ : إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الخيل ، وتعقب بأنه شاذ منكرو لأن في سياقه أنه شهد خيبر وهو خطأ فانه لم يسلم إلا بعدها . وقد ادعى أبو داود أن حديث خالد منسوخ ، ولم يبين ناسخه ، وقال النسائي في أحاديث الإباحة أصح ، وهذا إن صح منسوخ ، وقد ضعف حديث خالد أحمد والبخاري والدارقطني والخطابي وابن عبد البر وعبد الحق

(٣) قوله : كما ذكر في الأنعام ، أقول : يريد قوله تعالى ﴿ والأنعام خلقتها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون ﴾

(٤) قوله : فوق نعمة الركوب والزينة ، أقول : اللذين خصهما بالذكر في الخيل والبغال والحمير ، وقوله : فانه يتعلق بها ، أى بنعمة الأكل . وقد أجاب الشارح بتحقيق بأمريين واضحين في عدم نهوض الدلالة ، وقد استدلوا من الآية بغير ما ذكر الأول قالوا : العلة المنصوصة تفيد الحصر ، فإباحة أكلها يقتضي خلاف ظاهر الآية . الثاني عطف البغال والحمير دال على اشتراكها كلها في حكم التحريم ، فيحتاج من أفرد حكمها

ترك الامتنان بأعلى النعمتين وذكر الامتنان بأدناها ، فدل ترك الامتنان بالأكل على المنع منه ، ولا سيما وقد ذكرت نعمة الأكل في نظائرها من الأنعام . وهذا - وإن كان استدلالاً حسناً - إلا أنه يجاب عنه من وجهين :

أحدهما : ترجيح دلالة الحديث على الإباحة على هذا الوجه من الاستدلال من حيث قوته بالنسبة إلى تلك الدلالة

الثاني : أنه يطالب بوجه الدلالة على عين التحريم . فانما يشعر بترك الأكل ، وترك الأكل أعم من كونه متروكاً على سبيل الحرمة ، أو على سبيل الكراهة

عن حكم ما عطف عليها إلى دليل . الثالث لو أبيح أكلها لفات المنفعة بها فيما وقع به الامتنان من الركوب والزينة ، وأجيب على سبيل الاجمال بأن آية النحل مكية بالاتفاق ، والإذن في أكل الخيل كان بعد الهجرة من مكة بأكثر من سنتين ، فلو فهم صلى الله عليه وآله وسلم من الآية المنع لما أذن في الأكل . وأيضاً فآية النحل ليست نصاً في منع الأكل ، والحديث صريح في جوازه . وأيضاً على سبيل التنزل فإنما يدل ما ذكر على ترك الأكل ، والترك أعم من أن يكون للتحريم أو للتنزيه أو خلاف الأولى ، وإذا لم يتعين واحد منها بقي التمسك بالأدلة المصروفة بالجواز . قلت : وقد ألمّ الشارح بهذين الأخيرين . هذا وقد أجيب عما ذكر على جهة التفصيل ، أما أولاً فلو سلنا أن اللام للتعليل فلا نسلم إفادة الحصر في الركوب والزينة ، فانه ينتفع بالخيـل في غيرهما وفي غير الأكل اتفاقاً ، وإنما ذكر الركوب والزينة لأنهما أغلب ما تطلب له الخيل ، ونظيره البقرة المذكورة في الصحيحين فانها خاطبت صاحبها وقالت : إنما خلقت لهذا إنما خلقتنا للحرث ، فانه مع كونه أصرح في الحصر لم يقصد به إلا الأغلب ، وإلا فهمي تؤكل وينتفع بها في أشياء غير الحرث اتفاقاً ، وأيضاً فلو سلم الاستدلال لزوم منع حمل الانتقال على الخيل والبغال والخيـر ولا قائل به . وأما ثانياً فدلالة المطف إنما هي دلالة اقتران ، وهي ضعيفة . وأما ثالثاً فالامتنان إنما قصد به غالباً ما كان يقع به انتفاعهم بالخيـل ، فخطبوا بما ألفوا وعرفوا ، ولم يكونوا يعرفون أكل الخيل لعزتها في بلادهم ، بخلاف الأنعام فان أكثر انتفاعهم بها كان لحمل الانتقال والأكل ،

وفي الحديث دليل من حيث ظاهر اللفظ في هذه الرواية على جواز النحر للخيـل^(١)

وقوله « ونهى النبي ﷺ إلى آخره » ، يستدل به من يرى تحريم الحمر الأهلية^(٢) ،

فاقتصـر في كل من الصنفين على الامتنان بأغلب ما ينتفع به ، فلو لزم من ذلك الحصر في هذا الشق للزم مثله في الشق الآخر . وأما رابعا فلو لزم من الإذن في أكلها أن تفنى اللزـم مثله في البقر ونحوها مما أبيع أكله

(١) قوله « على جواز النحر للخيـل » ، أقول : أعلم أنه قد ثبت في حديث أسماء بلفظ « نحرنا » ، ولفظ « ذبحنا » ، وكلها روايات صحيحة ذكرها البخارى . والاختلاف في اللفظين عند الرواة في الرواية عن هشام بن عروة ، قال في الفتح : وفيه إشعار بأنه كان يرويه تارة بلفظ « نحرنا » ، وأخرى بلفظ « ذبحنا » ، وهو مصير منه إلى استواء اللفظين في المعنى ، وأن الذبح يطلق عليه نحر ، والنحر يطلق عليه ذبح ، ولا يتعين مع هذا الاختلاف ما هو الحقيقة من المجاز . واختلف الشارحون للبخارى في توجيهه فقيل : يحمل النحر على الذبح مجازاً ، وقيل وقع ذلك مرتين ، وإليه جنح النووي ، وفيه نظر إذ الأصل عدم التعدد ، والمخرج فيه متحد ، والمستفاد من ذلك جواز الأمرين ويقام أحدهما مقام الآخر في التذكية ، وإلا لما ساء لهم الإتيان بهذا موضع هذا . وأما الذى وقع بعينه فلا يتحرر لوقوع التساوى بين الرواة المختلفين في ذلك . وأعلم أن الأصل في الإبل النحر ، وفي الشاء ونحوها الذبح ، وفي البقر ورد في القرآن قوله تعالى ﴿ فذبحوها ﴾ وورد في السنة النحر ، واختلف في ذبح ما ينحر ونحر ما يذبح فأجازـه الجمهور ومنعه ابن القاسم

(٢) قوله « من يرى تحريم الحمر » ، أقول : قال النووي قال بتحريم الحمر الأهلية أكثر العلماء من الصحابة فمن بعدهم ، ولم يجد أحد عن أحد من الصحابة خلافاً إلا عن ابن عباس ، وعن المالكية ثلاث روايات نالها الكراهة ، قال : وأما الحديث الذى أخرجه أبو داود عن غالب بن أبجر قال « أصابتنا سنة ، فلم يكن فى مالى ما أطعم أهلى إلا سمان حمرى » ، فأتيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقلت : إنك حرمت

لظاهر النهى . وفيه خلاف لبعض العلماء بالكرامة المغلظة ، وفيه احتراز عن الحمار الوحشى ودلالة على جواز أكله بالمفهوم (١)

* * *

٣٧٦ - الحديث الخامس : عن عبد الله بن أبى أوفى رضى الله عنه قال : « أَصَابَتْنا مَجَاعَةٌ لَيَالِي خَيْبَرَ . فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ خَيْبَرَ : وَقَعْنَا فِي الْحَرِّ الْأَهْلِيَّةِ ، فَانْتَحَرْنَاها . فَلَمَّا غَلَّتْ بِها الْقُدُورُ : نَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ : أَنْ أَكْفِثُوا الْقُدُورَ - وَرَبَّما قَالَ - وَلَا تَأْكُلُوا مِنْ لُحُومِ الْحَرِّ شَيْئاً ،

لحوم الحر الأهلية ، وقد أصابتنا سنة ، فقال : أطعم أهلك من سمين حمر ك ، فإ حرمتها إلا من أجل جوال القرية ، يعنى الجلالة ، فاستاده ضعيف ، ومته مخالف للأحاديث الصحيحة فالاعتماد عليها . وأما الحديث الذى أخرجه الطبرانى عن أم نصر المحاربية ، إن رجلاً سأل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الحر الأهلية فقال : أليس ترعى الكلاً وتأكل الشجر ؟ قال : نعم . قال : فأصب من لحومها ، وأخرج ابن أبى شيبة من طريق رجل من بنى مرة قال : سألت ، فذكر نحوه . ففى السنة مقال ، وعلى عدمه فيحتمل أن يكون من قبل التحريم . قال الطحاوى : لولا تواتر الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بتحريم الحر الأهلية لكان النظر يقتضى حل الحمار الأهلى ، لأن كل ما حرم من الأهلى أجمع على تحريمه إذا كان وحشياً كالخنزير ، وقد أجمع على حل الحمار الوحشى ، فكان النظر يقتضى حل الحمار الأهلى . وتعقب دعواه الإجماع على ما ذكر بأن كثيراً من الحيوان الأهلى مختلف فى نظيره من الحيوان الوحشى كالحمر

(١) قوله « على جواز أكله بطريق المفهوم ، أقول : وهو مفهوم الصفة ، وفيه خلاف معروف فى الأصول ، وهذا على رواية « نهى عن لحوم الحر الأهلية ، وأقوى منه الاستدلال برواية « أكلنا زمن خيبر الخيل وحمر الوحش ، وبأن الأصل الحل

هذه الرواية تشتمل على لفظ التحريم وهو أدل من لفظ النهي ^(١) . وأمره عليه السلام بإكفاء القدور محمول على أن سببه تحريم الأكل للحومها عند جماعة . وقد ورد فيه علقان آخران ^(٢) : إحداهما أنها أخذت قبل المقاسم . والثانية لأجل كونها من كجوال القرية ، ولكن المشهور والسابق إلى الفهم أنه لأجل التحريم . فإن صحت تلك الرواية ^(٣) عن النبي ﷺ تعين الرجوع إليها
و كفتات القدر ، قلبته ، فمرغت ما فيه

٣٧٧ - الحديث السادس : عن أبي ثعلبة رضى الله عنه قال « حرّم رسول الله ﷺ لحوم الحرم الأهلية »

٣٧٨ - الحديث السابع : عن ابن عباس رضى الله عنهما قال « دَخَلْتُ أَنَا وَخَالِدُ بْنُ الْوَلِيدِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَيْتَ مَيْمُونَةَ ، فَأُتِيَ بِضَبٍّ مَخْذُودٍ ^(١) ،

(١) (الحديث الخامس) قوله « وهو أدلُّ من لفظ النهي ، أقول : لاحتيماله الكرامة ، وإن كان الأصل في النهي التحريم

(٢) قوله « وقد ورد فيه علقان ، أقول : لم يرد أنهما وردا مرفوعين ، وإنما هو شيء ذكره بعض الصحابة ، ففي الحديث « فقال ابن أبي أوفى فتحدثنا أنه إنما نهى عنها لأنها كانت تأكل العذرة ، قال الحافظ ابن حجر : قد زالت هذه الاحتمالات بحديث أنس حيث جاء فيه « فأنها رجس ، أخرجه البخارى ، وهو دال لتحريمها لعينها لا لمعنى خارج

(٣) قوله « فإن صحت تلك الرواية ، أقول : أى رواية العلقين ، وقد عرفناك أنها لم تصح مرفوعة

(٤) (الحديث السابع) قال « مخذوذ ، أقول : بجملة ساكنة ونون مضمومة وآخره ذال معجمة ، وقد فسر المصنف

فَأَهْوَى إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَبْسُطُ يَدَهُ، فَقَالَ بَعْضُ النَّسَوَةِ اللَّاتِ فِي بَيْتِ
مَيْمُونَةَ أَخْبَرُوا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بِمَا يُرِيدُ أَنْ يَأْكُلَ. فَقُلْتُ تَأْكُلُهُ؟ هُوَ ضَبٌّ. فَرَفَعَ
رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَدَهُ فَلَمْ يَأْكُلْ، فَقُلْتُ: أَحْرَامٌ هُوَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: لَا،
وَلَكِنَّهُ لَمْ يَكُنْ بِأَرْضِ قَوْمِي، فَأَجِدُنِي أَعَاهُ^(١). قَالَ خَالِدٌ: فَاجْتَرَرْتُهُ^(٢)،
فَأَكَلْتُهُ. وَالنَّبِيُّ ﷺ يَنْظُرُ.

قال رضى الله عنه : د المحنوذ ، المشوى بالرضيف ، وهى الحجارة المحمأة
فيه دليل على جواز أكل الضب^(٣) لقوله ﷺ لما سئل د أحرام هو ؟ قال : لا ،

- (١) قال د أعاهه ، أقول : بعين مهملة وفاء خفيفة أتكره أكله
(٢) قال - فاجتررته ، أقول : بجيم ورامين ، وغلط من قال بزاي أى قبل الزاء
(٣) قوله د على جواز أكل الضب ، أقول : وحكى القاضى عياض عن قوم
تحريمه ، وعن الحنفية كراهته ، ونقل تحريمه عن على رضى الله عنه ، قال الطحاوى :
كره قوم أكل الضب ، منهم أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن ، قال : واحتج
بحديث عائشة رضى الله عنها د إنه أهدى له صلى الله عليه وآله وسلم ضب فلم يأكله ،
فقام عليهم سائل فأرادت عائشة أن تعطيه ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم :
أعطيه ما لا تأكلين ، ؟ قال الطحاوى : وليس فى هذا دليل على الكراهة لاحتمال أن
تكون عافته ، فأراد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن لا يكون ما يتقرب به إلى الله
تعالى إلا من خير الطعام ، كما نهى أن يتصدق بالتمر الرديء ، انتهى . وقد جاء عن النبي
صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى عن الضب ، أخرجه أبو داود بإسناد حسن كما
قاله الحافظ ابن حجر ، وقال : لا تغتر بقول الخطابى ، ليس إسناده بذلك ، وقول
ابن حزم فيه ضعفاء ومجهولون ، وقول البيهقى تفرد به إسماعيل بن عياش وليس بحجة
وقول ابن الجوزى لا يصح ، فى كل ذلك تساهل لا يخفى ، فان رواية إسماعيل عن
الشاميين قوية عند البخارى ، وقد صحح الترمذى بعضها ، وإسماعيل روى هذا الحديث
عن الشاميين الثقات كما قاله الحافظ . وقد أخرج أبو داود من حديث عبد الرحمن بن

ولتقرير النبي ﷺ على أكله ، مع العلم بذلك . وهو أحد الطرق الشرعية في الأحكام -
أعنى الفعل ، والقول ، والتقرير مع العلم
وفيه دليل على الإعلام بما يشك في أمره ، ليتضح الحال فيه . فان كان يمكن
أن لا يعلم النبي ﷺ عين ذلك الحيوان ، وأنه ضب ، فقصِد الإعلام بذلك ، ليكونوا
على يقين من إباحته ، إن أكله أو أقر عليه
وفيه دليل على أن ليس مطلق النُفُرة وعدم الاستطابة دليلاً على التحريم ^(١) ،
بل أمر مخصوص من ذلك ^(٢) . إن قيل : إن ذلك من أسباب التحريم ، أعنى
الاستنباط كما يقول الشافعي

حسنة . نزلنا أرضاً كثيرة الضباب ، الحديث وفيه أنهم طبخوا منها فقال النبي صلى الله
عليه وآله وسلم : إن أمة من بني إسرائيل مسخت دواب الأرض ، وأخشى أن
تكون هذه ، فاكفئوها ، وأخرجه أحمد وصححه ابن حبان والطحاوي . واعلم أن
الأحاديث الأخر كحديث العمدة وغيره إن دلت على الحل صريحاً فالجمع بينها وبين
هذه حمل الهى فيها على أول الحال عند تجويز أن يكون مما مسخ وحينئذ أمر النبي صلى
الله عليه وآله وسلم باكفاء القدور ، ثم توقف فلم يأمر به ولأنهى عنه . وحمل الإذن
فيه على ثانی الحال ، بعد أن أعلمه الله أن المسوخ لا نسل له ، ثم بعد ذلك كان
لا ينهى عنه

(١) قوله : ليس دليلاً على التحريم ، أقول : أفاد كلام ابن العربي على أنه لا يحل
في حق من يتقذره لما يتوقع في أكله من الضرر . قلت : ولا بد من دليل أنه يؤثر
ضرراً ، فان أثره كان كثيراً مما يؤثر الضرر في تحريم أكله لأمر خارج ، لأن حفظ
البدن مأمور به

(٢) قوله : بل أمر مخصوص ، أقول : أى تحريم الحلال على من يعافه
ويستخبه كما يقوله الشافعي . قلت : ولا دليل ينهض على التحريم ، وأما قوله (لا يحل
لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) فهو لإخبار بأنه صلى الله عليه وآله وسلم يحرم
كل خبيث ، فالخبث ما حرمه وإن كانت النفوس تراه طيباً كالخمر ، وكل ما حكم بحله
فهو طيب ، وحققنا ذلك في رسالة

٣٧٩ - الحديث الثامن : عن عبد الله بن أبي أوفى رضى الله عنه قال

« غَزَوْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ سَبْعَ غَزَوَاتٍ ، نَأْكُلُ الْجَرَادَ ^(١) ،

فيه دليل على إباحة أكل الجراد . ولم يتعرض في الحديث لكونها ذكيت بذكاة
مثلها ، كما يقوله المالكية ، من أنه لا بد من سبب يقتضى موتها ، كقطع رءوسها
مثلاً ^(٢) . فلا يدل على اشتراط ذلك ، ولا على عدم اشتراطه . فانه لا صيغة للعموم .

(١) (الحديث الثامن) قوله « الجراد » أقول : اختلف في أصله فقيل : إنه نثرة

حوت من البحر ، وفي حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « إنه من
صيد البحر » أخرجه أبو داود والترمذى وابن ماجه وسنده ضعيف ، ولو صح
لكان حجة لمن قال إنه لا جزاء فيه إن قتله المحرم ، وجهور العلماء على أن فيه الجزاء
وإذا ثبت فيه الجزاء دل على أنه برى

(٢) قوله « كقطع رءوسها » أقول : وقيل إن وقع في قدر أو نار حل ، وقال

ابن وهب : أخذه ذكاته ، وكأنه أشار بقوله « مثلاً » إلى هذا . وحجة الجمهور حديث
ابن عمر رضى الله عنهما مرفوعاً « أحلت لنا ميتتان ودمان : السمك والجراد » ، والسكبد
والطحال ، أخرجه أحمد والدارقطنى مرفوعاً وقال : إن الوقف أصح ، ورجح البيهقى
الوقف إلا أنه قال إن له حكم الرفع انتهى ، قلت : إذ لا يقال ذلك من قبل الراى ،
والحديث لا يدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم أكل معهم ، إذ يحتمل أن المعية في
مجرد الغزو دون ما تبعه من أكل الجراد ، ويحتمل الأكل معه صلى الله عليه وآله
وسلم ، ويؤيد هذا أنه وقع في رواية أبي نعيم في الطب : « يأكله معنا » ، وأما حديث أبي
داود عن سلمان أنه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن الجراد فقال : لا أحرمه ولا
أكله ، فانه مرسل لا حجة فيه . وأما حديث ثابت بن زهير عن نافع عن ابن عمر
« أنه صلى الله عليه وآله وسلم سئل عن الضب فقال : لا تأكله ولا أحرمه » ، وسئل
عن الجراد فقال مثله ، ذكره ابن عدى في ترجمة ثابت فهو حديث ضعيف ، قال النسائى
ثابت غير ثقة ، ونقل النووى الإجماع على حل الجراد

ولايان لكيفية أكلهم^(١)

• • •

٣٨٠ — الحديث التاسع : عن زَهْدَم بن مُضَرَّبِ الجَرْمِيِّ^(٢) قال : كُنَّا عِنْدَ أَبِي مُوسَى الْأَشْعَرِيِّ ، فَدَعَا بِمَائِدَةٍ وَعَلَيْهَا لَحْمٌ دَجَاجٌ ، فَدَخَلَ رَجُلٌ مِنْ بَنِي تَيْمِ اللَّهِ^(٣) ، أَخْرَجُ ، شَيْئًا بِالمَوَالِي^(٤) . فَقَالَ : هَلُمَّ . فَقَالَ : هَلُمَّ . هَلُمَّ ، فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَأْكُلُ مِنْهُ ،

زهدم ، بفتح الزاى والدال المهملة وسكون الهاء بينهما . و مضرب ، بضم الميم وفتح الصاد المعجمة وكسر الراء المهملة المشددة . و الجرئى ، بفتح الجيم وسكون الراء المهملة

وفى الحديث : دليل على إباحة أكل الدجاج ، ودليل على البناء على الأصل ، فانه قد بُتِنَ برواية أخرى^(٥) أن هذا الرجل علل تأخره بأنه رآه يأكل شيئاً فقذره .

(١) قوله : لكيفية أكلهم ، أقول : أى كيفية استحلالها هل بذكاة أو لا ، وأما كيفية الأكل فهى معروفة

(٢) (الحديث التاسع) قوله : الجرئى ، أقول : نسبة إلى جرم قبيلة من قضاة ينسبون إلى جرم بن قضاة

(٣) قوله : تيم الله ، بطن من بنى كلب قبيلة من قضاة أيضاً ، و زهدم ، بصرى ثقة ليس له فى البخارى إلا حديثان هذا أحدهما

(٤) قال : شئيه بالموالى ، أقول : أى الدجم وهذا الرجل هو زهدم أبهم نفسه فانه أخرج الترمذى من طريق قتادة عن زهدم قال : دخلت على أبى موسى وهو يأكل دجاجاً فقال : ادن فكل ، فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله وسلم يأكله ، أى يأكل جنسه

(٥) قوله : برواية أخرى ، أقول : أخرجها البخارى وغيره ، وفى رواية أبى

فإما ان يكون كما قلناه في البناء على الأصل ، ويكون أكل الدجاج الذي يأكل القذر مكروهاً ، أو يكون ذلك دليلاً على أنه لا اعتبار بأكله للنجاسة ^(١) . وقد جاء النهى عن لبن الجلالة ^(٢) . وقال الفقهاء : إذا تغير لحمها بأكل النجاسة لم تؤكل .
و د هـ ، كلبة استدعاء . والأكثر فيها أنها تستعمل للواحد والجماعة والمذكر والمؤنث ، بصيغة واحدة . و د ت لكأ ، أى تردد وتوقف

٣٨١ — الحديث العاشر : عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبي ﷺ

قال : إذا أكل أحدكم طعاماً فلا يمسح يده حتى يلعقها ، أو يلعقها ،
• يلعقها ، الأول : يفتح الياء متعدياً إلى مفعول واحد . و د يلعقها ، الثانى :

عوانة • يأكل قذى ، وكأنه ظن أنها أكثر من ذلك بحيث صارت جلالة ، فبين له أبو موسى أنها ليست كذلك ، أو أنه لا يلزم من كون تلك الدجاجة التى رآها كذلك أن يكون كل الدجاج كذلك

(١) قوله « لا اعتبار بأكله النجاسة » ، أقول : أطلق الشافعية كراهة الجلالة إذا تغير لحمها بأكل النجاسة ، وفى وجه إذا أكثر من ذلك ، ورجح أكثرهم أنها كراهة تنزيه

(٢) قوله « وقد جاء النهى عن لبن الجلالة » ، أقول : الجلالة التى تأكل الجلة بكسر الجيم وتشديد اللام وهى البعر ، وادعى ابن حزم اختصاص الجلالة بفوات الأربع والمعروف التعميم ، والنهى عن لبن الجلالة أخرجه البيهقى وصححه النسائى من حديث ابن عباس رضى الله عنه مرفوعاً • نهى عن الجمجمة وعن لبن الجلالة ، وأخرج البيهقى والبخارى من وجه آخر عن أبى هريرة • نهى صلى الله عليه وآله وسلم عن الجلالة وعن شرب ألبانها وأكلها وركوبها ، وأخرج ابن أبى شبة بإسناد حسن عن جابر مرفوعاً • نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الجلالة أن يؤكل لحمها أو يشرب لبنها •

بعضها ، متدياً إلى مفعولين . وقد جاءت علة هذا مبينة في بعض الروايات ، فانه لا يدرى في أى طعامه البركة (١) ،

وقد يعطل بأن مسحاً قبل ذلك فيه زيادة تلويث لما مسح به ، مع الاستغناء عنه بالريق . لكن إذا صح الحديث بالتعليل لم يعدل عنه (٢)

• • •

باب الصيد

٣٨٢ - الحديث الأول : عن أبي ثعلبة الحُشَنِيِّ رضى الله عنه قال :

« أَتَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ . فَقُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمِ أَهْلِ كِتَابٍ (٣) . أَفَنَأْكُلُ فِي آيَتِهِمْ ؟ وَفِي أَرْضِ صَيْدٍ ، أَصِيدُ بِقَوْسِي وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلِّمٍ ، وَبِكَلْبِي الْمُعَلِّمِ . فَمَا يَصْلَحُ لِي ؟ قَالَ : أَمَا مَا ذَكَرْتَ - يَعْنِي مِنْ آيَةِ أَهْلِ الْكِتَابِ - فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا ، وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاغْسِلُوهَا ، وَكُلُوا فِيهَا . وَمَا صَدَتْ بِقَوْسِكَ ، فَذَكَرْتَ آمَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَكُلْ ، وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ الْمُعَلِّمِ ، فَذَكَرْتَ آمَنَ اللَّهُ عَلَيْهِ فَكُلْ ، وَمَا صَدَتْ بِكَلْبِكَ غَيْرِ الْمُعَلِّمِ فَأَذَرَكَ ذَكَاتُهُ فَكُلْ ،

(١) قوله : إنه لا يدرى في أى طعامه البركة ، أقول : أخرجه أحمد ومسلم والترمذي من حديث أبي هريرة بلفظ : إذا أكل أحدكم طعاماً فليلق أصابعه ، فانه لا يدرى في أى طعامه تكون البركة ، وأخرجه الطبراني في الكبير عن زيد بن ثابت ، وفي الأوسط عن أنس

(٢) قوله : لم يعدل عنه ، أقول : قد أخرجه مسلم فهو في الصحيح فلا يعدل عنه

(٣) (باب الصيد - الحديث الأول) قال : إنا بأرض قوم أهل كتاب ، أقول :

أبو ثعلبة الحشني ، بضم الحاء وفتح الشين المعجمة : منسوب إلى بني حشين ، بطن من قضاعة . وهو وائل بن عمرو بن وكيرة بن تغلب - بالعين المعجمة ^(١) - ابن حلوان ابن عمران بن الحاف بن قضاعة . و « حشين » ، تصغير أخشن سرحاً . قيل : اسمه جرثوم ^(٢) بن ناشب ، أعنى اسم أبي ثعلبة . وفي الحديث مسائل :

الأولى : أنه يدل على أن استعمال أواني أهل الكتاب يتوقف على الفصل . واختلف الفقهاء في ذلك ، بناء على قاعدة تعارض الأصل والغالب ^(٣) . وذكروا الخلاف فيمن يتدين باستعمال النجاسة من المشركين ، وأهل الكتاب كذلك ، وإن كان قد فرّق بينهم وبين أولئك ، لأنهم يتدينون باستعمال الخمر ، أو يكثرون ملاستها . فالنصارى لا يجتنبون النجاسات . ومنهم من يتدين بملابستها كالرهبان ، فلا وجه لإخراجهم ممن يتدين باستعمال النجاسات ، والحديث جارٍ على مقتضى ترجيح غلبة الظن ، فإن الظن المستفاد من الغالب راجع على الظن المستفاد من الأصل ^(٤)

يعنى بالشام ، وكان جماعة من قبائل العرب قد سكنوا الشام وتضرعوا ، ومنهم آل غسان وتوخ وبراء وبطون من قضاعة منهم بنو حشين آل أبي ثعلبة . (١) قوله . بالعين المعجمة ، أقول : قبلها مثناة فوقيه والمعجمة ساكنة وكسر اللام بعدها مرحة

(٢) قوله . جرثوم ، أقول : وهو قول الأكثر ، وقيل جرم وقيل جرثم وقيل جرثمة وقيل غير ذلك ، كان إسلام أبي ثعلبة قبل خير ، وشهد بيعة الرضوان . (٣) قوله . تعارض الأصل والغالب ، أقول : لأن الأصل الطهارة ، والغالب استعمال من ذكر النجاسة

(٤) قوله . راجع على الظن المستفاد الخ ، أقول : استدل قائل هذا بالحديث هذا ، وأجاب من قال بأن الحكم للأصل حتى تتحقق النجاسة بجوايين الأول أن الأمر بالفصل محمول على الاستحباب احتياطاً جمعاً بينه وبين ما دل على التمسك بالأصل والثاني أن المراد من الحال حال من تحقق النجاسة منه ، وقال النووي : المراد بالآية في حديث أبي ثعلبة آية من يطبخ فيها لحم الخنزير ويشرب فيها الخمر كما وقع التصريح به

الثانية : فيه دليل على جواز الصيد بالقوس والكلب معاً . ولم يتعرض في الحديث للتعليم المشترك ، والفقهاء تكلموا فيه ، وجعلوا المعلم : ما ينزجر بالانزجار ، وينبعث بالإشلاء^(١) . ولم ينظر في غير ذلك من الصفات^(٢) . والقاعدة : أن ما رتب عليه الشرع حكماً ، ولم يتحد فيه حداً ، يرجع فيه إلى العرف .

الثالثة : فيه حجة لمن يشترط التسمية^(٣) عند الإرسال . لأنه وقف الإذن في الأكل على التسمية ، والمعلق بالوصف ينتقن باتفاقه عند القائلين بالمفهوم . وفيه منها زيادة على كونه مفهوماً مجرداً ، وهو أن الأصل تحريم أكل الميتة ، وما أخرج الإذن منها إلا ما هو موصوف بكونه مسمى عليه ، فغير المسمى عليه يبقى على أصل التحريم ، داخلاً تحت النص المحرم للميتة .

في رواية أبي داود : إنا نجاور أهل الكتاب وهم يطبخون في قدورهم الخنزير ويشربون في آنية الخمر فقال ، الحديث . وقال ابن حزم بظاهر الحديث فقال : لا يجوز استعمال آنية أهل الكتاب إلا بشرطين : أحدهما أن لا يحد غيرها ، والثاني غسلها . (١) قوله : ما ينزجر بالانزجار الخ ، أقول : هو من أشلي دابته أراها المحلاة لتأنيه ، وهو بفتح الهزة فشين معجمة آخره ألف مقصورة .

(٢) قوله : ولم ينظر في غير ذلك ، أقول : وفي الفتح : المعللة التي إذا أغراها صاحبها على الصيد طلبته ، وإذا زجرت انزجرت ، وإذا أخذت الصيد حبسته على صاحبها ، وهذا الثالث مختلف في اشتراطه . واختلف متى يعلم ذلك منها ؟ فقال البخوي في التهذيب : أقله ثلاث مرات ، وعن أبي حنيفة وأحمد يكفي مرتان ، وقال الرافعي : لم يقدره المعظم لاضطراب العرف واختلاف طباع الجوارح ، فالأخذ بالعرف هو الذي جنح إليه الشارح المحقق .

(٣) قوله : أجمعوا على مشروعية التسمية ، إلا أنهم اختلفوا في كونها شرطاً في حل الأكل ، فذهب الشافعي وطائفة - وروى عن أحمد - أنها سنة ، فمن تركها عمداً أو سهواً لم يقدر في حل الأكل ، وذهب أحمد في الراجح عنه وأبو نور وطائفة إلى أنها واجبة لجعلها شرطاً في حديث عندي ولا يقاف الإذن بالأكل عليها في

الرابعة : الحديث يدل على أن المصيد بالكلب المعلم لا يتوقف على الذكاة ، لأنه فرّق بينه وبين غير المعلم في إدراك الذكاة ^(١) . فإذا قتل الكلب الصيد بظفروه أو نابيه حلالاً ، وإن قتله بشنقه ، ففيه خلاف في مذهب الشافعي ^(٢) . وقد يؤخذ من إطلاق الحديث جواز أكله - وفيه بعض الضعف - أعني أخذ الحكم من هذا اللفظ

الخامسة : شرط عليه السلام في غير المعلم إذا صاد أن يُتدرك ذكاة الصيد . وهذا الإدراك يتعلق بأمرين : أحدهما الزمن الذي يمكن فيه الذبح ، فإن أدركه ولم يذبح فهو ميتة . ولو كان ذلك لأجل العجز عما يذبح به ^(٣) لم يعذر في ذلك

الثاني : الحياة المستقرة كما ذكره الفقهاء ، فإن أدركه وقد أخرج حشوته ، أو أصاب نابيه مقتلاً ، فلا اعتبار بالذكاة حيثئذ ، هذا ما قاله الفقهاء

* * *

حديث أبي ثعلبة هنا لما ذكره الشارع من الأمرين الدالين على اعتبارها . وذهب أبو حنيفة والثوري ومالك وجمهير العلماء إلى الجواز لمن تركها سهواً لا عمداً ، لكن اختلف المالكية هل يحرم أو يكره ؟ وعند الحنفية والشافعية في العمدة ثلاثة أوجه ^(١) أصحها يكره الأكل ، وقيل بأنهم بالترك ولا يحرم الأكل

(١) قوله « في إدراك الذكاة » أقول : فإن غير المعلم إذا أدركت ذكاته حل بالاتفاق ، فلو اشترطت الذكاة في المعلم بطلت فائدة اشتراط التعليم والتفرقة بينه وبين غيره

(٢) قوله « ففيه خلاف في مذهب الشافعي » أقول : الراجح عندهم أنه يحل (٣) قوله « لأجل العجز عما يذبح به » أقول : من وجود الآلة والتمكن من الذبح

(١) قلت : وعند الحنابلة أنه يحرم الأكل لمن ترك التسمية عمداً ، وهي رواية عن الإمام أحمد رحمه الله لقول الله تعالى (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) والآية شملت حتى من ترك التسمية سهواً في الصيد لأن الصيد غير مقدور عليه

٣٨٣ — الحديث الثاني : عن قمام بن الحارث عن عدى بن حاتم قال : « قلت يا رسول الله ، إني أُرْسِلُ الْكِلَابَ الْمُعَلَّةَ ، فَيُمْسِكُنَّ عَلَيَّ ، وَأَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ . فقال : إذا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ الْمُعَلَّمُ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ ، فَكُلْ مَا أَمْسَكَ عَلَيْكَ . قلت : وَلَئِنْ قَتَلَنَ ؟ قال : وَإِنْ قَتَلَنَ ، مَا لَمْ يَشْرَكْهَا كَلْبٌ لَيْسَ مِنْهَا . قلت : فَأَنِّي أُرْزِي بِالْمِعْرَاضِ الصَّيْدَ ، فَأَصِيبُ . فقال : إذا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ حَزَقًا ، فَكُلْهُ . وَإِنْ أَصَابَهُ بِعَرَضِهِ فَلَا تَأْكُلْهُ ،

٣٨٤ — وحديث الشعبي عن عدى نحوه ، وفيه : « إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ ، فَإِنْ أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ لِنَمَا أَمْسَكَ عَلَيَّ نَفْسِهِ . وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّمَا سَمِيتَ عَلَى كَلْبِكَ ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ ^(١) ،

وفيه : « إذا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ الْمُسَكَّبَ فَأَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ . فَإِنْ أَمْسَكَ عَلَيْكَ فَأَذْرَكْتَهُ حَيًّا فَأَذْبَحْهُ ، وَإِنْ أَذْرَكْتَهُ قَدْ قُتِلَ وَلَمْ يَأْكُلْ مِنْهُ فَكُلْهُ . فَإِنْ أَخَذَ الْكَلْبُ ذَكَاتَهُ ،

(١) (الحديث الثاني) قال : « فإِنَّمَا سَمِيتَ عَلَى كَلْبِكَ الْخ » أقول : هذه الزيادة ليست في هذه الرواية وإنما ذكرها مسلم في رواية أخرى عقب هذه من هذا الوجه ، فكان ينبغي أن يقول : وفيه ، وقوله « فإذا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ الْمُسَكَّبَ » لم يذكره مسلم في روايته وليس في روايته هذه « فإن أخذ الكلب ذكاته » وقوله « وإن غاب » لفظ مسلم نحوه ، وقال عبد الحق لم يقل البخاري في شيء من طرقه « فأذركته حيا فأذبحه » ولم يذكر أيضا « فانك لا تدرى الماء قتله أو سبهك »

وفيه أيضاً «إِذَا رَمَيْتَ بِسَهْمِكَ فَأَذْكُرْ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ».

وفيه «وَلَنْ غَابَ عَنْكَ يَوْمًا أَوْ يَوْمَيْنِ».

وفي رواية «الْيَوْمَيْنِ وَالثَّلَاثَةِ فَلَمْ تَجِدْ فِيهِ إِلَّا أَثَرَ سَهْمِكَ فَكُلْ إِنْ شِئْتَ، فَإِنْ وَجَدْتَهُ غَرِيبًا فِي الْمَاءِ فَلَا تَأْكُلْ. فَإِنَّكَ لَا تَذَرِي: الْمَاءَ قَتَلَهُ، أَوْ سَهْمَكَ؟»

فيه دليل على اشتراط التسمية، كما ذكرناه في الحديث السابق. وهو أقوى في الدلالة من الأول. لأن هذا مفهوم شرط، والأول مفهوم وصف، ومفهوم للشرط أقوى من مفهوم الوصف.

وفيه تصريح بأكل مصيد الكلب إذا قتل، بخلاف الحديث الماضي. فإنه إنما يؤخذ هذا الحكم منه بطريق المفهوم. وهذا الحديث يدل على أكل ما قتله الكلب بثقله (١)، بخلاف الدلالة الماضية التي استضمناها في الحديث المتقدم.

وفيه دليل على أنه إذا شارك الكلب كلب آخر يؤكل، وقد ورد معللاً في حديث آخر (٢)، فإنك إنما سميت على كلبك، ولم تسم على كلب غيرك.

و «المعراض، بكسر الميم وسكون العين المهمله وبالراء المهمله، وبعد الألف ضاد معجمة: عصاً رأسها محدد» (٣). فإن أصاب بحدّه أكل، لأنه كالسهم. وإن

(١) قوله «على أكل ما قتله الكلب بثقله»، أقول: كأنه من قوله «وإن أدركته قد قتل»، فإنه أطلق القتل فعم كل صفة قاتلة.

(٢) قوله «معللاً في حديث آخر»، أقول: بل حديث الكتاب فيه هذا التعليل، فإن فيه «وإن خالطها كلاب من غيرها فلا تأكل فإنما سميت على كلبك».

(٣) قوله «عصار رأسها محدد»، أقول: وقال الخليل وتبعه جماعة: سهم لاريش له ولا نصل. قال ابن دريد وتبعه ابن سيده: سهم طويل له أربع قذذ رقاق، فإذا

أصاب بعرضه لم يؤكل . وقد علل في الحديث بأنه وقيد^(١) ، وذلك لأنه ليس في معنى السهم . وهو في معنى الحجر وغيره من المثقلات

و « الشعبي ، بفتح الشين المعجمة وسكون العين المهملة : اسمه عامر بن شراحيل من شعب همدان

وإذا أكل الكلب من الصيد ففيه قولان للشافعي :

أحدهما : لا يؤكل لهذا الحديث ، ولما أشار إليه من العلة . فإن أكله دليل ظاهر على اختيار الإمساك لنفسه

والثاني : بأنه يؤكل : لحديث آخر ورد فيه من رواية أبي ثعلبة الحشني^(٢)

وحمل هذا النهي في حديث عدى على التنزيه ، وربما علل بأنه كان من المياسير^(٣) فاختر له الحمل على الأولى ، وأن أبا ثعلبة كان على عكس ذلك ، فأخذ له بالرخصة ، وهو ضعيف^(٤) . لأنه علل عدم الأكل بخوف الإمساك على نفسه ، وهذه علة لا تناسب إلا التحريم ، أعني تخوف الإمساك على نفسه

رمى به اعتراض . وقال الخطابي : العراض فصل عريض فيه ثقل ورزانة . وقيل غير ذلك

(١) قوله « وقد علل في الحديث بأنه وقيد » أقول : يؤم أنه في حديث الكتاب ، وليس كذلك . ونعم هو في رواية الحديث في البخاري . و « الوقيد » بقاء آخره ذال معجمة بزة عظيم بمعنى مفعول وهو ما قتل بعضاً أو حجر أو ما لا حد له ، والموقودة في الآية هي التي تضرب بخشبة حتى تموت

(٢) قوله « لحديث ورد فيه » أقول : أخرجه أبو داود بسند لا بأس به ولفظه أنه « قال أبو ثعلبة : يا رسول الله ، إن لي كلاباً مكلبة فأقتى في صيدها . قال : كل مما أمسك عليك ، قال : وإن أكل منه ؟ قال : وإن أكل منه ،

(٣) قوله « وربما علل بأنه كان من المياسير » أقول : أي علل اختصاص أبي ثعلبة بالخطاب بالإباحة ، وخطاب عدى بالنهي

(٤) قوله « وهذا ضعيف » أقول : أي القول بأن النهي للتنزيه

اللهم إلا أن يقال ^(١) : إنه علل بخوف الإمساك لاجتقيقة الإمساك . فيجاب عن هذا : بأن الأصل التحريم في الميتة . فاذا شككنا في السبب المبيح ^(٢) رجعنا إلى الأصل . وكذلك إذا شككنا في أن الصيد مات بالرمي ، أو لوجود سبب آخر يجوز أن يحال عليه الموت لم يحل ، كالوقوع في الماء مثلاً

بل وقد اختلفوا فيها هو أشد من ذلك ^(٣) . وهو ما إذا غاب عنه الصيد ثم وجد ميتاً ، وفيه أثر سهمه ، ولم يعلم وجود سبب آخر . فن حرمه اكتفى بمجرد تجويز

(١) قوله : اللهم إلا أن يقال ، أقول : بل يجاب بأنه ورد التعليل بالإمساك لنفسه ، وذلك فيما أخرجه أحمد عن ابن عباس ، إذا أرسلت كلبك فأكل الصيد فلا تأكل ، فانما أمسك على نفسه ، وإذا أرسلته فقتل ولم يأكل فكل ، فانما أمسكه على صاحبه ، وأخرجه البزار من وجه آخر عن ابن عباس وابن أبي شبة من حديث أبي رافع بنحوه . ويدل له ظاهر القرآن وهو قوله (مما أمسكن عليكم) ولو كان مجرد الإمساك كافياً لما احتيج إلى زيادة : عليكم ،

(٢) قوله : فاذا شككنا في السبب المبيح الخ ، أقول : والأصل تحريم الميتة ، وكذلك الشك في موته بالرمي أو الوقوع في الماء فانه لا يحل ، وتقدم للشارح المحقق في شرح الحديث الثالث في أول الكتاب في آخر المسألة الخامسة أن القواعد أن الشك لا يقتضى وجوباً في الحكم إذا كان الأصل المستصحب على خلافه موجوداً . ثم قال : وفيه احتراز عن مسألة الصيد . وقد أوضحنا هنالك مراده ، فهنا الأصل المستصحب تحريم الميتة فوجب البقاء عليه ، فأوجب الشك حكماً ^(١) بخلاف ما سلف ، فتذكر

(٣) قوله : بل اختلفوا فيها هو أشد من ذلك ، أقول : وهو فيما يجوز فيه سبب آخر ، فكيف فيها وجد فيه السبب ؟

(١) قلت : يقصد أن ما نثبت حرمة لا تزول هذه الحرمة بالشك ، لأن الأصل التحريم ، فاذا وجد سببان محذور ومباح غلب جانب الحظر ، وتقدم أن ما أصله الإباحة فانها لا تزول بالشك

سبب آخر . فقد ذكرنا ما دل عليه الحديث من المنع إذا وجد غريقاً ^(١) ، لأنه سبب للهلاك ، ولا يعلم أنه مات بسبب الصيد . وكذلك إذا تردى من جبل لهذه العلة ، نعم يساح في خبط الأرض إذا كان طائراً ^(٢) ، لأنه أمر لا بد منه

٣٨٥ - الحديث الثالث : عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه رضى الله عنهما قال سمعت رسول الله ﷺ يقول « مَنْ أَقْتَى كَلْباً ^(٣) - إِلَّا كَلْبَ صَيْدٍ ، أَوْ مَاشِيَةٍ - فَإِنَّهُ يَنْقُصُ مِنْ أَجْرِهِ كُلَّ يَوْمٍ قِيرَاطَانِ » قال سالم : وكان أبو هريرة يقول « أَوْ كَلْبَ حَرْثٍ » وكان صاحب حَرْثٍ

فيه دليل على منع اقتناء الكلاب إلا لهذه الأغراض المذكورة - أغنى الصيد ، والماشية ، والزرع - وذلك لما في اقتنائها من مفسد الترويع ^(٤) ، والعقر للسارة . ولعل ذلك لمجانبة الملائكة لمحلها ^(٥) ، ومجانبة الملائكة أمر شديد ، لما في مخالطتهم

(١) قوله « إذا وجد غريقاً » أقول : قد صرح النص به وبطلته حيث قال « فانك لا تدري الماء قتله أو سهمك »

(٢) قوله ، يساح في خبطه على الأرض ، أقول : الصيد إذا كان طائراً أو رى فخط بنفسه إلى الأرض فوجده ميتاً فإنه يجوز أنه مات في خبطه بنفسه الأرض ، لكن هذا التجويز لا ينظر إليه لأن خبطه بنفسه الأرض لا بد منه ، فلو قلنا بهذا التجويز لما حل شيء من صيد الطير ، لأنه لا بد له من ذلك دائماً أو غالباً . ومن المعلوم يقينا أنه يجمع على حله فلا اعتبار بهذا التجويز

(٣) (الحديث الثالث) قال « من اقتنى كلباً » أقول : اقتنى الشيء إذا اتخذته للاذخار

(٤) قوله « من مفسد الترويع » أقول : روى أن المنصور سأل عمرو بن عبيد عن سبب هذا الحديث فلم يعرفه ، فقال المنصور : لأنه ينه عن الضيف ويروع السائل

(٥) قوله « لمجانبة الملائكة الخ » أقول : قد ثبت في الأحاديث أنها لا تدخل

من الإلهام إلى الخير ، والدعاء إليه

وفيه دليل على جواز الاقتناء لهذه الأغراض . واختاف الفقهاء : هل يقاس عليها غرض حراسة البيوت أم لا (١) ؟

واستدل المالكية (٢) بجواز اتخاذها للصيد من غير ضرورة على طهارتها . فإن ملابستها - مع الاحتراز عن مس شئ منها - شاق ، والإذن في الشيء إذن في مكملات مقصوده ، كما أن المنع من لوازمه مناسب للنسب منه

وقوله : وكان صاحب حرث ، محمول على أنه أراد ذكر سبب العناية بهذا الحكم ، حتى عرف منه ما جهل غيره . والحاج إلى الشيء أكثر اهتماماً بمعرفة حكمه من غيره (٣)

الملائكة بيتاً فيه كاب

(١) قوله : أم لا . . أقول : قال ابن عبد البر إنه يدخل في معنى الصيد وغيره . بما ذكر اتخاذها لطلب المنافع ودفع المضار قياساً ، فيخص كراهة اتخاذها بغير حاجة ، وبمثله قالت الشافعية

(٢) قوله : واستدل المالكية ، أقول : قال الحافظ ابن حجر بعد نقله : إنه استدلال قوى لا يعارضه إلا عموم الخبر الوارد في الأمر بفصل ما ولغ فيه الكلب من غير تفصيل ، وتخصيص العموم غير مستنكر إذا سوغه الدليل

(٣) قوله : أكثر اهتماماً ، أقول : فزيادته زيادة مقبولة . واعلم أن الشارح المحقق لم يتعرض لشرح القيراطين ، قال ابن عبد البر : وفي قوله نقص من أجره ما يشير إلى أن اتخاذها ليس بمحرم ، لأن ما كان محرماً امتنع اتخاذها على كل حال سواء نقص الأجر أم لا ، فدل ذلك على أن اتخاذها مكروه لأحرام . وتعقب بأنه يحتمل أن الاتحاد حرام ، والمراد بالنقص أن الإثم الحاصل باتخاذها يؤثر قدر قيراطين من أجره فينقص من ثواب عمل المتخذ قدر ما يترتب عليه الإثم باتخاذها ، واختار الشارع بالنقص دليل التحريم ، إذ لو كان مباحاً أو مكروهاً ما نقص باقتنائه أجره . واختلف في الأجر هل ينقص من عمله الماضي أو المستقبل ، وفي نقص القيراطين

٣٨٦ — الحديث الرابع : عن رافع بن خديج رضى الله عنه قال : كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بِبَيْتِ الْخَلِيفَةِ ^(١) مِنْ تِهَامَةَ ، فَأَصَابَ النَّاسَ جُوعٌ ^(٢) . فَأَصَابُوا إِبِلًا وَغَنَمًا ^(٣) . وَكَانَ النَّبِيُّ ﷺ فِي أَخْرِبَاتِ الْقَوْمِ . فَجِئُوا وَذَبَحُوا ، وَنَصَبُوا الْقُدُورَ . فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِالْقُدُورِ فَأُكْفِثَتْ ^(٤) ، ثُمَّ

فقيل : قيراط من عمل الليل وقيراط من عمل النهار ، وقيل من الفرض قيراط ومن النفل آخر . واختلف في القيراطين هل هما كالقيراطين المذكورين في الصلاة على الجنائز واتباعها ، فقيل بالتسوية وقيل اللذان في الجنائز من باب الفضل واللذان هنا من باب العقوبة ، وباب الفضل أوسع من غيره

(١) (الحديث الرابع) قال : ذو الخليفة ، أقول : هو مكان غير ميقات المدينة ، لأن الميقات في طريق الذهاب من المدينة ومن الشام إلى مكة ، وهذا بالقرب من ذات عرق بين الطائف ومكة ، كذا جزم به أبو بكر الحازمي وياقوت . ووقع نقابسى أنها الميقات المشهور ، وكذا ذكر النووي

(٢) قال : وأصاب الناس جوع ، أقول : كأن الصحابي قاله مبدءاً لعذرهم في ذبحهم الإبل التي أصابوا

(٣) قال : فأصبنا إبلًا وغنمًا ، زاد في رواية أنها من المغنم ، وفي رواية أخرى أنهم إبل وغنم . وهي عند البخاري

(٤) قال : فأكفثت ، أقول : بضم الهمزة أى قلبت وافرغ ما فيها ، وقد اختلف في هذا الإكفاء في أمرين : أحدهما سبب الإراقة ، والثاني أنقاف اللحم أو لا ؟ فالأول قال عياض : كانوا اتهبوا إلى دار الإسلام ، والمحل الذي لا يجوز فيه الأكل من مال الغنيمة المشتركة إلا بعد القسمة ، وإن جوز ذلك قبل القسمة فأنما هو ما داموا في دار الحرب . قال : ويحتمل أن سبب ذلك كونهم اتهبوها ولم يأخذوها باعتدال وعلى قدر الحاجة . وقد وقع في حديث آخر ما يدل على ذلك . قلت : يشير إلى حديث أخرجه أبو داود عن رجل من الأنصار قال : أصابت الناس حاجة شديدة

قَسَمَ . فَعَدَلَ عَشْرَةً مِنَ الْغَنَمِ بِبَعِيرٍ ، فَتَدَّ مِنْهَا بِعِيرٌ ، فَطَلَبُوهُ ، فَأَعْيَانَهُمْ . وَكَانَ فِي الْقَوْمِ خَيْلٌ يَسِيرَةٌ . فَأَهْوَى رَجُلٌ مِنْهُمْ بِسَهْمٍ ، فَخَبَسَهُ اللَّهُ . فَقَالَ : إِنَّ لِهَذِهِ الْبَهَائِمِ أَوَابِدَ كَأَوَابِدِ الْوَحْشِ . فَأَنذَ عَلَيْكُمْ مِنْهَا فَأَصْنَعُوا بِهِ هَكَذَا . قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، إِنَّا لَأَقْوَا الْعُدُوَّ غَدًا ، وَلَيْسَ مَعَنَا مَدَى ^(١) ، أَفَنَذَجُ بِالْقَصَبِ ؟ قَالَ : مَا أَنَهَرَ الدَّمَ ^(٢) ، وَذَكَرَ أُمَّمُ اللَّهِ عَلَيْهِ ، فَكُلُوهُ ، لَيْسَ السِّنُّ وَالظُّفَرُ . وَسَأُحَدِّثُكُمْ عَنْ ذَلِكَ ، أَمَّا السِّنُّ : فَعَظْمٌ ، وَأَمَّا الظُّفَرُ : فَدَى الْحَبْشَةِ .

وجهد ، فأصابوا غنما فاتهبوا ، فان قدورنا لتغلي بها إذ جاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على قوسه فأكفأ قدورنا بقوسه ، ثم جعل يرمل اللحم بالتراب ثم قال : إن النبهة ليست بأحل من الميتة ، وقال النووي : المأمور بإراقته إنما هو المرق عقوبة لهم ، وأما اللحم فلم يتلفوه ، بل يحمل على أنه جمع ورد إلى الغنم ، ولا يظن أنه صلى الله عليه وآله وسلم أمر باتلافه مع أنه صلى الله عليه وآله وسلم ينهى عن إضاعة المال ، وهذا من مال الغنائم . وتعقب بأن حديث أبي داود صحيح ، ولهبام الصحابي لا يضر ، وسياقه دال على أنه صلى الله عليه وآله وسلم أنلفه بالترب حتى لا ينتفع به . واختار الإسماعيلي أن إكفاء القدور لكونهم تعجلوا إلى الاختصاص بالشئ دون بقية من يستحقه من قبل أن يقسم ويخرج منه الخمس ، فعاقبهم بالمنع لما سبقوا إليه زجراً لهم عن معاودة مثله ، ولم يتعرض له الشارح رحمه الله تعالى ، فأوضحناه زيادة إفادة

- (١) قال دمدى ، أقول : بضم الميم مخفف مقصور جمع مدية بسكون الدال بعدها تخانية وهى السكين ، سميت بذلك لأنها تقطع مدى الحيوان أى عمره .
(٢) قال دأنهر الدم ، أقول : أى صبه بكثرة وأسأله ، شبه بالنهر فى الجرى

« خديج ، والد رافع : بفتح المعجمة وكسر الدال المهملة ، وبعد آخر الحروف جيم

وفي الحديث : دليل على أن ما توحش من المستأنس يكون حكمه حكم الوحش ، كما أن ما استأنس من الوحش يكون حكمه حكم المستأنس

وهذا القسم ، ومقابلة كل عشرة من الغنم ببعير ، قد يحمل على أنه قسمة تعديل بالقيمة ^(١) ، وليس من طريق التعديل الشرعي ، كما جاء في البدنة ، أنها عن سبعة ، ومن الناس من حمله على ذلك

و « ند » بمعنى شرد ^(٢) . و « الأوابد » جمع أبدة ^(٣) . وقد تأبدت أى فقرت وتوحشت من الإنس . يقال : أبدت - بفتح الباء المخففة - تأبد - بكسرهما وضهما - أيضاً ، أبوداً ، وجاء فلان بأبدة : أى كلمة غريبة ، أو خصلة للنفوس - نفرة عنها . والكلمة لازمة ، إلا أن تجعل فاعلة ، بمعنى مفعولة

ومعنى الحديث : أن من البهائم ما فيه زيفار كنفار الوحش . وفيه دليل على جواز الذبح بما يحصل به المقصود ، من غير توقف على كونه حديداً ، بعد أن يكون محدداً وقوله « وذكر اسم الله عليه » دليل على اشتراط التسمية أيضاً . فانه علق الإذن

(١) قوله « بالقيمة » أقول : قيل وجهه أنه لعل الإبل كانت قليلة أو نفيسة ، والغنم كانت كثيرة أو هزيلة بحيث كانت قيمة البعير عشر شياه ، فلا يخالف ذلك القاعدة في الأضاحي في أن البعير يحزى عن سبع شياه لأن ذلك هو الغالب في قيمة الشاة والبعير المعتدلين ، وأما هذه القسمة فكانت واقعة عين فيحتمل أن يكون التعديل لما ذكر من نفاسة الإبل دون الغنم ، والذي يتحرر في هذا هو أن الأصل أن البعير بسبع شياه ما لم يعرض عارض من نفاسة ونحوها فيعتبر الحكم بحسب ذلك ، وبهذا يجتمع شمل الأحاديث الواردة في هذا

(٢) قال « ند » ، أقول : بفتح النون وتشديد الدال فسرهُ الصارح

(٣) قوله « جمع أبدة » ، أقول : بالمد وكسر الموحدة

بمجموع أمرين . والمعلق على شيئين ينتفى باتفاه أحدهما . وفيه دليل على منع الذبح بالسن والظفر ^(١) . وهو محمول على المتصلين . وقد ذكرت العلة في الحديث واستدل به قوم على منع الذبح بالعظم مطلقاً ، لقوله عليه السلام : أما السن فعظم ، علل منع الذبح بالسن بأنه عظم . والحكم يعم بعموم علته ^(٢)

(١) قوله : على منع الذبح بالسن ، أقول : قد علل صلى الله عليه وآله وسلم السن بأنها عظم ، قال البيضاوى : إن قوله : أما السن فعظم ، فقياس حذف منه المقسمة الثانية لشهرتها عندهم ، والتقدير : أما السن فعظم ، وكل عظم لا يحل الذبح به ، وطوى النتيجة لدلالة الاستثناء عليها . وقال ابن الصلاح : هذا يدل على أنه صلى الله عليه وآله وسلم قد كان قرر أن الذكاة لا تحصل بالعظم ، فلذلك اقتصر على قوله : فعظم ، قال : ولم أر بعد البحث من ذكر للنوع من الذبح بالعظم معنى يعقل . وقال النووي . معناه لا تذبحوا بالعظام فانها تنجس بالدم ، وقد نهيتكم عن تنجيسها فانها زاد إخوانكم من الجن ، وأما الظفر فقليل نهى عن الذبح به لأن فيه تعدياً للحيوان ، ولا يقع به غالباً إلا الخنق الذى ليس هو على صورة الذبح ، وقد قالوا : إن الحبشة تدمى مذابح أنشاء بالظفر حتى تزهق نفسها خنقاً . وفى المعرفة ، لليهقي عن حرمة عن الشافعى أنه حمل الظفر فى هذا الحديث على النوع الذى فى النور فقال : معقول فى الحديث أن السن إنما يذكى بها إذا كانت متزعة ، فأما وهي نابتة فلو ذبح بها لكانت حنقة ، يعنى فداك على أن المراد بالسن السن المتزعة . قال وأما الظفر فلو كان المراد به ظفر الإنسان لقال فيه ما قال فى السن ، لكن الظاهر أنه أراد بالظفر الذى هو طيب من بلاد الحبشة ^(٣) ولا يفرى فيكون فى معنى الخنق . إذا عرفت هذا عرفت أنه لا يتم قول المحقق : وهو محمول على المتصلين ، . نعم وأجاز الحنفية التذكية بالمنفصل

(٢) قوله : يعم بعموم علته ، أقول : الذى ذكره النووي من أوجه المنع موجود فى كل عظم

(١) قلت : هذا تأويل بعيد عن المعنى المطلوب

باب الاضاحي^(١)

٣٨٧ — الحديث الأول : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : **صَحَّى** النبي ﷺ **يَكْبِشَيْنِ أَمْلَحَيْنِ أَقْرَيْنِ** . ذَبَحَهُمَا **بِيَدِهِ** ، وَنَمَى ، وَكَبَّرَ . وَوَضَعَ رِجْلَهُ عَلَى صِفَاحِهِمَا .

« الأملح ، الأغبر ، وهو الذى فيه سواد وياض

لا خلاف أن الأضحية من شعائر الدين^(٢) . والمالكية يقدمون فيها الغنم على الإبل . بخلاف الهدايا ، فإن الإبل فيها مقدمة . والشافعى يقدم الإبل فيهما^(٣) وقد

(١) (باب الاضاحي) أقول : جمع أضحية بضم الهمزة ويجوز كسرها وحذفها وفتح الضاد والجمع ضحايا

(٢) قوله « لا خلاف في أن الأضحية الخ » أقول : وهى عند الشافعى والجمهور سنة مؤكدة على الكفاية ، وفى وجه للشافعية من فروض الكفاية . وعن أبى حنيفة تجب على المقيم الموسر ، وعن مالك مثله ولكنه لم يقيد بالمقيم ، وأقرب ما يتمسك به للوجوب حديث أبى هريرة رفعه « من وجد سعة فلم يضح فلا يقربن » ، صلانا ، أخرجه ابن ماجه وأحمد ورجاله ثقات ، ولكن اختلف فى رفعه ووقفه ، والوقف أشبه بالصواب ، قال الطحاوى وغيره ومع ذلك فليس صريحا فى الإيجاب ، وأقوى منه حديث أبى مخنف بن سليم يرفعه « على كل أهل بيت أضحية » ، أخرجه أحمد والأربعة بسند قوى ، وأما حديث « كتب على النحر ولم يكتب عليكم » ، فانه ضعيف أخرجه أحمد وأبو يعلى والطبرانى والدارقطنى وصححه الحاكم فذهل

(٣) قوله « والشافعية تقدم الإبل » ، قال فى فتح البارى : إنه استدل بالحديث على اختيار التعدد فى الأضحية ، ومن ثمة قالت الشافعية : الأضحية بسبع شياه أفضل من البعير ، لأن اللحم المراق منها أكثر ، والثواب يزيد بحسبه . قلت : فيه ما يشعر باختيارهم الغنم فى الأضحية ، وكان ما ذكره الشارح قول لهم ، وفى فتح البارى أن

يستدل المالكية باختيار النبي ﷺ في الأضاحي للغنم ، وباختيار الله تعالى في فداء الذبيح . و « الأملح ، الأبيض ^(١) . والمسلحة البياض

وقد اختار الفقهاء هذا اللون للأضحية ^(٢)

وفيه تعداد الأضحية ^(٣) . وكذلك القرن من المحبوبات فيها

وفيه دليل على استحباب تولى الأضحية للبضحي بنفسه ، إذا قدر على ذلك . وفيه

الأفضل الاتباع في الأضحية بكبشين ، ومن نظر إلى كثرة اللحم قال كالشافعية
الأفضل الإبل ثم الضأن ثم البقر

(١) قوله « والأملح الأبيض » أقول : وقيل الذي فيه سواد وبياض والبياض أكثر ، وقيل هو الأغر وهو قول الأصمعي ، وزاد الخطابي : الأبيض الخالص قاله ابن الأعرابي ، وبه تمسك الشافعية في تفضيل الأبيض في الأضحية ، وقيل الذي تعلوه حمرة ، وقيل الذي ينظر في سواد ويأكل في سواد ويبرك في سواد ، أى في مواضع هذه منه سواد وما عدا ذلك أبيض

(٢) قوله « وقد اختار الفقهاء الخ » أقول : واختلف في اختيار هذه الصفة فقيل : لحسن منظره ، وقيل : لشحمه وقلة لحمه

(٣) قوله « وفيه تعداد الأضحية » أقول : أى في الحديث اختيار تعددها ، ومثله ما نقلناه عن الفتح ، إلا أنه أخرج عبد الرزاق في مصنفه عن عائشة وأبي هريرة « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كان إذا أراد أن يضحي اشترى كبشين عظيمين سميين أقرنين أملحين موجودين ، فذبح أحدهما عن محمد وآل محمد ، والآخر عن أمته من شهد لله بالتوحيد وله بالبلاغ ، أخرجه ابن ماجه . وإذا عرفت هذا فما ذبح صلى الله عليه وآله وسلم عن نفسه وآله إلا واحداً . هذا وقد أخذ من الحديث أن الذكر في الأضحية أفضل من الأنثى وهو قول أحمد . وعنه رواية أن الأنثى أولى ، وحكى الرافعي فيه قولين عن الشافعي ، وقال ابن العربي : الأصح أفضلية الذكور على الإناث في الضحايا ، وقيل هما سواء

دليل على التكبير عند الذبح ^(١)

كتاب الأشربة ^(٢)

٣٨٨ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما أن عمر

قال - على منبر رسول الله ﷺ ^(٣) - «أَمَّا بَعْدُ ، أَيُّهَا النَّاسُ ، إِنَّهُ نَزَلَ تَحْرِيمُ
الْخَمْرِ . وَهِيَ مِنْ خَمْسَةٍ : مِنَ الْعَنْبِ ، وَالتَّمْرِ ، وَالْعَسَلِ ، وَالْحِنْطَةِ ، وَالشَّعِيرِ .
وَالْخَمْزُ : مَا خَامَرَ الْعَقْلَ ، ثَلَاثٌ وَدِدْتُ أَنْ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَانَ عَهْدًا لَيْنًا فِينِ
عَهْدًا تَذَنُّبِي إِلَيْهِ : الْجُدُّ ، وَالْكَلَالَةُ ، وَأَبْوَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الرَّبِّ » ^(٤)

(١) قوله : على التكبير عند الذبح ، أقول : وعلى وضع القدم على صفحة
الذبيحة . وبوب له البخارى : باب القدم على صفحة الذبيحة . وذكر حديث أنس
هذا ، كما بوب للتكبير وذكره

(٢) (كتاب الأشربة) لما كان فيها ما يحرم عقد لها كتابا

(٣) (الحديث الأول) قال : إن عمر قال الخ ، أقول : هذا الحديث أورده
أصحاب المسانيد والأبواب فى الأحاديث المرفوعة لأن له عندهم حكم الرفع لأنه خبر
صحابى شهد التنزيل أخبر عن سبب نزولها ، وقد خطب به عمر على المنبر عند أكابر
الصحابة وغيرهم فلم ينقل عن أحد إنكاره ، وأراد عمر بنزول تحريم الخمر الآية التى
فى المائدة ﴿ إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ ﴾ الآية

(٤) قال : ثلاث وددت الخ ، أقول : أى أمور أو أحكام ، وإنما ذكر ذلك
لأنه أبعد من محذور الاجتهاد ، ولأنه يثلج الصدر بالنص ما لا يثلج بغيره . وقوله
الجد ، أى قدر ميراثه ، لأن الصحابة اختلفوا فى ذلك اختلافا كثيرا ، ولعمري رضى
الله عنه نفسه فيه قضايا مختلفة كما فى البخارى فى كتاب الفرائض ، والكلالة بفتح
الكاف وتخفيف اللام . وأما أبواب الربا فقل إنه يشير إلى ربا الفضل إذ ربا
النسيئة متفق عليه بين الصحابة رضى الله عنهم

فيه دليل على أن اسم الخمر ، لا يقتصر على ما اعتُصِر من العنب ، كما قال أهل الحجاز ^(١) ، خلافاً لأهل الكوفة ^(٢)

(١) قوله ، كما قال أهل الحجاز ، أقول : أى فى أنه لا يقتصر على المتخذ من العنب ، وهم مالك والشافعى وغيرهما . قلت : وكما ثبت به حديث عمر رضى الله عنه وغيره . فأخرج أصحاب السنن الأربعة وصححه ابن حبان من وجهين عن الشعبي ، أن النعمان بن بشير قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : إن الخمر من العصير والزبيب والتمر والحنطة والشعير والذرة ، وإن أنهاركم عن كل مسكر ، وأخرج أبو داود من وجه آخر عن الشعبي عن النعمان بلفظ : إن من العنب خمرأ ، وإن من العسل خمرأ ، وإن من البر خمرأ ، وإن من الشعير خمرأ . وأخرج أحمد من حديث أنس بسند صحيح عنه قال : الخمر من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والذرة ، وأخرجه أبو يعلى من هذا الوجه وزاد الذرة

(٢) قوله ، خلافاً لأهل الكوفة ، أقول : أى أبى حنيفة وأصحابه ، فإنهم قالوا : ليس الخمر إلا من العنب . قال صاحب الهداية من الحنفية ، الخمر عندنا ما اعتصر من ماء العنب إذا اشتد وهو المعروف عند أهل اللغة وأهل العلم ، قال : وقيل هو اسم لكل مسكر لقوله صلى الله عليه وآله وسلم : كل مسكر خمر ، وقوله : الخمر من هاتين الشجرتين ، ولأنه من مخمرة العقل وهو موجود فى كل مسكر ، قال : لنا إطباق أهل اللغة على تخصيص الخمر فى العنب ولهذا اشتهر استعمالها فيها ، ولأن تحريم الخمر قطعى وتحريم ما عدا المتخذ من العنب ظنى ، قال وإنما سمي الخمر خمرأ لتخميره لا لمخمرته العقل قال : ولا ينافى ذلك كون الاسم خاصاً فيه ، كما فى التجم فانه مشتق من الظهور ، ثم إنه خاص بالثريا انتهى . وأجيب عن الأول بثبوت النقل عن العرب أن المتخذ من غير العنب يسمى خمرأ ، قال الخطابى : زعم قوم أن العرب لا تعرف الخمر إلا من العنب ، فيقال لهم إن الصحابة الذين سمو المتخذ من غير العنب خمرأ عرب فصحاء ، فلزم لم يكن هذا الاسم صحيحاً لما أطلقوه . وقال ابن عبد البر : قال الكوفيون الخمر من العنب لقوله (أعصر خمرأ) فدل على أن الخمر هو ما يعتصر لا ما ينبذ ، قال :

وقوله « وهى من كذا وكذا ، جملة فى موضع الحال . وقوله « خامر العقل » مجاز تشبيه . وهو من باب تشبيه المعنى بالمحسوس . و « الجدة » يريد به ميراثه . وقد

ولا دليل فيه على الحصر . وقال أهل المدينة وسائر الحجازيين وأهل الحديث كلهم : كل مسكر خمر ، وحكمه حكم ما يتخذ من العنب . ومن الحجة لهم أن القرآن لما نزل بتحريم الخمر فهم الصحابة وهم أهل اللسان أن كل شيء يسمى خمرأ يدخل فى النهى فأراقوا المتخذ من الرطب والعنب ولم يخصوا ذلك بالمتخذ من العنب ، وعلى تقدير التسليم فإذا ثبت عن الشارع تسمية كل مسكر خمرأ كان حقيقة شرعية وهى مقدمة على الحقيقة اللغوية . ثم إن اختلاف مشتركين فى الحكم فى اللفظ لا يلزم منه افتراقهما فى التسمية ، كالزنا فإنه يصدق على من وطئ أجنبية وعلى من وطئ امرأة جاره ، والثانى أغلظ من الأول ، وعلى من وطئ محرماً له وهو أغلظ ، واسم الزنا مع ذلك شامل للثلاثة . وأيضاً فالأحكام الفرعية لا تشترط فيها الأدلة القطعية فلا يلزم من القطع بتحريم المتخذ من العنب وعدم القطع بتحريم المتخذ من غيره أن لا يكون حراماً ، بل يحكم بتحريمه إذا ثبت بطريق ظنى تحريمه ، وكذا تسميته خمرأ . وأجيب عن الثانية بثبوت النقل عن أعلم الناس بلسان العرب بما نفاه ، وكيف يستجيز أن يقول لا لخامرة العقل مع قول عمر رضى الله عنه بمحض من الصحابة رضى الله عنهم : الخمر ما خامر العقل ، وكان مستنده ما ادعاه من اتفاق أهل اللغة ، فيحمل قول عمر رضى الله عنه على أنه مجاز ، لكن اختلاف قول أهل اللغة فى تسمية الخمر خمرأ لأنها تخامر العقل أى تخالطه ، قال ومنه قولهم خامر الداء أى خالطه ، وقيل لأنها تخمر العقل أى تستره ، ومنه الحديث « خمروا أنفسكم » ، ومنه خمار المرأة لأنه يستروجهما ، وقيل لأنها تخمر حتى تدرك كما يقال : خمرت العجين أى تركته حتى أدرك ، وقيل غير ذلك . ولا مانع من صحة هذه الأقوال كلها لثبوتها عن أهل اللغة وأهل المعرفة باللسان . قال ابن عبد البر الأوجه كلها موجودة فى الخمر لأنها تركت حتى أدركت وسكبت ، فإذا شربت خالطت العقل حتى تغلب عليه وتغضيه . وقال القرطبي : الأحاديث الواردة عن أنس وغيره على كثرتهم وصحتها تبطل مذهب الكوفيين القائلين بأن الخمر لا يكون إلا من العنب ،

كان للمتقدمين فيه خلاف كثير . ومذهب أبي بكر رضى الله عنه : أنه بمنزلة الأب عند عدم الأب . و . الكلالة ، من لا أب له ولا ولد عند الجمهور

• • •

٣٨٩ — الحديث الثانى : عن عائشة رضى الله عنها : أن رسول الله ﷺ

« سئِلَ عَنِ الْبَيْعِ ، فَقَالَ : كُلُّ شَرَابٍ أَسْكَرَ فَهُوَ حَرَامٌ »

قال رضى الله عنه : البتع : نبيذ العسل

« البتع ، بكسر الباء وسكون التاء . ويقال : بفتحها أيضاً . وفيه دليل على تحريمه ، وتحريم كل مسكر . نعم أهل الحجاز يرون أن المراد بالشراب الجنس لا العين ^(١) . والكوفيون يحملونه على القدر المسكر . وعلى قول الأولين يكون المراد بقوله « أسكر ، أنه مسكر بالقوة ، أى فيه صلاحية ذلك

• • •

٣٩٠ — الحديث الثالث : عن عبد الله بن عباس رضى الله عنهما قال

« بَايَعَ عُمَرَ أَنْ فُلَانًا ^(٢) بَاعَ خَمْرًا . فَقَالَ : قَاتَلَ اللَّهُ فُلَانًا ، أَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ رَسُولَ

وما كان من غيره لا يسمى خمرًا ولا يتناوله اسم الخمر ، وهو قول مخالف للغة العرب والسنة الصحيحة وللصحابة وهم أهل اللسان وبلغتهم نزل القرآن . هذا وقد أطلال الناس فى الرد على مذهب الكوفيين بما هو مبسوط فى المطولات ، وهذا زبدته

(١) (الحديث الثانى) قوله « على الجنس والعين ، أقول : فيحرم قليله وإن لم يسكر وكثيره ، وعلى قول الكوفيين لا يحرم إلا المسكر بالفعل وهو الكثير ، فالقاعدة الأصولية أن اسم الفاعل حقيقة فى القائم به الفعل ، مجاز فيما سيقوم به ، يختلف فيما لم يحصل منه . إلا أن المسكر هنا قد خرج عن المشتق وصار اسماً

(٢) (الحديث الثالث) قال « فُلَانًا ، أقول : يأتى تفسيره للشارح

رسول الله ﷺ قال : قَاتَلَ اللهُ الْيَهُودَ ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ ، جَمَلُوهَا ^(١) ،
فَبَاعُوهَا ؟

« جَمَلُوهَا ، أَذَابُوهَا »

وفيه دليل على استعمال الصحابة القياس في الأمور ، من غير تكبير . لأن عمر
رضي الله عنه قاس تحريم بيع الخمر عند تحريمها على بيع الشحوم عند تحريمها . وهو
قياس من غير شك ^(٢) . وقد وقع تأكيد أمره بأن قال عمر فيمن خالفه ، قَاتَلَ اللهُ
فُلَانًا ، وفلان الذي كنى عنه هو سمرة بن جندب

كتاب اللباس

٣٩١ — الحديث الأول : عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال : قال
رسول الله ﷺ : لَا تَلْبَسُوا الْحَرِيرَ ^(٣) . فَإِنَّهُ مِنْ لِبَسِهِ فِي الدُّنْيَا لَمْ يَلْبَسْهُ فِي
الْآخِرَةِ ^(٤) .

(١) قال ، جملوها ، أقول : بالجيم وتخفيف الميم فسرهُ الشارح

(٢) قوله ، وهو قياس من غير شك ، أقول : قد ثبت تحريم التجارة في الخمر
في البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها بلفظ ، حرمت التجارة في الخمر ، وغيره
من الأحاديث

(٣) كتاب اللباس (الحديث الأول) قال ، لا تلبسوا الحرير ، أقول : سبي
بذلك لخصه ، ويقال لكل خالص محرر ، وحررت الشيء خلصته من الاختلاط بغيره .

(٤) قال ، فإنه من لبسه الخ ، أقول : زاد النسائي في روايته : ومن لم يلبسه في
الآخرة لم يدخل الجنة ، قال الله تعالى (لباسهم فيها حرير) وهذه زيادة مدرجة في
الخبر ، وهي موقوفة على ابن الزبير ، بين ذلك النسائي أيضا من طريق شعبة تذكر

الحديث : يتناول مطلق الحرير ^(١) . وهو محمول عند الجمهور ^(٢) على الخالص منه في حق الرجال ^(٣) . وهو عند ————— دم نهي تحريم .

مثل حديث الباب وفي آخره : قال ابن الزبير ، وذكر الزيادة ، ومثله للاسماعيلي ، وأخرج النسائي مثل ذلك عن ابن عمر وزاد : قال فقال ابن عمر : إذا وافقه لا يدخل الجنة ، قال الله تعالى ﴿ ولباسهم فيها حرير ﴾ ومثله عن أبي سعيد . قلت : ولا بد من تأويله . لما تقرر من القواعد الشرعية أنها لم تحرم الجنة إلا على الكافر بأن المراد لم يدخلها مع الأولين ، أو يدخلها ولا يلبس الحرير ، فإنه ليس في قوله تعالى ﴿ ولباسهم فيها حرير ﴾ حصراً ، ويراد باللباس مستحلاً لتكذيبه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم

(١) قوله « مطلق الحرير » أقول : خالصاً ومشوباً بغيره

(٢) قوله « عند الجمهور » أقول : إشارة إلى ما قاله ابن بطلال إنه ذهب قوم إلى جواز لبسه للرجال ، وحملوا أحاديث النهي على التنزيه أو الخيلاء ، وحمله على التنزيه باطل لثبوت الوعيد على لبسه . وقال القاضي عياض : انعقد الإجماع بعد ابن الزبير ومن وافقه على تحريم الحرير على الرجال وحله للنساء

(٣) قوله « على الخالص منه الخ » أقول : أما تخصيصه بالخالص وهو ما لا يخالطه غيره فلما أخرجه الطبراني بسند حسن عن ابن عباس أنه قال : إنما نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الثوب المصمت من الحرير ، وأما سدا الثوب فلا بأس به . وأصله عند أبي داود . وأخرجه الحاكم بسند صحيح بلفظ « إنما نهى عن المصمت إذا كان حريراً » وللطبراني من طريق ثالث « نهى عن مصمت الحرير » فأما ما كان سداً من قطن أو كتان فلا بأس به ، واستدل ابن العربي بأن النهي عن الحرير حقيقة في الخالص والإذن في القطن ونحوه صريحاً فإذا خلط بحيث لا يسمى حريراً لا يتناوله الاسم ولا تشمله علة التحريم فخرج عن الحرير فجاز ، وقول الشارح « في حق الرجال » مفهومه جواز لبسه للنساء ، وهو الأصح خلافاً لابن الزبير ، ولكن النص يرد خلافاً فقد أخرج أحمد وأصحاب السنن وصححه ابن حبان والحاكم من

وأما الممتزج بغيره فلانقهاء فيه اختلاف كثير ^(١) . فمنهم من يعتبر الغلبة في الوزن ، ومنهم من يعتبر الظهور في الروية ، واختلفوا في العتاسي ^(٢) من هذا

حديث على رضى الله عنه ، ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخذ حريراً وذهباً وقال : هذان حرامان على ذكور أمتي حل لإناثهم ، وفيه أحاديث آخر بمعناه

(١) قوله ، وأما الممتزج بغيره الخ ، أقول : اختلف في جواز لبس ما يخالطه غيره من الحرير : فقال بعض الصحابة كابن عمر ، والتابعين كابن سيرين : إنه يحرم . وذهب الجمهور إلى جواز لبس ما خالطه الحرير إذا كان غير الحرير أغلب لثبوت أحاديث جواز العلم في الثوب ، قال ابن دقيق العيد : وهو قياس في معنى الأصل ، لكن يلزم من جواز ذلك جواز كل مختلط ، وإنما يجوز منه ما كان بمجموع الحرير منه قدر أربع أصابع لو كانت منفردة بالهيئة ، فيكون المنع من لبس الحرير المختلط والخالص ، وبعد الاستثناء يقتصر على القدر المستثنى وهو أربع أصابع إذا كانت منفردة ، ويلتحق بها في المعنى ما إذا كانت مختلطة . قال : وقد توسع الشافعية في ذلك ولهم طريقتان أحدهما وهو الرجوع اعتبار الوزن ، فان كان الحرير أقل وزناً لم يحرم ولا حرم ، وإن استويا فوجهان اختلف الترجيح فيهما عندهم ، والطريق الثاني أن الاعتبار في الثمة والكثرة بالظهور ، وهذا اختيار الفقهاء ومن تبعه ، واحتج من أجاز لبس المختلط بما قدمناه من حديث ابن عباس ودليل ابن عربي ، وكلام ابن عباس وإن كان مرقوفاً فهو تفسير للفظ النبوي ، والصحابي أعرف بتفسيره ، ولأنه باق على المعنى اللغوي وهو في الخالص كما قاله ابن العربي . فائدة : الحزن بالخاء المعجمة والزاي قال الحافظ ابن حجر : إن الأسع في تفسيره أنه ثياب سداها من حرير ولحمتها من غيره ، وقيل ينسج مخلوطاً من حرير وصوف أو نحوه ، وقيل أصله اسم دابة يقال لها الحزن ، ويسمى الثوب المتخذ من وبره خزاً لنعومته ، ثم أطلق على ما خلط بحرير للنعومة الحرير ، وأما القز بالقاف بدل الخاء فهو من الحرير كما قاله الرافي وهو كمد اللون ، فهو محرم إذ هو حرير من أدنى الحرير

(٢) قوله ، واختلفوا في العتاسي ، أقول : هذا اللفظ ما تحرر لي ضبطه ولا

ومن يقول بالتحريم لعله يستدل بالحديث ويقول : إنه يدل على تحريم مسمى الحرير . فما خرج منه بالإجماع حل ، ويبقى ما عداه على التحريم

٣٩٢ - الحديث الثاني : عن حذيفة بن اليمان رضى الله عنهما قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تلبسوا الحرير ولا الديباج^(١) ، ولا تشرّبوا في آنية الذهب والفضة . ولا تأكلوا في صحافهما . فإنها لهم في الدنيا ولكم في الآخرة .

٣٩٣ - الحديث الثالث : عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال ما رأيت من ذى لمة في حلة خمراء أحسن من رسول الله ﷺ . له شعر يضرب منكبيه ، يعيد ما بين المنكبين . لیس بالقصير ولا بالطويل ، فيه دليل على لبس الأحمر^(٢) . والحلة عند العرب : ثوبان . وفيه دليل على

وجدته ، فينظر فيه ويبحث إن شاء الله تعالى

(١) (الحديث الثاني) قال : ولا الديباج ، أقول : هو خز الحرير ، فالعطف للبخارة في النوع ، إذ هو غليظ الحرير . وقوله : فإنها لهم في الدنيا ، أى هي شعارهم وزينهم ، ولا يدل على الإذن لهم فيها شرعا ،

(٢) (الحديث الثالث) قوله : على لبس الأحمر ، أقول : هذا مبنى على أنه ثوب أحمر كله . ونازع ابن القيم في ذلك فقال غلط من ظن أنها كانت حلة حمراء مجتلاياها غيرها وإنما الحلة الحمراء بردان يمانيان منسوجان بخطوط حمراء مع الأسود كسائر البرود اليمنية ، وهى معروفة بهذا الاسم باعتبار ما فيها من الخطوط وإلا فالأحمر البحت منهى عنه أشد النهى ، ففي صحيح البخارى إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن

توفير الشعر . وهذه الأمور الخلقية المنقولة عن النبي ﷺ : يستحب الاقتداء به في هبتها . وما كان ضرورياً منها لم يتعلق بأصله استحباب ، بل بوصفه

٣٩٤ — الحديث الرابع : عن البراء بن عازب رضى الله عنه قال : « أَمَرَنَا

رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْعٍ ، وَنَهَانَا عَنْ سَبْعٍ : أَمَرَنَا بِعِيَادَةِ الْمَرِيضِ . وَاتِّبَاعِ الْجَنَازَةِ . وَتَشْمِيتِ الْعَاطِسِ . وَلَا بَرَارِ الْقَسَمِ أَوْ الْمُقِيمِ . وَنَصْرِ الْمَظْلُومِ . وَإِجَابَةِ الدَّاعِي . وَلَا فِشَاءِ السَّلَامِ . وَنَهَانَا عَنْ خَوَاتِمٍ - أَوْ عَنْ تَحْتَمٍ - بِالذَّهَبِ . وَعَنْ شُرْبِ الْفِضَّةِ . وَعَنِ الْمَيَّائِرِ ، وَعَنِ الْقَسِيِّ ، وَعَنِ ابْنِ الْحَرِيرِ ، وَالْإِسْتَبْرَقِ ، وَالذِّيَّاجِ »

« عيادة المريض ، عند الأكثرين مستحبة ^(١) بالإطلاق . وقد تجب ، حيث

الميَّائِرُ الحُرُوفِي سَنَنَ أَبِي دَاوُدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ ، رَأَى عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ رِيْطَهُ مَضْرُجَةً بِالْمَعْصَرِ فَقَالَ مَا هَذِهِ الرِّيْطَةُ الَّتِي عَلَيْكَ ؟ قَالَ فَعَرَفْتُ مَا كَرِهَ فَأَتَيْتُ أَهْلِي وَهُمْ يَسْجُرُونَ تَنَوُّراً لَمْ يَفْقَدُوهَا فِيهَا ، ثُمَّ أَتَيْتُهُ فَقَالَ : يَا عَبْدَ اللَّهِ مَا فَعَلْتَ الرِّيْطَةَ ؟ فَأَخْبَرْتُهُ فَقَالَ : هَلَا كَسَوْتَهَا بِمَعْصَرٍ أَهْلَكَ فَإِنَّهُ لَا بَأْسَ بِهَا فِي النِّسَاءِ ، وَفِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْهُ أَيْضاً قَالَ : رَأَى عَلِيٌّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلُهُ وَسَلَّمَ يُؤَيِّنُ مَعْصَرَيْنِ فَقَالَ : إِنَّ هَذَا مِنْ لِبَاسِ الْكُفَّارِ فَلَا تَلْبِسْهُمَا ، وَأَطَالَ فِي هَذَا بَعْضُ الطُّوَلِ وَقَالَ فِي الْفَتْحِ : قَدْ لَخِصَّ النَّاسُ مِنْ أَقْوَالِ السَّلَفِ فِي لِبَاسِ الثُّوبِ الْأَحْمَرِ سَبْعَةَ أَقْوَالٍ : الْجَوَازُ مَطْلَقاً الْمَنْعُ مَطْلَقاً الثَّلَاثُ يَكْرَهُ الْمَشْبَعُ دُونَ غَيْرِهِ الرَّابِعُ يَكْرَهُ لِقَصْدِ الشَّهْرَةِ وَالزَّيْنَةِ وَيَجُوزُ فِي الْبُيُوتِ وَالْمَهْنِ . الْخَامِسُ يَجُوزُ لِبَسُ مَا صَبِغَ غَزْلُهُ ثُمَّ نَسِجَ وَمَنْعَ مَا صَبِغَ بَعْدَ النَّسِجِ السَّادِسُ اخْتِصَاصُ النَّهْيِ بِالصَّبْغِ بِالْمَعْصَرِ السَّابِعُ تَخْصِيصُ النَّهْيِ بِمَا يَصْبِغُ كُلَّهُ وَأَمَّا مَا فِيهِ لَوْنٌ آخَرُ مِنَ الْأَحْمَرِ مِنْ بَيَاضٍ أَوْ سَوَادٍ فَلَا

(١) (الحديث الرابع) قوله « مستحبة » أقول : هي من حقوق المسلم على

يضطر المريض إلى من يتعاهده ، وإن لم يُعَدَّ ضاع . وأوجها الظاهرية من غير هذا القيد لظاهر الأمر

و اتباع الجنائز ، يحتمل أن يراد به اتباعها للصلاة عليها . فإن عبر به عن الصلاة فذلك من فروض الكفايات عند الجمهور . ويكون التعبير بالاتباع عن الصلاة من باب مجاز الملازمة في الغالب . لأنه ليس من الغالب أن يصلى على الميت ويدفن في محل موته . ويحتمل أن يراد بالاتباع الرواح إلى محل الدفن ^(١) لمواراته . والمواراة أيضاً من فروض الكفايات ، لا تسقط إلا بمن تتأدى به

وتشميت العاطس _____ طاس ^(٢)

المسلم ، والمريض أعم من أن يكون معروفاً أو غير معروف ، قريباً أم بعيداً . وهي في حق القريب والمعروف أكد ، وفي العيادة وغيرها بما قرن بها تأكيد شديد في حديث : إن الله يقول للعبد يوم القيامة : يا ابن آدم ، مرضت فلم تعدني ، فيقول : وكيف أعودك وأنت رب العالمين ؟ فيقول تعالى : أما علمت أن عبدى فلانا مرض فلم تعده ، ولو عدته لوجدتني عنده ، الحديث أخرجه مسلم عن أبي هريرة

(١) قوله : الرواح ، أقول : هذا واضح وهو الحقيقة

(٢) قوله : تشميت العاطس ، أقول : بالسين المهملة وبالمعجمة قاله الخليل وأبو عبيدة وغيرهما ، قال أبو عبيد : هو بالمعجمة أعلى وأكثر ، وقال عياض : هو كذلك للأكثر من أهل العربية ، وقال ثعلب : الاختيار أنه بالمهملة لأنه مأخوذ من السمت وهو القصد والطريق القويم ، وأشار الشارح المحقق في شرح الإلمام ، إلى ترجيحه قال ابن العربي في شرح الترمذى : تكلم أهل اللغة على اشتقاق اللفظين ولم يبينوا المعنى فيه ، وهو بديع ، وذلك أن العاطس ينحل كل عضو من رأسه وما يتصل به من العنق ونحوه ، فكأنه إذا قيل : يرحمك الله ، فكأنه قيل : أعطاك الله رحمة يرجع بها ذلك إلى حاله قبل العطاس ويقم على حاله من غير تغيير ، فإن كان بالمهملة فعناه رجع كل عضو إلى سمته الذي كان عليه ، وإن كان بالمعجمة فعناه صان الله شواته أى قوائمه التي بها قوام بدنه عن خروجها عن الاعتدال . قال : وشوات

عند جماعة كثيرة من باب الاستحباب ^(١) ، بخلاف رد السلام ، فانه من واجبات الكفايات

كل شيء قوائمه التي بها قوامه انتهى . ولتشميت العاطس شرائط : أن يحمد الله ، وإذا بوب له البخارى بقوله : باب تشميت العاطس إذا حمد الله . . ومنها أن لا يكون منكراً ، وزاد على الثلاث . ومنها أن لا يكون كافراً

(١) قوله : من باب الاستحباب ، أقول : قال الشارح في شرح الإسلام : :
ظاهر الأمر الوجوب ، وتويده رواية البخارى في حديث أبي هريرة يحق على كل مسلم أى يستحقه ، وفي مسلم : حق المسلم على المسلم ست ، فذكر منها : إذا عطس فحمد الله تعالى فشمته ، وللبخارى من حديث أبي هريرة بلفظ : يجب للمسلم على المسلم ، وذكر التشميت ، وقد أخذ بظاهرها بعض المالكية والظاهرية فقالوا بالوجوب ، وقال ابن أبي جرة : قال جماعة من علمائنا إنه فرض عين ، وقواه ابن القيم في حراشي السنن لأنه جاء بلفظ الوجوب الصريح ، ولفظ الحق ، ولفظ على الظاهر فيه ، ولفظ الأمر الذي هو حقيقة فيه ، ويقول الصحابي : أمرنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا ريب أن الفقهاء أثبتوا أشياء كثيرة بدون مجموع هذه الأشياء انتهى . وذهب آخرون إلى أنه فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقي ، ورجحه ابن رشيد وابن العربي وقال به الحنفية وجمهور الحنابلة ، وذهب الشافعية وبعض المالكية إلى أنه مستحب ويجزى الواحد عن الجماعة ، فهذا الذى ذكره الشارح يوافق هؤلاء لا غير . فائدة : ذهب بعض أهل العلم إلى أنه يكره تشميت من عُرِف من حاله أنه يكره أن يشمت . قلت : وذلك كالمالك . قال : إجلالاً للتشميت أن يؤهل له من يكرهه ، فان قيل : كيف تترك السنة لذلك ؟ قلنا هي سنة لمن أحبها ، وأما من كرمها ورغب عنها فلا . قال : ونظير ذلك في السلام والعبادة . قال الشارح المحقق : والذي عندي أنه لا يمتنع من ذلك إلا إذا خاف منه ضرراً ، وأما غيره فيشميت أمثالاً للأمر ومناقضة للتكبر في مراده وكسراً لسورته في ذلك ، وهو أولى من الإخلال بالتشميت . قال الحافظ ابن حجر . قلت : ويؤيده أن لفظ التشميت دعاء بالرحمة ، فهو يناسب المسلم كائناً من كان

وقوله « إبرار القسم ، أو المقسم ، فيه وجهان : أحدهما أن يكون المقسم مضموم الميم مكسور السين ، ويكون في الكلام حذف مضاف تقديره يمين المقسم . والثاني بفتح الميم والسين على أن يكون بمعنى القسم . وإبراره هو الوفاء بمقتضاه ^(١) ، وعدم التحيث فيه . فان كان ذلك على سبيل اليمين - كما إذا قال : والله لتفعلن كذا - فهو أكد بما إذا كان على سبيل التحليف ، كقوله : بالله افعل كذا . لأن في الأول إيجاب الكفارة ^(٢) على الخالف ، وفيه تغريم للبال وذلك لإضرار به

و « نصر المظلوم ، من الفروض اللازمة على من علم بظلمه ، وقدر على نصره . وهو من فروض الكفايات ، لما فيه من إزالة المنكر ، ودفع الضرر عن المسلم . وأما « إجابة الداعي ، فهي عامة ، والاستحباب شامل للعموم ما لم يقم مانع . وقد اختلف الفقهاء من ذلك في إجابة الداعي إلى وليمة العرس : هل تجب أم لا ^(٣) ؟ وحصل أيضاً في نظر بعضهم توسع في الأعذار المرخصة في ترك إجابة الداعي . وجعل بعضها مخصصاً لهذا العموم بقوله « لا ينبغي لأهل الفضل التسرع إلى إجابة الدعوات ، أو كما قال ، فجعل هذا القدر من التبذل بالإجابة في حق أهل الفضل مخصصاً لهذا العموم ، وفيه نظر ^(٤) »

(١) قوله « هو الوفاء بمقتضاه ، أقول : فيما كان جائزاً ولا يمنع منه مانع ، فإنه صلى الله عليه وآله وسلم لما أقسم أبو بكر عليه ليخبرنه بما أصاب في تعبير الرؤيا وما أخطأه قال له « لا تقسم ، قال الكرمانى أى لا تكرر القسم ، وإلا فإنه قد أقسم حيث قال « أقسمت عليك يا رسول الله لتخبرني بالذى أصبت من الذى أخطأت ، الحديث . ولم يبر صلى الله عليه وآله وسلم قسمه لحكمة لا نعلمها ، وقد أطال العلماء الكلام في ذلك بما لا طائل تحته

(٢) قوله « إيجاب الكفارة ، أقول : هذا مبنى على أنها تنعقد اليمين على الغير (٣) قوله « هل تجب أو لا ، أقول : الوليمة اسم لطعام العرس أو كل طعام صنع لدعوة وغيرها كما في القاموس ، وكان مراد الشارح الأول ، وقد ذهب إلى وجوب الإجابة جماعة كثيرة لما ورد من الوعيد بأن من لم يجب فقد عصى الله ورسوله (٤) قوله « وفيه نظر ، أقول : ووجهه أن رأس أهل الفضل وإمامهم رسول

وإشياء السلام ، إظهاره والإعلان به . وقد تعلقت بذلك مصلحة المودة كما أشار إليه في الحديث الآخر ^(١) من قوله عليه السلام : « ألا أدلكم على ما إذا فعلتموه تحاببتم ؟ أفشوا السلام بينكم » ^(٢) .

وليتنبه ، لأننا إذا قلنا باستحباب بعض هذه الأمور التي ورد فيها لفظ الأمر وإيجاب بعضها كنا قد استعملنا اللفظة الواحدة في الحقيقة والمجاز معاً ^(٣) . إذا جعلنا حقيقة الأمر الوجوب . ويمكن أن يتحیل في هذا على مذهب من يمنع استعمال اللفظ الواحد في الحقيقة والمجاز ^(٤) ، بأن يقال : نختار مذهب من يرى أن الصيغة موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والتدب ^(٥) ، وهو مطلق الطلب ، فلا يكون دالاً على

الله صلى الله عليه وآله وسلم كان يجيب الدعوة ، ويتسرع إلى الإجابة ، ويخبر بأنه لو دعى إلى كراع لأجاب

(١) قوله : في الحديث الآخر ، أقول : أخرجه مسلم وغيره

(٢) قوله : أفشوا السلام الخ ، أقول : الإفشاء الإشاعة ، وقد ورد بلفظ « على من عرف وعلى من لم تعرف » .

(٣) قوله : كنا قد استعملنا اللفظة الخ ، أقول : وذلك لا يجوز ، لأن معنى استعمالها في الحقيقة أنها استعملت فيما وضعت له ، ومعنى استعمالها في المجاز أنها استعملت في غير ما وضعت له ، وهذا تناقض قطعاً ، وأنه لا بد في المجاز من قرينة صارفة عن إرادة الحقيقة بعد جزمنا بأن الأمر حقيقة في الإيجاب مجاز في غيره . فقد حملناه هنا على الحقيقة والمجاز وهو لا يجوز

(٤) قوله : على مذهب من يمنع استعمال اللفظ الواحد الخ ، أقول : يمنع ذلك أبو هاشم وأبو عبد الله البصري وأكثر أصحاب أبي حنيفة ، وأجازوه الشافعي وأصحابه ، ودل عليه كلام الكشاف ، والمسألة مبسوسة في الأصول

(٥) قوله : موضوعة للقدر المشترك ، أقول : اختلف في الموضوع له لفظ القول على عشرة أقوال : أحدها أنه حقيقة في الوجوب والتدب ، وهذا القول

أحد الخاصين - الذى هو الوجوب ، أو الندب - فتكون اللفظة استعملت فى معنى واحد

وفيه دليل على تحريم التخنم بالذهب ، وهو راجع إلى الرجال

ودليل على تحريم الشرب فى أوانى الفضة ، وهو عام فى الرجال والنساء ، والجمهور على ذلك . وفى مذهب الشافعى قول ضعيف : أنه مكروه فقط . ولا اعتداده لورود الوعيد عليه بالنار . والفقهاء القياسيون لم يقصروا هذا الحكم على الشرب ، وعدوه إلى غيره كالوضوء والأكل ، لعموم المعنى فيه ^(١)

والمبائر ، جمع ميثرة - بكسر الميم - وأصل اللفظة من الواو لأنها مأخوذة من الوثر ^(٢) . فالأصل : موثرة ، قلت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها . وهذا اللفظ مطلق فى هذه الرواية ^(٣) ، مفسر فى غيرها

نسب فى الأصول للسيد المرتضى الموسوى ، فهو عنده موضوع للقدر المشترك بينهما وهو مطلق الطلب كما قاله الشارح . وإذا كان كذلك فلا بد من قرينة معينة لأحد المعنيين

(١) قوله : لعموم المعنى ، أقول : لم يرد نص على تعيين المعنى الذى لأجله وقع التحريم ، وإنما تصيدوا معنى كقولهم للخيلاء ونحوه ، ولا ينهض دليل على غير العلة المنصوصة

(٢) قوله : من الوثر ، أقول : الوثر الفراش المغطى ، وامرأة وثيرة كثيرة اللحم

(٣) قوله : مطلق فى هذه الرواية ، أقول : أى عن التقيد بالحر ، فإنه مقيد بها كما فى رواية أحمد وأصحاب السنن . قال أبو عبيد : الميثر الحر ^(١) التى جاء النهى عنها كانت من مراكب العجم من ديباج وحرير ، قال الطبرى هى وطاء يوضع على سرج الفرس ورحل البعير من الأرجوان ، فإن كان من حرير فالنهي عنها كأنه من حرير

(١) قلت : الميثر الحر بضم الحاء وسكون الميم هى الديباج من خز وحرير وقص وغيرهما

وفيه انتهى عن المياثر الحر. وفي بعض الروايات « مياثر الأرجوان ،
 و « القسي » بفتح القاف وكسر السين المهمة المشددة^(١) - ثياب من حرير تنسب
 إلى القس^٢ . وقيل : إنها بلدة من ديار مصر^(٣)
 و « الإستبرق » ما غلظ من الديباج . وذكر الديباج بعده^(٤) إما من باب ذكر
 العام بعد ذكر الخاص ، ليستفاد يذكر الخاص فائدة التنصيص ، ومن ذكر العام زيادة
 إثبات الحكم في النوع الآخر ، أو يكون ذكر « الديباج » من باب التعبير بالعام عن
 الخاص ، ويراد به مارق من الديباج ليقابل بما غلظ وهو « الإستبرق » ، وقد
 قيل : إن « الإستبرق » لغة فارسية ، انتقلت إلى اللغة العربية ، وذلك الانتقال بضرب
 من التغير ، كما هو العادة عند التعريب

• • •

٣٩٥ - الحديث الخامس : عن ابن عمر رضى الله عنهما « أن رسول الله
 ﷺ اصْطَنَعَ خَاتَمًا مِنْ ذَهَبٍ ، فَكَانَ يَجْعَلُ فَصَّهُ فِي بَاطِنِ كَفِّهِ إِذَا لَبِسَهُ .

الجلوس على الحرير ، وإن كانت من غير حرير فالنهي عنها للزجر عن التشبه
 بالأعاجم

(١) قوله « المشددة » أقول : بعدها ياء النسبة ، قال أبو عبيد : إن أهل الحديث
 يقولونه بكسر القاف وأهل مصر يفتحونها

(٢) قوله « قبل إنها بلدة من ديار مصر » أقول : إنما قال قيل لأنه قد قيل إنها
 من بلاد الساحل قاله الخازمي ، وقال المهلبى : هي بساحل مصر لما حصن بالقرب
 من الفرما بقاء وراء مفتوحة مخففة ، وفسر القسى في البخارى بأنها ثياب مضلعة فيها
 حرير وفيها خطوط عريضة كالأضلاع ، وحكى النووى أنها ثياب مخلوطة بحرير ،
 وقيل من الخز وهو ردى الحرير

(٣) قوله « وذكر الديباج الخ » أقول : الحرير عام والديباج أخص منه ، لأنه
 نوع منه ، فهو من ذكر الخاص بعد العام فاعمل في العبارة قلبا

فَصَنَعَ النَّاسُ كَذَلِكَ . ثُمَّ إِنَّهُ جَلَسَ عَلَى الْمِنْبَرِ فَزَعَّهُ ، قَالَ : إِنْ كُنْتُ
أَلْبَسُ هَذَا الْخَاتَمَ ، وَأَجْعَلُ فَصَّهُ مِنْ دَاخِلٍ ، فَرَمَى بِهِ . ثُمَّ قَالَ : وَاللَّهِ
لَا أَلْبَسُهُ أَبَدًا . فَتَبَذَ النَّاسُ خَوَاتِيمَهُمْ ،
وفي لفظ : « جَعَلَهُ فِي يَدِهِ الْيُمْنَى »

فيه دليل على منع لباس خاتم الذهب ، وأن لبسه كان أولاً ، وتجنبه كان متأخراً .
وفيه دليل على إطلاق لفظ « اللبس » على التخنم

واستدل به الأصوليون على مسألة التأمي ^(١) بأفعال رسول الله ﷺ . فان الناس
نبدوا خواتيمهم ، لما رأوه ﷺ نبذ خاتمه . وهذا عندى لا يقوى في جميع الصور التي
تمسك في هذه المسألة . فان الأفعال التي يطلب فيها التأمي على قسمين : أحدهما ما كان
الأصل أن يمتنع لولا التأمي لقيام المانع منه ، فهذا يقوى الاستدلال به في محله .
والثاني ما لا يمنع فعله ، لولا التأمي ، كما نحن فيه . فان أقصى ما في الباب أن يكون
لبسه حراماً على رسول الله ﷺ ، دون الأمة . ولا يمتنع حيثئذ أن يطرحه من أيح
له لبسه ^(٢) . فن أراد أن يستدل بمثل هذا على التأمي فيما الأصل منعه - لولا التأمي -
فلم يفعل جيداً ، لما ذكرته من الفرق الواقعة

(١) (الحديث الخامس) قوله « على مسألة التأمي » أقول : أى الفعل كما فعله
صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يخفى أن هذه في الخاتم قد ورد النهي في البخارى بلفظ
نهي عن خاتم الذهب

(٢) قوله « أن يطرحه من أيح له الخ » أقول : لأنه جائز له تركه ، فطرحه
للجواز بخلافه صلى الله عليه وآله وسلم فانه طرده للتحريم بدليل حلفه صلى الله عليه
وآله وسلم لا يلبسه فيكون الطراح غيره صلى الله عليه وآله وسلم قد تأسي به في نفس
القاء الخاتم وإن لم يكن عليه محرماً ، وهنا بحث وهو أنه من أين أن خواتيمهم كانت
ذهباً ؟ فان حاتم وما كانوا عليه من رثة الحال يقتضى عدم ذلك ، سيما وقد قال

وفيه دليل على التختم في اليد اليمنى ، ولا يقال : إن هذا فعل منسوخ ، لأن المنسوخ منه جواز اللبس ، بخصوص كونه ذهباً . ولا يلزم من ذلك نسخ الوصف وهو التختم في اليمنى بخاتم غير الذهب

...

٣٩٦ - الحديث السادس : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه : أن رسول الله ﷺ نهى عن لبوس الحرير إلا هكذا ، ورَفَعَ لنا رسول الله ﷺ إصبعيه : السَّابَّاهُ ، وَالْوُسْطَى ،

ولمسلم نهى رسول الله ﷺ عن لبس الحرير إلا موضع إصبعين ، أو ثلاث ، أو أربع ^(١) ،

هذا الحديث يدل على استثناء هذا المقدار من المنع ، وقد ذكرنا توسع من توسع في هذا ، واعتبر غلبة الوزن ، أو الظهور . ولا بد لهم في هذا الحديث من الاعتذار عنه ^(٢) : إما بتأويل ، أو بتقديم معارض

الناس ، العام للفقير والغنى ، وقد كان في أصحابه صلى الله عليه وآله وسلم من لا يجد خاتماً من حديد كما تقدم في النكاح ، وأما قوله : فصنع الناس ، فلا دليل أنهم صنعوا خواتيم من ذهب بل خواتيم مطلقاً ، فيحتمل والله أعلم أنهم لما رأوه نبذ الخاتم بنفوا الخواتيم اقتداء به من حيث النبذ ، كما أنه لما خلع نعله في الصلاة خلعوا نعالهم مع أنه خلعها بسبب خلص هو إخبار جبريل أن لها قدراً

(١) (الحديث السادس) قال : أو ثلاث أو أربع ، أقول : قالوا كلمة ، أو ، هنا للتبويع والتخير ، وقد وقع عند الناس لم يرخص في الديباج إلا في موضع أربع أصابع ،

(٢) قوله : من الاعتذار عنه ، أقول : قد قدمنا عن ذلك

كتاب الجهاد^(١)

٣٩٧ - الحديث الأول : عن عبد الله بن أبي أوفى رضى الله عنه ، أن

رسول الله ﷺ - فى بعض أيامه التى لقي فيها العدو - انتظر ، حتى إذا مالت الشمس قام فيهم ، فقال : أيها الناس ، لا تتمنوا لقاء العدو . واسألوا الله العاقبة . فإذا لقيتموهم فاصبروا . واعلموا أن الجنة تحت ظلال الشيوف . ثم قال النبي ﷺ : اللهم منزل الكتاب ، وتجري السحاب ، وهازم الأحزاب : اهزمهم ، وانصرنا عليهم ،

فيه دليل على استحباب القتال به ————— د زوال الشمس (٢) .

(١) (كتاب الجهاد) أقول : بكسر الجيم ، هو لغة المشقة ، وشرعا بذل الجهد فى قتال المشركين .. ويطلق على مجاهدة النفس والشیطان والفساق . فأما مجاهدة النفس فعلى تعلم أمور الدين ، ثم على العمل بها ، ثم على تعليمها . وأما مجاهدة الشيطان فعلى دفع ما يأتى به من الشهوات ، وما يزينه من الشهوات . وأما مجاهدة الكفار فتقع باليد ، واللسان ، والمال ، والبدن . وأما مجاهدة الفساق فباليد ، ثم باللسان ، ثم بالقلب .

(٢) قوله : بعد زوال الشمس ، أقول : قال العلماء يشبه أنه أمكن للقتال ، فانه وقت هبوب الرياح ونشاط النفوس ، وكلما طال ازدادوا نشاطاً وإقداماً على عدوم . قلت : وكان هذا كان غالب أحواله صلى الله عليه وآله وسلم ، وإلا فقد أخرج أبو داود والترمذى عن الثمان بن مقرن قال : غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم غزوات فكان إذا طلع الفجر أمسك عن القتال حتى تطلع الشمس ، فإذا طلعت قاتل . حتى إذا انتصف النهار أمسك حتى تزول الشمس ، فإذا زالت قاتل حتى العصر ، ثم أمسك حتى يضل العصر ، ثم قاتل . وكان يقول : عند هذه الاوقات تهج رياح

وقد ورد فيه حديث أصرح من هذا ^(١) ، أو أثر عن بعض الصحابة . ولما كان لقاء الموت من أشق الأشياء وأصعبها على النفوس من وجوه كثيرة ، وكانت الأمور المقدرة عند النفس ليست كالأمر المحققة لها ، خشي أن لا تكون عند التحقيق كما ينبغي . ففكره تمنى لقاء العدو لذلك ، ولما فيه - إن وقع - من احتمال المخالفة لما وعد الإنسان من نفسه ^(٢) . ثم أمر بالصبر عند وقوع الحقيقة . وقد ورد النهي عن تمنى الموت مطلقاً لضرر نزل . وفي حديث : لا تمنوا الموت ، فإن هول المطلق شديد ، وفي الجهاد زيادة على مطلق الموت

النصر ويدعو المؤمنون في صلاتهم لجيوشهم ، وفي حديث آخره كان إذا لم يقاتل أول النهار انتظر حتى تهب الرياح وتحضر الصلاة ، ولذلك قال في حديث الباب : أنه صلى الله عليه وآله وسلم في بعض أيامه التي لقي فيها العدو ،

(١) قوله : حديث أصرح من هذا ، أقول : كأنه يريد ما أخرجه أحمد من حديث عقبة بن عامر : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحب أن ينهض إلى عدوه عند زوال الشمس ، وفي رواية سعيد بن منصور : كان يميل حتى إذا زالت الشمس نهض إلى عدوه ،

(٢) قوله : من المخالفة لما وعد الخ ، أقول : ولما فيه من صورة الإعجاب والانسكال على النفس والوثوق بالقوة ، وهو نوع بغي ، وقد وعد الله من بغي عليه لينصرنه الله ، ولأنه يتضمن قلة الاهتمام بالعدو واحتقاره ، وهذا يخالف الاحتياط والحزم ، وتأوله بعضهم على النهي في صورة وهي إذا شك في المصلحة فيه وحصول ضرر ، وإلا فالجهاد كله فضيلة وطاعة . قال النووي : والصحيح الأول ، ولذا تمهيد صلى الله عليه وآله وسلم بقوله : واسألوا الله العافية . . وقد كثرت الأحاديث في الأمر بسؤال العافية ، وهي من الألفاظ العامة المتناولة لدفع جميع المكروهات في البدن والباطن في الدين والدنيا والآخرة ، اللهم إني أسألك العافية لي ولأصحابي ولأحبائي وجميع المسلمين انتهى . قلت : إلا أنه قد بوب البخاري في صحيحه : باب الدعاء بالجهاد والشهادة للرجال والنساء ، وأورد أن الظاهر من الدعاء بالشهادة يستلزم طلب نصر

وقوله عليه السلام ، واعلموا أن الجنة تحت ظلال السيوف ، من باب المبالغة
والإنجاز الحسن ^(١) . فان ظل الشئ لما كان ملازماً له ، جعل ثواب الجنة واستحقاقها

الكافر على المسلم وإعانة من يعصى الله على من يطيعه ، لكن القصد الأصلي إنما هو
حصول الدرجة العليا المترتبة على حصول الشهادة ، وليس ما ذكر مقصوداً لذاته إنما
يقع من ضرورة الوجود ، فانه من حصول المصلحة العظمى من دفع الكفار وإدلالهم
وقهرهم بحصول ما يقع في ضمن ذلك من قتل بعض المسلمين ، وجاز تمنى الشهادة لما
يدل عليه من صدق فعله وقوله في إعلاء كلمة الله حتى بذل نفسه في تحصيل ذلك .
ثم بوب البخارى باباً آخر ، باب تمنى الشهادة ، وفي ذلك أحاديث صريحة ، منها ما
أخرجه الحاكم بلفظ : من سأل القتل في سبيل الله صادقاً ثم مات أعطاه الله أجر
شهيد ، وللنسائي من حديث معاذ مثله ، وللحاكم من حديث سهل بن حنيف
مرفوعاً : من سأل الشهادة بصدق بلغه الله منازل الشهداء وإن مات على فراشه ،
وأخرج مسلم من حديث أنس مرفوعاً : من طلب الشهادة صادقاً أعطيا ولو لم تصبه ،
والمراد أعطى ثوابها ولو لم يصبه القتل ، وقد ثبت في البخارى قوله صلى الله
عليه وآله وسلم : ولوددت أنى أقتل في سبيل الله ، والودادة تمن فلا بد من التوفيق
بين ما ذكر وبين قوله صلى الله عليه وآله وسلم في حديث الباب : لا تتموا لقاء
العدو ، والجمع أن تمنى العدو غير تمنى الشهادة وغير تمنى الموت ، فان لقاء العدو
أعم إذ يتفرع عنه ما يكرهه الله تعالى من الفرار من الزحف وكرامة الجراحة
التي تفضى إلى قتل النفس كما وقع لقزمان الذي جاهد ونكأ الكفار فأصيب بجراحات
فقتل نفسه وأخبر صلى الله عليه وآله وسلم أنه من أهل النار ، بخلاف تمنى
الشهادة فانه يتضمن طلب أن يراق دمه وهو مقبل غير مدبر قاصد بجهاده أن
تكون كلمة الله هي العليا ، فهو متمن لخير محض لا يخاف أن يخالطه شئ يكرهه ،
بخلاف من يتمنى مطلق الموت أو لقاء العدو فانه ليس مراد الأول إلا خروج روحه
من جسده ولو هو عاص ، والثاني قد يكون تمنيه لقاء العدو صادراً عن إعجاب بالنفس
ووثوق بالغلبة ويكون كمن أعجبهم الكثرة يوم حنين أو لغير ذلك
(١) قوله : من باب المبالغة والإنجاز ، أقول : قال القرطبي : هو من الكلام

عن الجهاد وإعمال السيوف لازماً لذلك ، كما يلزم الظل

وهذا الدعاء لعله إشارة إلى ثلاثة أسباب ، تطلب بها الإجابة : أحدها طلب النصر للكتاب المنزل^(١) . وعليه يدل قوله عليه السلام « منزل الكتاب » كأنه قال : كما أنزلته ، فأنصره وأعله . وأشار إلى القدرة بقوله « ويجرى السحاب » وأشار إلى أمرين . أحدهما : بقوله « وهازم الأحزاب » إلى التفرد بالفعل ، وتجريد التوكل ، واطراح الأسباب ، واعتقاد أن الله وحده هو الفاعل . والثاني : التوسل بالنعمة السابقة إلى النعمة اللاحقة . وقد ضمن الشعراء هذا المعنى أشعارهم^(٢) ، بعد ما أشار

النفيس الجامع الموجز المشتمل على ضروب من المبالغة مع الوجازة وعذوبة اللفظ ، فإنه أراد الحضر على الجهاد والإخبار بالثواب عليه والحض على مقاومة العدو واستعمال السيوف والاجتماع حين الزحف حتى تصير السيوف كظل المقاتلين . وقال ابن الجوزي : المراد أن الجنة تحصل بالجهاد والظلال جمع ظل ، وإذا تراءى الخصمان صار كل منهما في ظل سيف صاحبه لحرصه على رفعه عليه ، ولا يكون ذلك إلا عند التحام القتال

(١) قوله « طلب النصر للكتاب » أقول : وذلك لأن نصر المؤمنين نصر الله ، أي كما أنزلت الكتاب رحمة للؤمنين فأنزل اللهم الذلة على المعاندين رحمة للؤمنين ، وإشارة إلى أن النصر ليس إلا ما أنزله الله تعالى من عنده كما قال تعالى ﴿ وما النصر إلا من عند الله ﴾ . ويجرى السحاب أي بالمطر والغيث ، ذكره مناسبة لإجراء دعاء الأعداء ، والأحزاب المراد بهم الذين غزوه صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة وخندق على نفسه وعلى من فيها فهزمهم الله تعالى كما قال تعالى ﴿ فأرسلنا عليهم ريحاً وجنوداً لم تروها ﴾ ولذا قال الشارح : التوسل بالنعم السابقة إلى النعمة اللاحقة . وأما قوله قبله أحدهما التفرد بالفعل ، هذا التفرد في غاية الظهور يوم الأحزاب كما قال تعالى ﴿ وكفى الله المؤمنين القتال ﴾ وإن كان مع القتال النصر من عنده تبارك وتعالى

(٢) قوله « وقد ضمن الشعراء هذا المعنى الخ » أقول : وهو متركز في الطابع البشرية ، وعن ابن زائدة الشيباني أن عتاجاً سأله وقال : أنا الذي أحسنت إلى في وقت

إليه كتاب الله تعالى ، حكاية عن زكريا عليه السلام في قوله ﴿ مريم ٤ ﴾ : ولم أكن بدعائك رب شقياً ﴿ وعن إبراهيم عليه السلام في قوله ﴿ مريم ٤٧ ﴾ : سأستغفر لك ربي ، إنه كان بي حفياء ﴿ وقال الشاعر :

كما أحسن الله فيما مضى كذلك يحسن فيما بقى
وقال الآخر :

لا ، والذي قد آمن بالـ إسلام يثلج في فؤادي
ما كان يحتم بالإسامة وهو بالإحسان بادي

٣٩٨ - الحديث الثاني : عن سهل بن سعد رضى الله عنه : أن رسول الله

ﷺ قال : « رِبَاطُ يَوْمٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا . وَمَوْضِعُ سَوْطٍ أَحَدِكُمْ فِي الْجَنَّةِ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا عَلَيْهَا . وَالرُّوحَةُ بِرُوحِهَا الْعَبْدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، وَالْغَدَاةُ خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا ،

الرباط ، مراقبة العدو في الثغور المتاخمة لبلاده (١)

كذا ، فقال : مرحباً بمن توسل بنا إلينا ، وقضى حاجته . . وهو كثير في المحاورات ، وكأنه يقول السائل للنعم عليه أنت جعلتني موضعاً لإحسانك فاستصحب الحال ، ولما كان أحب الأعمال إلى الله تعالى أدومه ، كذلك دوام الإحسان على الإنسان

(١) (الحديث الثاني) قوله « مراقبة العدو الخ » أقول : الرباط بكسر الراء وتخفيف الموحدة ملازمة المكان الذي بين المسلمين والكفار لحراسة المسلمين منهم ، قال ابن التين : بشرط أن يكون غير الوطن . قال ابن حجر : فيه نظر على إطلاقه ، فقد يكون وطنه وينوى بالإقامة فيه دفع العدو ، وقد اختار كثير من السلف سكنى الثغور ، فبين المراقبة والحراسة عموم وخصوص وجهي

وفي قوله عليه السلام : خير من الدنيا وما عليها ، وجهان :
أحدهما : أن يكون من باب تنزيل المغيَّب منزلة المحسوس ، تحقيقاً له وتثبيتاً في
النفوس . فإن ملك الدنيا ونعيمها ولذاتها محسوسة ، مستعظمة في طباع النفوس
فحقق عندها أن ثواب اليوم الواحد في الرباط - وهو من المغيَّبات - خير من
المحسوسات التي عهدتموها من لذات الدنيا

والثاني أنه قد استبعد بعضهم أن يوازن شئ من نعيم الآخرة بالدنيا كلها ، فحمل
الحديث أو ما هو في معناه على أن هذا الذي رُتب عليه الثواب خير من الدنيا كلها
لو أنفقت في طاعة الله تعالى ^(١) . وكأنه قصد بهذا أن تحصل الموازنة بين ثوابين
آخرين لاستحقاقه الدنيا في مقابلة شئ من الأخرى ، ولو على سبيل التفضيل

(١) قوله : لو أنفقت في طاعة الله ، أقول : قال الحافظ ابن حجر : يؤيد هذا
الثاني ما رواه ابن المبارك في كتاب الجهاد ، من مرسل الحسن قال : بعث رسول
الله صلى الله عليه وآله وسلم جيشاً فيهم عبد الله بن رواحة ، فتأخر لبشده الصلاة
مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم :
والذي نفسي بيده لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما أدركت فضل غدوتهم ، والحاصل
أن المراد تسهيل أمور الدنيا وتعظيم أمر الجهاد ، وأن من حصل له من الجنة قدر
سوط يصير كأنه حصل له أعظم من جميع ما في الدنيا ، فكيف من حصل له منها
أعلى الدرجات ؟ قلت : بل قد ثبت أن لأدنى أهل الجنة مثل الدنيا عشر مرات ،
والجاهد المذكور من المعلوم أنه ليس من أدناهم ، فكيف ينكر أن يكون موضع سوطه
خيراً من الدنيا وما فيها ؟ على أنا نقول : إن كانت الآخيرية عند الله فعلم أن ما
نظر إلى الدنيا منذ خاتمها وأنها أبغض شيء إليه تعالى ، بل جعلها ملعونة ملعوناً ما
فيها ، إلا ذكر الله وما والاه ، عالماً ومتعلماً . والآخرة كلها محبوبة لله تعالى دار
جزاء عباده من تقى وفاجر ، فلا بد حينئذ من حمل اسم التفضيل على الجواز ، فانه لا
خير في الدنيا من حيث هي دنیا . وإن كانت الآخيرية باعتبار الإنسان فعلم يقيناً
أن أدنى نعيم الجنة خير من الدنيا ، فانه نعيم غير منقوص بالزوال ، ولا يعمادة
الرجال ، ولا بالأمراض والأسقام ، ولا بمخافة ولا سامة ولا منام ، ولا بهجوم

وأكدار ، ولا بأضداد وأغيار ، بل والأول عندى أوجه وأظهر
« والغدوة ^(١) ، بفتح الغين : السير في الوقت الذى من أول النهار إلى الزوال ،
وه الروحة ، من الزوال إلى الليل . واللفظ مشعر بأنها تكون فعلاً واحداً . ولا
شك أنه قد يقع على السير والكثير من الفعل الواقع في هذين الوقتين ، ففيه زيادة
ترغيب وفضل عظيم

٣٩٩ - الحديث الثالث : عن أبي هريرة رضى الله عنه ، عن النبي ﷺ
قال : « انتدب الله ^(٢) - ولمسلم : تَضَمَّنَ الله - لِمَنْ خَرَجَ فِي سَبِيلِهِ ، لَا يُخْرِجُهُ
إِلَّا جِهَادَ فِي سَبِيلِي ، وَإِيمَانِي ، وَتَصَدِيقِي بِرُسُلِي . فَمَنْ عَلَى ضَامِنٍ : أَنْ
أَدْخِلَهُ الْجَنَّةَ ، أَوْ أَرْجِعَهُ إِلَى مَسْكَنِهِ الَّذِي خَرَجَ مِنْهُ ، نَائِلًا مَا نَالَ مِنْ
أَجْرِ أَوْ غَنِيمَةٍ ،

٤٠٠ - ولمسلم ^(٣) : « مَثَلُ الْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ - وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَنْ جَاهَدَ
فِي سَبِيلِهِ - كَمَثَلِ الصَّائِمِ الْقَائِمِ . وَتَوَكَّلَ اللَّهُ لِلْجَاهِدِ فِي سَبِيلِهِ - إِنْ تَوَفَّاهُ - أَنْ
يُدْخِلَهُ الْجَنَّةَ ، أَوْ يُرْجِعَهُ سَالِمًا مَعَ أَجْرِ أَوْ غَنِيمَةٍ ،

نعيم هو أفراح وأنوار . وسرور متصل في دوام وقرار ، ففي الحقيقة إن شبرا من
الجنة خير من الدنيا وما فيها ومن الدنيا وما عليها

(١) قوله « والغدوة الخ » ، أقول : أى بالمعجمة من الغدو وهو الخروج في أى
وقت كان من أول النهار إلى انتصافه

(٢) (الحديث الثالث) قال « انتدب الله » ، أقول : في النهاية أى إجابة إلى
غفرانه ، يقال ندبته فاتدب أى بعثته فانبعث ، ودعوته فأجاب

(٣) قال « ولمسلم مثل المجاهد الخ » ، أقول : هذه الزيادة التي عزاها لمسلم ليست

« الضمان ، والكفالة ^(١) » ، هنا : عبارة عن تحقيق هذا الموعود من الله سبحانه وتعالى ^(٢) . فان الضمان والكفالة مؤكدان لما يضمن ويبتكفل به ، وتحقيق ذلك من لوازمها

وقوله ، لا يخرج به إلا جهاد في سبيل ، وإيمان بي ، دليل على أنه لا يحصل هذا الثواب إلا لمن صحت نيته ، وخلصت من شوائب إرادة الأغراض الدنيوية . فانه مذكر بصيغة النفي والإثبات المقتضيين للحصر ^(٣)

فيه ، وإتمامي للبخارى بطولها في « باب أفضل الناس مجاهد بنفسه وماله » .

(١) قوله « الضمان والكفالة » ، أقول : لفظ الحديث « وتوكل الله للجهاد » ، وهذه اللفظة وقعت بعبارات في الحديث : ففي صحيح البخارى هنا « وتوكل الله » ، وفيه في كتاب الايمان « اتب الله » ، ولمسلم « تضمن الله » ، وفيه « تكفل الله » ، وقد تضمن وتكفل واتب بمعنى واحد

(٢) قوله « عبارة عن تحقيق هذا الموعود من الله تعالى » ، أقول : ومحصله تحقيق الوعد المذكور في قوله تعالى ﴿ إن الله اشترى من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بأن لهم الجنة ﴾

(٣) قوله « المقتضيين للحصر » ، أقول : قد تكررت هذه العبارة في هذا المعنى ، ففي الموطأ ، لا يخرج به إلا الجهاد في سبيل الله وتصديق كلماته ، وفي مسلم ، لا يخرج به من بيته إلا جهاد في سبيله وتصديق كلمته ، واعلم أن الجهاد يقع على خمسة أسباب : طلب المغم ، وإظهار الشجاعة ، والرياء ، والحمية ، والغضب . وقد أخبر أن « المجاهد في سبيل الله من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا » ، والمراد بكلمة الله دعوة الله إلى الإسلام . فأثبت الأحاديث أنه لا يكون في سبيل الله إلا من كان سبب قتاله إعلاء كلمة الله فقط بمعنى أنه لو أضاف إلى ذلك سببا من الأسباب المذكورة أخل بذلك . ويحتمل أنه لا يحل إذا حصل ضمناً لا أصلاً ومقصوداً ، وبذلك صرح الطبري فقال : إذا كان أصل الباعث هو الأول فلا يضرك ما عرض له بعد ذلك ، وبذلك قال الجمهور ، لكن يمكن عليه ما أخرجه أبو داود والنسائي من حديث أبي أمامة بسند جيد قال : جاء رجل فقال :

وقوله « فهو على ضامن » قيل : إن فاعلا هنا بمعنى مفعول ، كما قيل في « ما دافق » ، و « عيشة راضية » ، أى مدفوق ، ومرحبة ، على احتمال هاتين اللفظتين لغير ذلك

وقد يقال إن « ضامناً » بمعنى ذا ضمان ، كلابن وتامر ^(١) ، ويكون الضمان ليس منه ، وإنما نسب إليه لتعلقه به . والعرب تضيف لأدنى ملابسة ^(٢)

وقوله « أرجعه » مفتوح الهزة مكسور الجيم من رجمه ، ثلاثياً متعدياً ولازمه ومتعديه واحد ^(٣) . قال الله تعالى ﴿ التوبة ٨٣ : فَإِنْ رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِنْهُمْ ﴾

يا رسول الله ، أرايت رجلا غزا يلتمس الأجر والذكر ماله ؟ قال : لا شيء له . فأعادها ثلاثاً ، كل ذلك يقول : لا شيء له ، ثم قال ﷺ : إن الله لا يقبل من العمل إلا ما كان له خالصا وابتغى به وجهه ، وأجيب بأنه يحمل هذا على من قصد الأمرين معاً على حد واحد ، فلا يخالف ما قاله الجمهور ، فتصير المراتب خمساً إن قصد الأمرين معاً أو يقصد أحدهما ويحصل الآخر ضمناً ، فالمحذور أن يقصد غير الأعلى ، فقد يحصل الأعلى ضمناً وقد لا يحصل ، ويدخل تحته مرتبتان فتكون خمساً . ويدل لما ذهب إليه الجمهور - وهو أن دخول غير الأعلى ضمن الأعلى لا يضر إذا كان الأعلى هو الباعث الأصلي - ما رواه أبو داود بإسناد حسن عن عبد الله بن حوالة قال « بعثنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم على أقدامنا لنغتم فرجعنا ولم نغتم شيئاً ، فقال : اللهم لا تسلكهم إلى »

(١) قوله « كلابن وتامر » أقول : فإنهما بمعنى ذا لبن وذا تمر أى صاحبهما ، فضامن بمعنى ذا ضمان أى صاحبه ، ولكنه ليس بضامن حقيقة ، فهو مضمون له بذلك فنسب إليه لتعلقه به تعلق المفعولية

(٢) قوله « تضيف بأدنى ملابسة » أقول : أى بين المضاف والمضاف إليه ، وأشهر شيء في ذلك البيت المعروف وهو : إذا كوكب الحرقاء لاح بسحرة . البيت (٣) قوله « ولازمه ومتعديه واحد » أقول : أى أنه لا يتعدى بالتضعيف ولا

قيل : إن هذا الحديث معارض للحديث الآخر ^(١) . وهو قوله عليه السلام : « ما من غازية ، أو سرية ، تغزو فتغنم وتسلم ، إلا كانوا قد تعجلوا ثلثي أجرهم . وما من غازية أو سرية تغزو ، فتخفق أو تصاب إلا تم لهم أجرهم ، والإخفاق ^(٢) : أن تغزو فلا تغنم شيئاً . ذكر القاضي معنى ما ذكرناه من المعارضة عن غير واحد ^(٣) »

وعندى أنه أقرب إلى موافقته منه إلى معارضته . ويبعد جداً أن يقال بتعارضهما . نعم ، كلاهما مشكل . أما ذلك الحديث فلتصريحه بنقصان الأجر بسبب الغنيمة . وأما هذا فلأن ، أو ، تقتضى أحد الشئتين ، لا مجموعهما ^(٤) . فيقتضى إما حصول

بالمهزة كما دلت الآية على تعديده بنفسه كتعديده في الحديث ، والمهزة فيه حرف المضارعة

(١) قوله : للحديث الآخر ، أقول : أخرجه أحمد ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه عن ابن عمرو بالفاظ هذا أحدها

(٢) قوله : والإخفاق ، أقول : بكسر المهزة وسكون الخاء المعجمة فقاء فتفاف ، يقال أخفق زيد في مسعاه إذا فات مارجاه

(٣) قوله : عن غير واحد ، أقول : أتى أنه قال بالمعارضة جماعة من العلماء . قلت : ووجه ما قالوه أن قوله صلى الله عليه وآله وسلم : ما نال من أجر أو غنيمة ، معناه من أجر إذا لم يغنم أو غنيمة ولا أجر له لعطفه بأو المقتضية للتقسيم ، فأفاد أنه لا يحصل الأجر إلا لمن لم يغنم لأنه قسم من غنم ، ولا يحصل لمن غنم لأنه قسم من حصل له الأجر ، والحديث الآخر دل على أن من غنم فله أجر ، غاية أنه ناقص عن أجر من لم يغنم بثلثي أجرهم ، فالتعارض بين الحديثين واضح ، إذ أحدهما دل على أنه لا أجر لمن غنم أصلاً والآخر دل على أن له أجراً ناقصاً ، فكيف يقول المحقق إنهما أقرب إلى التوافق ، على أنه سيقر قريباً بهذا المعنى

(٤) قوله : أحد الشئتين الخ ، أقول : هذا هو وجه الإشكال عنده وهو

الأجر أو الغنيمة . وقد قالوا : لا يصح أن تنقص الغنيمة من أجر أهل بدر ، وكانوا أفضل المجاهدين ، وأفضلهم غنيمة ^(١) . ويؤكد هذا : تابع فعل النبي ﷺ وأصحابه من بعده على أخذ الغنيمة وعدم التوقف عنها ^(٢)

وقد اختلفوا - بسبب هذا الإشكال - في الجواب : ففهم من جنح إلى الطعن في ذلك الحديث وقال : إنه لا يصح . وزعم أن بعض رواته ليس بمشهور ^(٣) ، وهذا ضعيف ، لأن مسلماً أخرجه في كتابه ^(٤) . ومنهم من قال : إن هذا الذي تصحّل من

التعارض عند القاضي وغيره ، لأنه اقتضى أن لا أجر أصلاً مع الغنيمة ، والاول اقتضى أن له أجراً ناقصاً ، وكلاهما مشكل من جهة أخرى وهو نقصان الأجر بسبب الغنيمة ، ومعلوم أن أهل بدر غنموا وهم أفضل المجاهدين بالنص ، ولأنه قد اشتهر من الأحاديث النبوية تمدحه صلى الله عليه وآله وسلم بحل الغنيمة له وجعلها من فضائل أمته ، فلو كانت تنقص من الأجر لما تمدح بها

(١) قوله « وأفضلهم غنيمة » أقول : لا أدري ما المراد من أفضليتها ؟ هل لكثرة ما نالوه ؟ وليس كذلك ، فقد نالوا من غيرها أكثر منها كخزائن كسرى وغيره . أو لكونه صلى الله عليه وآله وسلم كان معهم وتولى قسمتها ؟ فقد تولى قسمة غيرها . أو لكونها أول غنيمة نزل القرآن بحلها فهي التي نزل فيها ﴿ يسألونك عن الأقفال ﴾ وفي الكل تأمل

(٢) قوله « على أخذ الغنيمة الخ » أقول : يعلم هذا من أدلة جواز أخذها ، ولا نزاع فيه ، وإنما النزاع فيمن غنم أي أصاب غنيمة ، ومن لم يغنم لم يصبها إما لهدمها مع من قاتله أو لحفظهم لها أو غير ذلك ، لأن المراد أنه تركها بعد نيله لها أو ترك نصيبه للغانمين غيره ، فهذا له أجر المتصدقين ، فليس أخذها بعد إصابتها داخلاً فيما نحن فيه ، إنما الكلام فيمن جاهد ولم يغنم شيئاً لآي الأسباب التي ذكرنا

(٣) قوله « وزعم أن بعض رواته الخ » أقول : وهو حميد بن هاني

(٤) قوله « لأن مسلماً أخرجه » أقول : أي من طريق هذا الراوي وهو حميد ابن هاني وقد وثقه النسائي وابن يونس وغيرهما ، ولا يعرف فيه تخرج من أحد

أجره بالغنية في غنية أخذت على غير وجهها . قال بعضهم : وهذا بعيد لا يحتمله الحديث ^(١) . وقيل : إن هذا الحديث - أعني الذي نحن في شرحه - شرط فيه ما يقتضي الإخلاص ^(٢) والحديث الذي في نقصان الأجر يحمل على من قصد مع الجهاد طلب المغنم ^(٣) . فهذا شرك بما يجوز له التشريك فيه ، وانقسمت نيته بين الوجهين ، فنقص أجره . والأول : أخلص ، فأكمل أجره .

قال القاضي : وأوجه من هذا عندى في استعمال الحديثين على وجهيهما أيضاً أن نقص أجر الغنائم بما فتح الله عز وجل عليه من الدنيا ، وحساب ذلك بتمتعه عليه في الدنيا ، وذهاب شظف عيشه ^(٤) في غزوه وبعده ، إذا قوبل بمن أخفق ولم يصب

(١) قوله : وهذا بعيد لا يحتمله الحديث ، أقول : لو كان الأمر كما قاله هذا القائل لم يبق ثم تلك الأجر ولا أقل منه .

(٢) قوله : شرط فيه ما يقتضي الإخلاص ، أقول : حيث قال : لا يخرج به إلا جهاد في سبيل الخ ، ولكن يقال : هذا الذي خرج بهذا الشرط إن غنم فلا أجر له كما في الحديث وقال في آخره : من أجر أو غنية ، فأين رفع الإشكال ؟

(٣) قوله : من قصد مع الجهاد الخ ، أقول : هذا القصد يستفصل من أى الوجوه التى قدمناها في الخمسة الأسباب فيها ما لا أجر فيه أصلاً ، وفيها ما لا ينقص معه الأجر .

(٤) قوله : شظف عيشه ، أقول : الشظف محركة وكسحاب الضيق والشدة وليس العيش وشدة كما في القاموس . قلت : وكلام المجيب هذا قاض بأن هذا وارد في مجاهدين كانا في فاقة وحاجة فأحدهما بما غنم ذهبت مشقة عيشه وضيقه وشدة فتعم بما نال ، والآخر لم ينل شيئاً فبقى في الشدة والفاقة . والحديث عام لمن غزا غنياً متعماً ومن غزا فقيراً مقترأ . وحاصله أنه أرجع الحديث إلى أحاديث الأغنياء والفقراء ، وأن الفقراء لم أجر الصبر على الفاقة ، وهذا ليس المراد من حديث الباب ولا من الحديث الذى عارضه .

منها شيئاً ، ويبقى على شطף عيشه ، والصبر على غزوه في سآله ، وجد أجر هذا أبداً في ذلك وافياً مطرداً ، بخلاف الأول . ومثله في الحديث الآخر : فنام مات ولم يأكل من أجره شيئاً . ومنا من أينعت له ثمرة ، فهو يهدبها ^(١) ،

وأقول : أما التمارض بين الحديثين فقد نبهنا على بعده ^(٢) . فأما الإشكال في الحديث الثاني ^(٣) فظاهره جار على القياس ، لأن الأجور قد تتفاوت بحسب زيادة المشتقات ^(٤) ، لا سيما ما كان أجره بحسب مشقته ^(٥) ، أو لمشقة دخل في الأجر . وإنما يشكل عليه العمل المتصل بأخ _____ ذ القنائم ^(٦) .

(١) قوله : يهدبها ، أقول : بالدال المهملة وحرف المضارعة مفتوح من هذب الثمرة إذا جناها ، فالضمير في يهدبها ، إلى ثمرة المذكورة . والحديث من كلام خباب ليس حديثاً مرفوعاً فلا حجة فيه . نعم الأحاديث دالة على أن من لم يغتم شيئاً أفضل ممن غتم . وأما تمدحه صلى الله عليه وآله وسلم باحلال القنائم فلا ينافي ذلك وأن من فاتته أفضل ممن نالها ، فإنه تمدح صلى الله عليه وآله وسلم بأنها جعلت له الأرض مسجداً وطهوراً ولم يناف ذلك أن الأفضل صلاة المسجد والوضوء بالماء .

(٢) قوله : قد نبهنا الخ ، أقول : قد نبهنا على قربه بل على تعيينه

(٣) قوله : في الحديث ، أقول : وهو حديث عبد الله بن عمر الذي قدم الشارح لفظه وقمنا تخريجه

(٤) قوله : بحسب زيادة المشتقات ، أقول : كأنه يريد ومن المشتقات فوت الغنيمة على المجاهد ، لأن وجودها يخفف ذلك

(٥) قوله : لا سيما الخ ، أقول : كأنه يريد دفع ما يقال : أفضل الأعمال كلمة التوحيد ، وهي خيفة المشقة أو عديمتها

(٦) قوله : وإنما يشكل عليه العمل المتصل الخ ، أقول : الذي يؤخذ من الأحاديث أن المراد بالسرية التي تخفق أن لا تجد غنيمة مع عدوها أو وجدها ولم تقم شيئاً منها لحفظهم لها وتمنعهم عليها . وأما أن الإخفاق أن يترك أخذ الغنيمة مع نيسرها وإلقاء العدو لها فلا يسمى هذا إخفاقاً ، قال في القاموس : أخفق الرجل غزا

فلعل هذا من باب تقديم بعض المصالح الجزئية على بعض ^(١) . فان ذلك الزمن كان

ولم يغم انتهى . ولم يقل غزا وترك الغنيمة . وأخذ الغنيمة بعد تيسرها لعله أوجب قال الله تعالى ﴿ ولا يبالون من عدو نبلا إلا كتب لهم به عمل صالح ﴾ ولأنه لو ترك المال للعدو بعد التحكك منه لكان تقوية له وإضعافا لجانب الدين ، فهذا العمل المتصل بأخذ الغنائم لا إشكال فيه أصلاً ، بل الإشكال لو تركوه ، بل لهم في أخذه أجر غير أجر الجهاد وهو القيام بالواجب من نكاية العدو في ماله بعد القيام بواجب نكايته في ذاته ورياسته ، فالذين أخفقوا لهم زيادة الأجر بعدم نيلهم من مال العدو مع إرادتهم أخذه ونيله لو أدركوه ، بل المعلوم أنهم يريدون نكايته بكل شئ يدخل عليه النكاية فلم أجري المجاهدين الغانمين الفائزين بنكايته بدنا ومالا بنيتهم ، ولهم زيادة بأن أعيان أموال الكفار منعوا عن أخذها والانتفاع بها وتقوية أسباب الجهاد بما ينال منها ، والأحاديث قد صرحت بزيادة أجرهم ، فلا عذر عن القول به ، وهو الذي سيرجحه الشارح . على أن الحديث قاض بأن من غنم وسلم هو الذي ينقص أجره عن لم يغم ولم يسلم ، لقوله ، يخفق أو تصاب ، إن جعلنا ، أو ، بمعنى الواو بقرينة مقابلها وهو قوله ، تغنم وتسلم ، فأولئك لهم الغنم والسلامة وهؤلاء لهم الإخفاق والإصابة ، فقد نكسوا العدو وأصابوا وأصيب منهم وعادوا ناقصين العدد مخفقين من المال فلا غزو استحقوا زيادة الأجر

(١) قوله ، تقديم بعض المصالح ، أقول : فهنا مصلحتان : مصلحة زيادة الأجر بترك الغنيمة ، ومصلحة قوة الدين وزيادة العدة للمجاهدين ، فقدموا هذه المصلحة على الأولى فأخذوا الغنائم . قلت : اقتصر المحقق في الأخرى على علو الدين وقوة المؤمنين ومن لازمه ضعف أعداء الدين وإغاظتهم بأخذ أموالهم ، فقد كان صلى الله عليه وآله وسلم يبالي في إغاظتهم حتى أنه أهدى جملاً في أنفه برة ^(٢) كان للمشركين فغتمه فأغاظهم بإهدائه ، بل أغاظهم بأنهاره لدمه ، وندب أصحابه إلى الرمل عند الطواف في عمرة القضاء ، وهذا اللازم باق حكاه إلى يوم الدين وإن كان المسلمون في غاية القوة والجلادة والكثرة والثروة فلا تقيد المصلحة بزمان من الأزمنة في هذا

الإسلام فيه غريباً - أعنى ابتداء زمن النبوة - وكان أخذ الغنائم عوناً على علو الدين ، وقوة المسلمين ، وضعفاء المهاجرين . وهذه مصلحة عظيمة قد يغتفر لها بعض النقص في الأجر من حيث هو هو

وأما ما قيل في أهل بدر فقد يفهم منه أن النقصان بالنسبة إلى الغير . وليس ينبغي أن يكون كذلك ، بل ينبغي أن يكون التقابل بين كمال أجر الغازي نفسه إذا لم يغنم ، وأجره إذا غنم . فيقتضى هذا أن يكون حالهم عند عدم الغنيمة أفضل من حالهم عند وجودها ، لا من حال غيرهم ^(١) . وإن كان أفضل من حال غيرهم قطعاً ، فمن وجه آخر . لكن لا بد - مع هذا - من اعتبار المعارض الذي ذكرناه ، فلعلة مع اعتباره لا يكون ناقصاً . ويسنثنى حالهم من العموم الذي في الحديث الثاني ، أو حال من يقاربه في المعنى

وأما هذا الحديث الذي نحن فيه فأشكاله من كلمة « أو » ، أقوى من ذلك الحديث ، فإنه قد يشمر بأن الحاصل إما أجر ، وإما غنيمة . فيقتضى أنه إذا حصلت الغنيمة يكتفى بها له . وليس كذلك ^(٢)

وقيل في الجواب عن هذا بأن « أو » ، بمعنى الواو ^(٣) ، وكان التقدير بأجر

(١) قوله « لا من حال غيرهم » ، أقول : أو هم أنفسهم ، فلا يقال إن أجر من شهد منهم أحداً التي لا غنيمة فيها أفضل من أجر الذي حصل له من شهوده بديراً لأن فيه غنيمة ، مثال ذلك أن يقال : لو فرض أجر البدرى ستائة وأجر الأحدي مثلاً بغير غنيمة مائة فإذا نسبنا ذلك باعتبار حديث عبد الله بن عمرو وكان للبدرى لكونه أخذ الغنيمة مائتان وهي ثلث الستائة فيكون أكثر أجراً من الأحدي ، وإنما امتاز أهل بدر بذلك لكونها أول غزوة غزاها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وكانت مبدأ اشتهاق قوة الإسلام وقوة أهله وظهور شوكرته ، فكان لمن شهدها مثل أجر من شهد المغازي بعدها جميعاً ، فصارت لا يوازيها شيء في الفضل

(٢) قوله « وليس كذلك » ، أقول : هذا هو الوجه في تعارض الحديثين الذي تنهاه الشارح

(٣) قوله « وقيل في الجواب عن هذا الخ » ، أقول : هذا قاله ابن عبد البر ،

وغنيمة ، وهذا - وإن كان فيه ضعف من جهة العربية - فيه إشكال من حيث إنه إذا كان المعنى يقتضى اجتماع الأمرين كان ذلك داخلا فى الضمان ، فيقتضى أنه لا بد من حصول أمرين لهذا المجاهد إذا رجع مع رجوعه ^(١) ، وقد لا يتفق ذلك ، بأن يتلف ما حصل فى الرجوع من الغنيمة . اللهم إلا أن يتجوز فى لفظة « الرجوع إلى الأهل » ، أو يقال : المعبة فى مطلق الحصول ، لا فى الحصول فى الرجوع

ومنه من أجاب بأن التقدير أو أرجعه إلى أهله ، مع ما نال من أجر وحده ، أو غنيمة وأجر . فحذف « الأجر » ^(٢) ، من الثانى . وهذا لا بأس به . لأن المقابلة إنما تشكل إذا كانت بين مطلق الأجر وبين الغنيمة مع الأجر . أما مع الأجر المقيد بانفراده عن الغنيمة فلا

٤٠١ - الحديث الرابع : عن أبى هريرة رضى الله عنه قال : قال رسول

الله ﷺ « مَا مِنْ مَكْلُومٍ يُكَلِّمُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، إِلَّا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَكَلْبُهُ يَدْعَى : اللَّوْنُ لَوْنُ الدِّمِّ ، وَالرَّيْحُ رِيحُ الْمِسْكِ »

وجزم به القرطبى ، ورجحه التوربشتى ، وقد وردت روايات بلفظ الواو « بأجر وغنيمة » ، عند مالك والنسائى ، قال ابن حجر : فإن كانت هذه الروايات - يعنى بالواو - محفوفة بتعين القول بأن « أو » ، فى هذا الحديث بمعنى الواو كما هو مذهب نحلة الكوفة

(١) قوله « أنه لا بد من حصول أمرين إلخ » ، أقول : وهذا باطل ، لثبوت حديث ابن عمرو « إن من السرايا ما تخفق أو تصاب » ، وهذا التأويل يلزم منه أنها لا تخفق سرية ، وهذا كما أنه خلاف الواقع فهو خلاف حديث ابن عمرو

(٢) قوله « فحذف الأجر » ، أقول : وإنما حذفه لنقصانه عن الأجر الأول الذى ليس معه الغنيمة

• الحكم ، الجرح . ومجئته يوم القيامة مع سيلان الجرح فيه أمران ^(١) :

أحدهما الشهادة على ظالمه بالقتل . الثاني إظهار شرفه لأهل المشهد والموقف بما فيه من رائحة المسك الشاهدة بالطيب . وقد ذكروا في الاستنباط من هذا الحديث أشياء متكلفة ، غير صابرة على التحقيق

منها : أن المرائعى في الماء تغير لونه ، دون تغير رائحته . لأن النبي ﷺ سمي هذا الخارج من جرح الشهيد دماً ، وإن كان ريحه ريح المسك ولم يكن مسكاً ، فغلب الاسم للونه على رائحته ، فكذلك الماء ما لم يتغير لونه لم يلتفت إلى تغير رائحته ^(٢) وفي هذا نظر يحتاج إلى تأمل

ومنها : ما ترجم البخارى ^(٣) فيما يقع من النجاسات في الماء والسمن . قال القاضى :

(١) (الحديث الرابع) قوله « فيه أمران » أقول : اى حكمتان لله تعالى شهادته بكونه أهل الشهادة أى أن صاحبه قتل شهيداً فى سبيل الله . فكان الأحسن أن يقول الشارح : شهادته بأنه قتل فى سبيل الله ، لأن كونه مظلوماً أعم من ذلك ، والحديث فى الآخر

(٢) قوله « لم يلتفت إلى تغير رائحته » أقول : لأن الشارع أبقى اسم الدم على الذى تغيرت رائحته دون لونه وسماه دماً ، فكذلك هنا تسميته ماء ، وندخله تحت أحكام الماء المطلق . ولا أدرى من استنبط هذا ، وقد ذكره البخارى فى صحيحه دليلاً لما ذكر ، فانه نقل جماعة الإجماع على أن الماء المتغير بأحد صفاته خارج عن أحكام الماء المطلق ، ثم هذا شئ من أحكام الدار الآخرة التى لا تكليف فيها فلا يجرى عليه أحكام التكليف ولا يقاس ، نعم عن ربيعة وغيره أن تغير الوصف الواحد لا يؤثر حتى يجتمع وصفان ، قلت : وبه تعرف أن الإجماع المدعى غير صحيح

(٣) قوله « ومنها ما ترجم البخارى » أقول : قال البخارى فى صحيحه « باب ما يقع من النجاسات فى السمن » ثم ذكر حديث الكتاب ، قال الحافظ فى الفتح : قال الإسماعيلى : هذا الحديث لا يدخل فى طهارة الدم ولا نجاسته ، وإنما ورد فى لفظ

وقد يحتمل أن سمّيته فيه الرخصة في الرائحة كما تقدم أو التغليظ ، بمكس الاستدلال الأول (١) . فإن الدم لما انتقل بطيب رائحته من حكم النجاسة إلى الطهارة ، ومن حكم القذارة إلى التطيب بتغير رائحته ، وحكم له بحكم للمسك والطيب للشهد ، فكذلك الماء ينتقل إلى العكس بغيث الرائحة ، وتغير أحد أوصافه من الطهارة إلى النجاسة ومنها ما قال القاضي : ويحتج بهذا الحديث أبو حنيفة في جواز استعمال الماء المضاف ، للمتغيرة أوصافه بإطلاق اسم الماء عليه ، كما انطلق على هذا اسم الدم ، وإن تغيرت أوصافه إلى الطيب ، قال : وحجته بذلك ضعيفة وأقول : السكل : ضعيف

...

٤٠٢ - الحديث الخامس : عن أبي أيوب الأنصاري رضي الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ « غَدَوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ، أَوْ رَوْحَةٌ : خَيْرٌ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهَا الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ » أخرجه مسلم (٢)

المطعمون في سبيل الله ، وأجيب بأن مراد المصنف بإرادته تقوية مذهبه في أن الماء لا يتنجس بمجرد الملاقاة ما لم يتغير ، وقال ابن رشد : مراده - يريد البخاري - أن انتقال الدم إلى الرائحة الطيبة هو الذي نقله من حالة الدم إلى حالة المدح ، فحصل من هذا تغليب وصف وهو الرائحة على وصفين وهما الطعم واللون فيستنبط منه أنه متى تغير أحد الأوصاف الثلاثة بصلاح أو فساد تبعه الوصفان الباقيان ، وكأنه أشار بذلك إلى رد ما نقل عن ربيعة مما قدمناه قريباً

(١) قوله « بمكس الاستدلال » ، أقول : بأن يقال : الدم لما تغير ريحه مع بقاء لونه حكم له بالطيب وزوال القذارة ، فلما ينتقل بتغير رائحته أو أحد أوصافه من الطهارة إلى النجاسة ، وبوجه أن التغير عن الصفة له حكم ، ففي الدم حكم له بالطيب وعدم القذارة مخرج عن أصله بذلك التغير ، كذلك الماء خرج عن أصله وهو الطهارة بتغيره . هذا تقرير المراد ، وهو في غاية من البعد التكلف كما أشار إليه المحقق (٢) (الحديث الخامس) قال : أخرجه مسلم ، أقول : أي منفرداً ، وزاده

٤٠٣ - الحديث السادس : عن أنس بن مالك رضى الله عنه قال : قال رسول الله ﷺ : « غَدَوَةٌ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ رَوْحَةٌ ، خَيْرٌ مِنَ الدُّنْيَا وَمَا فِيهَا » وأخرجه البخارى ^(١)

قد تقدم الكلام على هذا المعنى فى حديث مضى

• • •

٤٠٤ - الحديث السابع : عن أبى قتادة الأنصارى رضى الله عنه قال : « خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ إِلَى حُنَيْنٍ - وَذَكَرَ قِصَّةً ^(٢) - فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : مَنْ قَتَلَ قَتِيلًا لَهُ عَلَيْهِ بَيْتَةٌ فَلَهُ سَلْبَةٌ - قَالَهَا ثَلَاثًا ،

ليبان أنه ليس على شرطه فى خطبة كتاب العمدة . وهذا الحديث والسادس تقدم الكلام على ما تضمنناه

(١) قال : وأخرجه البخارى ، أقول : مع مسلم ، ولا حاجة إلى هذا لأنه على قاعدته . قال الزركشى ، وقد رآه فى نسخة من العمدة بخط المصنف لها بغير واو : وليس بصواب انتهى . قلت : على تقدير عدم الواو قد أفاد كلامه أنه ليس على شرطه

(٢) (الحديث السابع) قال : وذكر قصة ، أقول : ساقها البخارى وغيره عن أبى قتادة قال : « خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عام حنين ، فلما التقينا كانت للسلبين جولة ، فرأيت رجلا من المشركين على رجل من المسلمين فاستدردت حتى أتته من ورائه حتى ضربته بالسيف على جبل عاتقه ، فأقبل على فضمنى ضمة وجدت منها ربح الموت ، ثم أدركه الموت فأرسلنى ، فلحقته عمر بن الخطاب فقلت : ما بال الناس ؟ قال : أمر الله . ثم إن الناس رجعوا وجلس النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : من قتل قتيلا له عليه بيعة فله سلبه ، فقامت فقلت : من يشهد لى ؟ ثم جاست ، فقال : من قتل قتيلا له عليه بيعة فله سلبه ، فقامت فقلت : من يشهد لى ؟

الشافعي يرى استحقاق القاتل للسلب حكماً شرعياً (١)

ثم جلست . ثم قال الثالثة مثله ، فقلت ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : مالك يا أبا قتادة ؟ فقصصت عليه القصة ، فقال رجل : صدق يا رسول الله ، وسلبه عندى فأرضه عنى . فقال أبو بكر الصديق : لا ها الله إذن ، لا يعمد إلى أسد من أسد الله يقاتل عن الله ورسوله يعطيك سلبه . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : صدق . فأعطاني . فبعت الدرع فابتعت به مخرفاً في بني سلمة ، فانه لأول مال تأثله في الاسلام ، هذا لفظ البخارى . قوله : جولة ، بفتح الجيم وسكون الواو أى حركة فيها اختلاط . وقوله : جبل ، بالحاء المهملة فوحدة وهو عصب العاتق والعاتق ، موضع الرداء من المنكب . وقوله : أرسلنى ، أى أطلقنى . وقوله : أمر الله ، هو ما قضى به ، وقوله : لا ها الله إذا ، قال الجوهري : هاللتفيه وقد يقسم بها يقال : لا ها الله ما فعلت كذا ، وكلمة الجلالة مجرورة مقسم بها . وقد أطال العلماء الكلام في هذا التركيب إطالة عملة للناظر . وقوله : لا يعمد ، جواب القسم ، وفاعل يعمد ضمير يعود إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو بالمشاة التحتية ، وقوله : سلبه ، أى سلب قتيله أضافه اليه باعتبار أنه ملكه ، والمراد أن الرجل الذى كان عنده السلب طلب من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يعوض أبا قتادة عنه ويعطيه إياه ، وكان صلى الله عليه وآله وسلم لا يرد سائلاً ، بل إما أن يعطيه أو يسكت ، فلذا قال أبو بكر ما قال ، ومراد أبى بكر بأسد من أسد الله أبا قتادة . هذا وبقيته واضحة والحمد لله

(١) قوله : حكماً شرعياً ، أقول : في المسألة ثلاثة أقوال : الأول للجمهور قالوا إن القاتل يستحق السلب سواء قال أمير الجيش من قتل قتيلاً لله سلبه أو لم يقتل ، وهو ظاهر حديث الباب ، فانه صلى الله عليه وآله وسلم قال هذا بعد القتال واجتماع الغنائم ، وقالوا : إنه فتوى منه صلى الله عليه وآله وسلم وإخبار عن الحكم الشرعى (٢) .

(١) قلت : وهذا القول هو رواية عن الامام أحمد ، وهى المذهب عند المتأخرين من الأصحاب ، والرواية الثانية كذهب مالك رحمه الله

بأوصاف مذكورة في كتب الفقه^(١). ومالك وغيره يرى أنه لا يستحقه بالشرع ، وإنما يستحقه بصرف الإمام إليه نظراً . وهذا يتعلق بقاعدة ، وهو أن تصرفات الرسول ﷺ في أمثال هذا إذا تردت بين التشريع ، والحكم الذي يتصرف به ولاء الأمور ، هل يحمل على التشريع أو على الثاني ؟ والأغلب حمله على التشريع . إلا أن مذهب مالك في هذه المسألة فيه قوة ، لأن قوله عليه السلام : « من قتل قتيلاً فله سلبه » ، يحتمل ما ذكرناه من الأمرين^(٢) . أعني التشريع العام ، وإعطاء القتالين في ذلك الوقت السلب تنفيلاً . فإن حمل على الثاني فظاهر . وإن ظهر حمله على الأغلب . وهو التشريع العام . فقد جاءت أمور في أحاديث ترجح الخروج عن هذا الظاهر ، مثل قوله عليه السلام . بعد ما أمر أن يعطى السلب قاتلاً^(٣) ، فقابل هذا القاتل خالد بن

الثاني للمالكية والخنفية أنه لا يستحق القاتل إلا أن يشترط له الإمام ذلك ، قالوا : بل هو لجميع الغانمين كمائر الغنيمة . والثالث رواية عن مالك أنه بخير الإمام

(١) قوله : « بأوصاف مذكورة الخ » ، أقول : قال النووي في شرح مسلم : إن الشافعي شرط في استحقاقه أنه يغفر بنفسه في قتل كافر متمنع في حال القتال ، قال : الأصح أن القتال إذا كان عن له رضى ولا سهم له كالمراة والصبي والعبد استحق السلب (٢) قوله : « من الأمرين » ، أقول : قد بينهما بقوله : « أعني التشريع العام » ، وهو الأول ، وإعطاء القتالين تنفيلاً ، هو الثاني ، فإذا حمل على التنفيل فوجه واضح وإن كان خلاف الأغلب ، وإن حمل على الظاهر وهو الأول فالتشريع هو الظاهر من تصرفاته صلى الله عليه وآله وسلم فقد عارضه غيره

(٣) قوله : « مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما أمر أن يعطى السلب قاتلاً » ، أقول : الحديث أخرجه مسلم من حديث عوف بن مالك قال : قتل رجل من حمير رجلاً من العدو ، فأراد سلبه فمنعه خالد بن الوليد وكان والياً عليهم ، فأتى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عوف بن مالك فأخبره فقال لخالد : ما منعك أن تعطيه سلبه ؟ قال : استكثرته يا رسول الله ، قال : فادفعه إليه ، فر خالد بعوف فخر بردائه فقال : هل أنجزت لك ما ذكرت لك من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فسمعه

الوليد بكلام - قال النبي ﷺ بعده ، لا تعطه يا خالد ، فلو كان مستحقاً له بأصل التشريع لم يمنعه منه بسبب كلامه لخالد . فدل على أنه كان على وجه النظر . فلما كلم خالد بما يؤذيه استحق العقوبة بمنعه ، فظراً إلى غير ذلك من الدلائل

٤٠٥ — الحديث الثامن : عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه قال

« أَنَّى النَّبِيُّ ﷺ عَيْنٌ مِنَ الْمَشْرِكِينَ ^(١) ، وَهُوَ فِي سَفَرٍ ، فَجَلَسَ عِنْدَ أَصْحَابِهِ

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال : لا تعطه يا خالد ، هل أتم تاركولى أمرائي . وهذه القصة وقعت في غزوة مؤتة . وقد استشكل الحديث على رأى الشافعى من حيث أنه منع القتال سلمه ، وأجيب عنه بوجهين : أحدهما لعله أعطاه القاتل بعد ذلك ، وإنما منعه تعزيراً له ولعوف بن مالك لكونهما أطلقا ألسنتهما في خالد وانتهاك حرمة الوالى ومن والاه . والثانى لعله استطاب قلب خالد للصلحة في إكرام الأمراء ، أفاده النووى فى شرح مسلم . واعلم أنه لم يتكلم الشارح على شرح قوله صلى الله عليه وآله وسلم له عليه بيعة ، وقد قال النووى فى شرح مسلم : فيه التصريح بالدلالة لمذهب الشافعى والليث ومن وافقهما من المالكية وغيرهم أن السلب لا يعطى إلا لمن له بيعة بأنه قتل ، ولا يقبل قوله بغير بيعة . وقال مالك والأوزاعى : يعطاه بقوله بلا بيعة ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعطاه فى هذا الحديث السلب بقول واحد ولم يحلفه ، والجواب على هذا أنه مجهول أنه صلى الله عليه وآله وسلم علم أنه القاتل لما كلفه التماس البيعة ، وأما ما احتج به بعضهم أن أبا قتادة إنما استحق السلب بإقرار من هو فى يده فضيع ، لأن الإقرار إنما ينفع إذا كان المال مفسوباً إلى من هو فى يده فيؤخذ بإقراره ، والمال هنا منسوب إلى جميع الجيش فلا يقبل إقرار بعضهم على الباقي . انتهى

(١) (الحديث الثامن) قال دعين ، أقول : هى الرينة والطليلة ، وفسره

الشارح بالجانوس

يَتَحَدَّثُ ، ثُمَّ أُنْفَتَلَ ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ : اَطْلُبُوهُ وَأَقْتُلُوهُ . فَقَتَلْتُهُ ، فَضَلَّنِي سَلْبُهُ ،

وفي رواية : فقال : مَنْ قَتَلَ الرَّجُلَ ؟ فقالوا : ابْنُ الْأَكْوَعِ . فقال : لَهُ سَلْبُهُ أَجْمَعُ ،

فيه تعلق بمسألة الجاسوس الحربى ، وجواز قتله ، ومن يشبهه عن لا أمان له وأما كلامهم ههنا على الجاسوس الذمى والمسلم فلا تعلق للحديث به وفيه أيضاً تعلق بمسألة السلب ، وقد تمسك به من يراه غير واجب بأصل الشرع . بل بتفصيل الإمام ، لقوله : فَتَسَلَّنِيهِ ، وفي هذا ضعف ما ^(١) وفيه دليل - إذا قلنا بأن السلب للقاتل - أنه يستحق جميعه . نعم إنما يدل على ما يسمى سلباً . والفقهاء ذكروا صوراً فيما يستحقه القاتل ، وترددوا فى بعضها ، فإن كان اسم السلب ، منطلقاً على كل ما معه ^(٢) ، فقد يستدل به فيما اختلف فيه من بعض الصور ^(٣)

٤٠٦ - الحديث التاسع : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال : بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ سَرِيَّةً إِلَى نَجْدٍ ، تَخَرَّجْتُ فِيهَا ، فَأَصْبَنَّا إِبِلًا وَغَنًا ، فَبَلَغَتْ

(١) قوله : ضعف ما ، أقول : لاحتمال أنه أراد فقلنى أعطانى ما أستحقه
(٢) قوله : منطلقاً على كل ما معه ، أقول : السلب هو ما يوجد مع المحارب من ملبوس وغيره عند الجمهور ، وعن أحد لا تدخل الدابة ، وعن الشافعى يختص بأداة الحرب

(٣) قوله : قد يستدل به ، أقول : فانه لما قال له صلى الله عليه وآله وسلم : أجمع ، علم أن اسم السلب عام لكل ما يوجد معه من دابة وغيرها

سُهْمَاتُنَا ^(١) اثْنِي عَشَرَ بَعِيرًا ، وَنَقَّانَا رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعِيرًا بَعِيرًا ،

فيه دليل على بعث السرايا في الجهاد . وقد يستدل به على أن المنقطع منها عن جيش الإمام ينفرد بما يغنمه . من حيث إنه يقتضى أن السُهْمَان كانت لهم . ولا يقتضى أن غيرهم شاركهم فيها . وإنما قالوا بمشاركة الجيش لهم إذا كانوا قريباً منه ، يلحقهم عونه وغونه ^(٢) إن احتاجوا

وقوله « ونقلنا » النفل في الأصل هو العطية غير اللازمة . وذكر بعض أهل اللغة أن « الأنفال » الغنائم ، وأطلقه الفقهاء على ما يجعله الإمام لبعض الغزاة ، لأجل الترغيب ، وتحصيل مصلحة ، أو عوض عنها

واختلفت مذاهبهم في محله ^(٣) . فمنهم من جعله من رأس الغنيمة ، ومنهم من جعله من الخمس . وهو مذهب مالك . واستحبه بعضهم من خمس الخمس . والذي يقرب من لفظ هذا الحديث أن هذا التفتيل كان من الخمس ، لأنه أضاف الاثني عشر إلى سُهْمَانِهِمْ ^(٤) . فقد يقال : إنه إشارة إلى ما تقرر لهم استحقاقه وهو أربعة الأقسام

(١) (الحديث التاسع) قال « سُهْمَاتُنَا ، أقول : أى أنصباؤنا ، والمراد أنه بلغ نصيب كل واحد منهم هذا القدر

(٢) قوله « يلحقهم غوثهم » أقول : قال ابن حجر في الفتح بعد نقل كلام الشارح : وهذا القيد في مذهب مالك ، وقال النخعي : للإمام أن ينفل السرية جميع ما غنمت دون بقية الجيش مطلقاً ، وقيل إنه انفرد بذلك

(٣) قوله « واختلفت مذاهبهم » أقول : أى مذاهب الفقهاء على أقوال من أصل الغنيمة أو من الخمس أو من خمس الخمس أو مما عدا الخمس ، والثلاثة الأول في مذهب الشافعي ، والاصح عندهم أنها تكون من خمس الخمس ، إلا أنه لا يصح في هذا الحديث ، لأنهم نقلوا نصف السدس وهو أكثر من خمس الخمس . وهذا واضح (٤) قوله « لأنه أضاف الاثني عشر إلخ » أقول : حيث قال « سُهْمَاتُنَا ، أى

المستحقة لنا بغير تفتيل

الموزعة عليهم ، فيبقى النفل من الخمس ^(١) ، واللفظ محتمل لغير ذلك احتمالاً قريباً وإن استبعد بعضهم أن يكون هذا النفل إلا من الخمس من جهة اللفظ فليس بالواضح الكثير . وقد قيل : إنه تبين كون هذا النفل من الخمس من مواضع آخر

٤٠٧ — الحديث العاشر : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما عن النبي

ﷺ قال : إذا جمع الله عز وجل الأولين والآخرين ، يُرْفَع لِكُلِّ غَادِرٍ لُؤْلُؤٌ ^(٢) ، فيقال : هَذِهِ غَدْرَةُ فلان ابن فلان ،

(١) قوله : فيبقى التفيل من الخمس ، أقول : ويؤيده ما رواه مسلم في حديث الباب من طريق الزهري قال : بلغني عن ابن عمر قال : نفل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سرية بعثها قبل نجد من إبل جاءوا بها نفلاً سوى نصيبهم من المغنم ، ويؤيده أيضاً ما رواه مالك أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : ما لي مما آفاه الله عليكم إلا الخمس وهو مردود عليكم ، فانه يدل على أن ما سوى الخمس للمقاتلة . قال ابن عبد البر : إن أراد الإمام تفضيل الجيش لمعنى فذلك من الخمس لا من رأس الغنيمة ، وإن انفردت قطعة فأراد أن ينفلها مما غنمته دون سائر الجيش فذلك من غير الخمس بشرط أن لا يزيد على الثلث ^(١) انتهى . واعلم أنه لا يبين الحقيقة ويجزم بها إلا بعد معرفة قدر أهل السرية وقدر الغنيمة ، وقد قال أهل اللغة : السرية تكون من مائة إلى خمسمائة ، فإزاد على خمسمائة يقال له منسر بالنون ثم سين مهملة ، فان زادت على الثمانمائة سميت جيشاً . . وروى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : خير الأصحاب أربعة ، وخير السرايا أربعمائة ، وخير الجيوش أربعة آلاف ، ولن يغلب اثنا عشر ألفاً من قلة ، رواه الترمذى وأبو داود وغيرهما

(٢) (الحديث العاشر) قال دلوأ ، أقول : في النهاية أى علامة يشتهر بها

(١) قلت : الثلث ينفل للسرية التي نجى . أخريات الجيش بعد رجوعه من المعركة لأنها قد تقع في خطر والجيش لا يعلم عنها شيئاً ، وينفل الربع للسرية التي في مقدمة الجيش لأنه الأخرى بها ولا خطر عليها

فيه تعظيم الغدرة ، وذلك في الحروب كل اغتيال ^(١) ممنوع شرعاً ، إما لتقدم
أمن ، أو ما يشبهه ، أو لوجوب تقدم الدعوة ^(٢) حيث تجب ، أو يقال بوجوبها
وقد يراد بهذا الغدر ما هو أعم من أمر الحروب ، وهو ظاهر اللفظ ، وإن كان
المشهور بين جماعة من المصنفين وضعه في معنى الحرب . وقد عوقب الغادر بالفضيحة
تعتلي ، وقد يكون ذلك من بلب مقابلة الذنب بما يناسب ضده في العقوبة ، فإن
الغادر أخنى جهة غدره ومكره ، فعوقب بنقيضه ، وهو شهرته على رموس الأَشهاد
وفي اللفظ المروى هنا ما يدل على شهرة الناس والتعريف بهم في القيامة بالنسبة
إلى آبائهم ، خلاف ما حكى أن الناس يدعون في القيامة بالنسبة إلى أمهاتهم ^(٣)

في الناس ، لأن موضع اللواء أشهر مكان الرئيس ، قال القرطبي : هذا خطاب منه
صلى الله عليه وآله وسلم للعرب بما كانت تستحق بنحو ما كانت تفعل ، لأنهم كانوا
يرفعون للرفاء راية بيضاء وللغدر راية سوداء ليلوموا الغادر ويذموه

(١) قوله : كل اغتيال ، أقول : الاغتيال هو أن يمدح الرجل ويقتل في موضع
لا يراه فيه أحد كما في النهاية

(٢) قوله : أو لوجوب تقدم الدعوة ، أقول : أي دعوة الكفار إلى الإسلام ،
وتوبه . حيث تجب ، أي حيث لم تبلغهم

(٣) قوله : بالنسبة إلى أمهاتهم ، أقول : قال القرطبي في تفسيره عند قوله
تعالى ﴿ يوم ندعو كل أناس بأمامهم ﴾ : عن محمد بن كعب بأمهاتهم ، قال : وإمام
جمع أم . قال : قالت الحكماء في ذلك ثلاثة وجوه من الحكمة : أحدها لأجل عيسى
والثاني تشريف الحسين ، والثالث لتلايفتضح أولاد الزنا . ورده القرطبي بهذا
الحديث كما أشار إليه الشارح . وقد أجيب عنه بأن الذي في الآية هو الدعاء والتداء ،
والذي في هذا الحديث هو الإخبار عن غدرته . قلت وفي الكشف : ومن بدع
التفسير أن إمام جمع أم ، وأن الناس يدعون يوم القيامة بأمهاتهم ، وأن الحكمة في
الدعاء بالأمهات دون الآباء رعاية حق عيسى وإظهار شرف الحسين وأن لا يفتضح
أولاد الزنا ، وليت شعري أيهما أبدع ؟ أصحة لفظه أم بهاء حكيمته ؟ انتهى . قال في

٤٠٨ — الحديث الحادى عشر : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما

« أَنَّ امْرَأَةً وَجِدَتْ فِي بَعْضِ مَغَارِي النَّبِيِّ ﷺ مَقْتُولَةً ، فَأَذَكَ النَّبِيُّ ﷺ قَتَلَ
النِّسَاءَ وَالصَّبِيَّانَ »

هذا حكم مشهور متفق عليه فيمن لا يقاتل . ويحمل هذا الحديث على ذلك لفظة
عدم القتال على النساء والصبيان (١)

ولعل سر هذا الحكم أن الأصل عدم إتلاف النفوس . وإنما أبيع منه
ما يقتضيه دفع المفسدة . ومن لا يقاتل ولا يتأهل للقتال في العادة ليس في إحليل

الكشف : لأن إماماً جمع أم غير شائع ، والمعروف أمهات . وأما الحكمة فإن رعاية
حق عيسى عليه السلام في امتيازہ بالدعاء ، فإن خلقه من غير أب كرامة له لا تغض
منه ليخبر أن الناس أسوته في انتسابهم إلى أمهاتهم ، وإظهار شرف الحسين بدون ذلك
أتم فإن أباهما خير من أمهما ، مع أن أهل البيت من أهل العباكلهم كالحلقة المفرغة ،
وأما اقتضاح أولاد الزنا فلا فضيحة إلا للأمهات وهى حاصلة ، دعى غيرهم بالأمهات
أو بالآباء ، ولا ذنب لهم في ذلك حتى يترتب عليه الاقتضاح . انتهى

(١) (الحديث الحادى عشر) قوله ، ويحمل هذا الحديث الخ ، أقول : على
من لا يقاتل ، أى يحمل إنكاره صلى الله عليه وآله وسلم قتل المرأة ، وقد ورد هذا
صريحاً في قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما كانت هذه لتقاتل ، أخرجه الطبرانى
في الأوسط من حديث ابن عمر ، وفيه أنه يجوز قتلها إذا قاتلت ، وبه قال الشافعى
والكوفيون وقالوا : إذا قاتلت المرأة جاز قتلها ، وكذلك إذا بيت أهل الدار . وقد
بوب له البخارى ، باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والنراى . وذكر حديث
« أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ سئل عن أهل الدار يبيتون ؟ قال : هم - أى النراى -
منهم . أى في الحكم في تلك الحالة ، وليس المراد إباحتهم بطريق القصد اليهم ،
بل المراد إذا لم يمكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذرية فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم
يجاز قتلهم

الضرر كالمقاتلين . فرُجع إلى الأصل فيهم وهو المنع . هذا مع ما في نفوس الفساء والصبيان من الميل ^(١) ، وعدم التشبث الشديد بما يكونون عليه كثيراً أو غالباً . فرفع عنهم القتل ، لعدم مفسدة المقاتلة ^(٢) في الحال الحاضر ، ورجاء هدايتهم عند بقائهم

• • •

٤٠٩ — الحديث الثاني عشر : عن أنس بن مالك رضى الله عنه « أن

عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ وَالزُّبَيْرُ بْنُ الْعَوَّامِ ، شَكَا الْقَمَلَ ^(٣) إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي غَزَاةٍ لَهُمَا . فَرَخَّصَ لَهُمَا فِي قَبِيصِ الْحَرِيرِ ، وَرَأَيْتُهُ عَلَيْهِمَا ،

أَجَازُوا لِلْحَارِبِ لِبَسِ الدِّيَاجِ الَّذِي لَا يَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ فِي دَفْعِ السِّلَاحِ ^(٤) . وهذا الحديث يدل على جوازه ، لأجل هذه المصلحة المذكورة فيه . ولعله تعين لذلك

(١) قوله « من الميل » ، أقول : إلى ما يدعون إليه من الإيمان

(٢) قوله « لعدم مفسدة المقاتلة » ، أقول : ولنا نهى عن قتل الفانى والمتخلى

للعباداة في زعمه

(٣) (الحديث الثاني عشر) قال « القمل » ، أقول : في رواية البخارى « من

حكة كانت بهما ، وجمع بين الروایتين بأن الحكة حصلت من القمل فذهب العلة تلوها إلى السبب وتارة إلى سبب السبب

(٤) قوله « أجازوا للحارب الخ » ، أقول : جعل الطبرى جوازه للحرب مستنبطاً

من جوازه للحكة فقال : وقت الرخصة في لبسه بسبب الحكة أن من قصد لبسه لدفع ما هو أعظم من أذى الحكة كدفع سلاح العدو ونحو ذلك فانه يجوز انتهى . قلت : والبخارى ترجم له « باب الحرير في الحرب » ، قال الحافظ ابن حجر : أما تقييده بالحرب فكأنه أخذ من قول الراوى في غزاة لهما ، وتبعه الترمذى فقال « باب ما جاء في لبس الحرير في الحرب » ، انتهى . قلت : لكن لا يخفى أن العلة في الترخيص شكواهما القمل كما يفيد لفظ الحديث ، وأما كونه في غزاة لهما فأنما ذكر لكونه كان

في دفعها في ذلك الوقت . وقد سماه الراوى « رخصة » ، لأجل الإباحة ، مع قيام دليل الحظر ^(١)

* * *

٤١٠ — الحديث الثالث عشر ^(٢) : عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : كانت أموال بنى النضير : بما أفاء الله على رسوله ﷺ ، بما لم يؤجب المسلمون عليه بخيل ولا ركاب . وكانت لرسول الله ﷺ خالصة ، فكان رسول الله ﷺ ينزل نفقة أهله سنة ، ثم يجعل ما بقى في الكراع والسلاح عدة في سبيل الله عز وجل ،

قوله : كانت أموال بنى النضير بما أفاء الله على رسوله ، يحتمل وجهين :

في غزاة ، لا لأنها علة الترخيص ، فاللاحاق للحرب إنما هو بما قاله الطبرى ، إلا أنه قد نازع عمر بن الخطاب في هذا فأخرج ابن عساكر أن عمر رأى على خالد بن الوليد قبض حرير فقال : ما هذا ؟ فذكر له خالد قصة عبد الرحمن بن عوف فقال : وأنت مثل عبد الرحمن ؟ أولك مثل ما لعبد الرحمن ؟ ثم أمر باحضاره فأحرقه ، رجاله ثقات إلا أن فيه انقطاعاً

(١) قوله « لأجل الإباحة مع قيام دليل الحظر » أقول : هذا معنى الرخصة العرفية بهذه العبارة عن الصحابي ، وقد ناقش الشارح في تفسير عبارة الصحابي بهذا المعنى فيما سلف فتذكر

(٢) (الحديث الثالث عشر) أقول : قال الزركشى لما ذكر المصنف ^(١) هذا الحديث في عمدة الكبرى عزاه للترمذى « ثم قال « ومتفق على معناه ، هذا لفظه ، وقد أخرجه مسلم في الجهاد قريباً منه ، والبخارى في خمسة مواضع من صحيحه

(١) قلت : المصنف هو عبد الغنى المقدسى له العمدة الكبرى في أحكام الأحكام جمع فيها ما أخرجه الستة

أحدهما : لأن يراد بذلك أنها كانت لرسول الله ﷺ خاصة ، لا حق فيها لأحد غيره من المسلمين ^(١) ، ويكون إخراج رسول الله ﷺ لما يخرج منه منها - لغير أهله ونفسه - تبرعاً منه ﷺ

والثاني : أن يكون ذلك مما يشترك فيه هو وغيره ﷺ ، ويكون ما يخرج منه منها لغيره من تعيين المصرف ، وإخراج المستحق . وكذلك ما يأخذه ﷺ لأهله من باب أخذ النصيب المستحق من المال المشترك في المصرف . ولا يمنع من ذلك قوله (الحشر : ٧) ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى (لأن هذه اللفظة قد وردت مع الاشتراك . قال الله تعالى ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى ﴾ الآية . فأطلق على ذلك كونه إفاة على رسوله ، مع الاشتراك في المصرف

وفي الحديث جواز الادخار للأهل قوت سنة

وفي لفظه ما يوجب الجمع بينه وبين الحديث الآخر ^(٢) . كان رسول الله ﷺ لا يدخر شيئاً لغد ^(٣) ، فيحمل هذا على الادخار لنفسه ، والحديث الذي نحن في شرحه على الادخار لأهله ^(٤) ، على أنه لا يكاد يحصل شك في أن النبي ﷺ كان

(١) قوله : خاصة لاحق فيها لغيره ، أقول : هذا هو الذي أفاده قول الراوى ، وكانت لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خالصاً ، والثاني بعيد جداً

(٢) قوله : وفي لفظه ما يوجب الجمع الخ ، أقول : وهو قوله : نفقة أهله .

(٣) قوله : كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لا يدخر الخ ، أقول : أخرجه الترمذى من حديث أنس رضي الله عنه

(٤) قوله : جواز الادخار للأهل ، أقول : قال النووي : أجمع العلماء على جواز ادخار الإنسان مما يستغله من قربه كما فعله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما إذا أراد أن يشتري من السوق ويدخره لقوت عياله فإن كان في وقت ضيق الطعام لم يحز ، بل يشتري من السوق ويدخره ما لم يضيق على المسلمين كقوت أيام أو شهر ،

مشاركاً لأهله فيما يدخره من القوت ، ولكن يكون المعنى أنهم المقصودون بالادخار
الذى اقتضاه حالهم ، حتى لو لم يكونوا لم يدخروا
وفيه دليل على تقديم مصلحة الكراع والسلاح على غيرها ، لا سيما في مثل ذلك
الزمان . والمتكلمون على لسان الطريقة قد جعلوا - أو بعضهم - ما زاد على السنة
خارجاً عن طريقة التوكل

٤١١ — الحديث الرابع عشر ^(١) : عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما
قال « أَجْرَى النَّبِيُّ ﷺ مَا ضَمَرَ مِنَ الْخَيْلِ ^(٢) مِنَ الْخَفِيَاءِ إِلَى ثَنِيَّةِ الْوَدَاعِ .
وَأَجْرَى مَا لَمْ يُضَمَّرْ : مِنَ الثَّنِيَّةِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ . قَالَ ابْنُ عُمَرَ :
وَكَنتُ فِيمَنْ أَجْرَى ،

قال سفيان : مِنَ الْخَفِيَاءِ إِلَى ثَنِيَّةِ الْوَدَاعِ : خَمْسَةُ أَمْيَالٍ ، أَوْ سِتَّةٌ . وَمِنْ
ثَنِيَّةِ الْوَدَاعِ إِلَى مَسْجِدِ بَنِي زُرَيْقٍ : مِيلٌ
هذا الحديث أصل في جواز المسابقة بالخيل ^(٣) ، وبيان الغاية التى يسابق إليها .

وإن كان في أيام سعة اشترى قوت سنة وأكثر ، هكذا نقل القاضى هذا التفصيل عن
أكثر العلماء ، وعن قوم إباحته مطلقاً

(١) (الحديث الرابع عشر) أقول : هذا الحديث لم يخرجوه مسلم فلاس على
شرط المصنف

(٢) قال « ما ضمّر ، أقول : هو أن تعلق الخيل حتى تسمن وتقوى ، ثم يقلل
علفها بقدر القوت وتدخل بيتاً وتغشى بالجلال حتى تحمى وتعرق ، فإذا جف عرقها خف
لحمها وقويت على الجرى ، وبأق للشارح تفسيره

(٣) قوله « في جواز المسابقة بالخيل ، أقول : وأنه ليس من العبث ، بل من

وفيه إطلاق الفعل على الأمر به ^(١) ، والمسوغ له . وأما المسابقة على غير الخيل ، والشروط التي اشترطت في هذا العقد فليست من متعلقات هذا الحديث . وكذلك أيضاً لا يدل هذا الحديث على أمر العوض وأحكامه ^(٢) . فإنه لم يصرح فيه به

و . الإضرار ، ضد التسمين . وهو تدريج لها في أقواتها إلى أن يحصل لها الضرر ، و . الحفياء ، بفتح الحاء المهملة وسكون الفاء ثم ياء آخر الحروف والفاء ممدودة ، و . ثنية الوداع ، مكانان معلومان . و . ذريق ، بالزاي المعجمة قبل الراء المهملة

٤١٢ - الحديث الخامس عشر : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال

« عُرِضَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ أُحُدٍ ، وَأَنَا ابْنُ أَرْبَعِ عَشْرَةَ ، فَلَمْ يُجِزْنِي . وَعُرِضَتْ عَلَيْهِ يَوْمَ الْخُنْدَقِ ، وَأَنَا ابْنُ خَمْسِ عَشْرَةَ ، فَأَجَازَنِي ،

الرياضة المحمودة الموصلة إلى تحصيل المقاصد في الغزو والانتفاع بها عند الحاجة ، وهي دائرة بين الاستحباب والإباحة على حسب الباعث . على ذلك ، قال القرطبي :

لا خلاف في جواز المسابقة على الخيل وغيرها من الدواب وعلى الأقدام

(١) قوله « على الأمر به » ، أقول : ممدود اسم فاعل من أمر ، وذلك أنه نسب

الإجراء إليه صلى الله عليه وآله وسلم ، وإنما هو أمر به ومسوغ له

(٢) قوله « والشروط - إلى قوله - على أمر العوض » ، أقول : يريد بها المراهنة

وقد ترجم له الترمذي « باب المراهنة على الخيل » ، وقد أخرج أحمد عن ابن عمر رضي

الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم سابق بين الخيل وراهن . وقد اتفق

العلماء على جواز المسابقة بشرط العوض حيث يكون من غير المتسابقين كالإمام ،

وجوز الجمهور أن يكون من أحد المتسابقين وأن يكون من ثالث ، وتفصيله في كتب

الفقه للشافعية وغيرهم ^(١)

(١) قلت : وللإمام ابن القيم كلام نفيس في هذا الموضوع ذكره في كتابه الفروسية ،

رد به على من اشترط المحلل من الفقهاء ، وأقام الحجج على بطلانه ، فراجع إن شئت

اختلف الناس في المدة التي إذا بلغها الإنسان - ولم يحتمل - حكم بلوغه ، فقيل : سبع عشرة ، وقيل : ثمان عشرة ، وقيل : خمس عشرة . وهذا مذهب الشافعي . وقد استدل له بهذا الحديث . وهو إجازة النبي ﷺ ابن عمر في القتال بخمس عشرة سنة ، وعدم إجازته له فيما دونها ^(١) ، ونقل عن عمر بن عبد العزيز رحمه الله أنه لما بلغه هذا الحديث جعله حداً . فكان يجعل من دون الخمس عشرة في الذرية ^(٢)

والمخالفون لهذا الحديث اعتذروا عن هذا الحديث بأن الإجازة في القتال حكمها منوط بإطاقته والقدرة عليه ^(٣) ، وأن إجازة النبي ﷺ لابن عمر في الخمس عشرة لأنه رآه مطيقاً للقتال ولم يكن مطيقاً له قبلها ، لا لأنه أدار الحكم على البلوغ وعدمه

٤١٣ - الحديث السادس عشر : وعنه « أن رسول الله ﷺ قسم

(١) (الحديث الخامس عشر) قوله « وعدم إجازته ، أقول : لأنه لا يكلف بالجهاد ولا يجب عليه إلا بعد بلوغه وإجازته ، أي الإذن له في الخروج للجهاد دليل على أنه قد كلف

(٢) قوله « في الذرية ، أقول : أي فيمن لا يستحق من الغنائم شيئاً ، كما صرح به في كتابه إلى أمراء الأجناد

(٣) قوله « حكمها منوط بإطاقته ، أقول : إلا أنه يشكل إذا كان مطيقاً غير بالغ سن التكليف بأن يؤذن له فيما فيه هلاكه وليس بواجب عليه ، وفي الأحاديث ما يشعر باعتبار الطاقة ، فإن في الحديث « أراد صلى الله عليه وآله وسلم أن يرد إنساناً لم يبلغ التكليف فقيل : إنه رام فأجازه ، لم يحضرني الآن تخريجه ، وفي المنهاج للنووي : وله الاستعانة بالمرافقين أقرباء ، قال شارحه : لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم حضر معه بعض المرافقين في بعض غزواته ، وجوز ذلك للتمرين على الجهاد ، فلم فيه مصلحة ، وقطع السلعة عند غلبة السلامة

في النَّفْلِ ^(١) : لِلْفَرَسِ سَهْمَيْنِ ، وَلِلرَّجُلِ سَهْمًا ،

« النفل ، بتحريك النون والفاء معاً : يطلق ويراد به الغنيمة ، وعليه حمل قوله تعالى ﴿ يسألونك عن الأنفال ، قل الأنفال لله والرسول ﴾ ويطلق على ما يُنفَلُ به الإمام لسرية ^(٢) ، أو لبعض الغزاة ، خارجاً عن السهمان المقسومة ، إما من أصل الغنيمة ، أو من الخس ، على الاختلاف بين الناس في ذلك . ومنه ^(٣) حديث نافع عن ابن عمر في سرية نجد ، وإن سهمانهم كانت اثني عشر - أو أحد عشر - بعيراً ، وَنَفَلُوا بعيراً بعيراً ، ومذهب مالك والشافعي أن للفارس ثلاثة أسهم . ومذهب أبي حنيفة أن للفارس سهمين

وهذا الحديث الذي ذكره المصنف متعرض للتأويل من وجهين ^(٤) :

أحدهما أن يحمل النفل على المعنى الذي ذكرناه . فيكون المعطى زيادة على السهمان خارجاً عنها

الثاني ^(٥) : أن تكون اللام في قوله « للفارس سهمين ، اللام التي للتعليل . لا اللام

(١) (الحديث السادس عشر) قال : في النفل ، أقول : لفظ النفل لم يورده

البخاري

(٢) قوله « ينقله الإمام ، أقول : أي يعطيهم زيادة على ما يستحقونه من الغنيمة قال النووي : والمراد بالنفل هنا الغنيمة أطلق عليها نفل ، والنفل في اللغة الزيادة والعطية وهذه عطية من الله تعالى فإنها أحلت لهذه الأمة دون غيرها ، وقوله « إما من أصل الغنيمة أو من الخس ، تقدم الكلام عليه

(٣) قوله « ومنه ، أقول : أي من إطلاق النفل على المعنى الثاني

(٤) قوله « متعرض للتأويل من وجهين ، أقول : لتأويل من يقول بالسهمين للفارس وسهم للرجل ، فانه ظاهر في الدلالة لأبي حنيفة ، وقوله « على المعنى الذي ذكرناه ، وهو ثاني المعنيين فلا يكون من محل النزاع بين الحنفية وغيرهم ، إذ محله أصل الغنيمة

(٥) قوله « والثاني ، أقول : أي بناء على أنه يراد بالنفل أصل الغنيمة ، فالتصرف

التي للملك ، أو الاختصاص ، أى أعطى الرجل سهمين لأجل فرسه ، أى لأجل كونه ذا فرس ، وللرجل سهماً مطلقاً

وقد أجيب عن هذا ببيان المراد فى رواية أخرى صريحة ، وهى رواية أبى معاوية عن عبيد الله عن نافع عن ابن عمر : أن رسول الله ﷺ أسهم لرجل وفرسه ثلاثة أسهم : سهماً له ، وسهمين لفرسه ، فقوله « أسهم » استدل به على أنه ليس بخارج عن السهمان . وقوله « ثلاثة أسهم » صريح فى العدد المخصوص . وهذا الحديث الذى ذكرناه من رواية أبى معاوية عن عبيد الله صحيح الإسناد ، إلا أنه قد اختلف فيه على عبيد الله بن عمر ، فى رواية بعضهم عنه « للفرس سهمين وللرجل سهماً » ، وقيل : إنه وهم فيه ، أى هذا الراوى

وهذا الحديث - أعنى رواية أبى معاوية - وما فى معناها له عاضد من غيره ، ومعارض له . لا يساويه فى الأسناد

أما العاضد فرواية المسعودى : حدثنى أبو عمرة ^(١) عن أبيه قال : أتينا رسول

فى التأويل يكون فى اللام وأنها لام التعليل ، وقد حذف المعطى ، وهو الرجل الذى قسم للرجل لأجل فرسه سهمين ، قال النووى قال الجمهور : للرجل سهم واحد وللفرس ثلاثة أسهم سهمان بسبب فرسه وسهم بسبب نفسه ، بمن قال بهذا ابن عباس ومجاهد والحسن وابن سيرين وعمر بن عبد العزيز ومالك والأوزاعى والثورى والليث والشافعى - وعد جماعة آخرين ثم قال - وآخرون . وقال أبو حنيفة : للفرس سهمان فقط ، سهم لها وسهم له ، قالوا ولم يقل بقوله أحد إلا ما روى عن على وأبى موسى ، وحجة الجمهور هذا الحديث ، ثم ذكر أنه يرفع الاحتمال ما ورد مفسراً وذكر الحديث الذى ذكره الشارح

(١) قوله : حدثنى أبو عمرة ، أقول : فى التقريب أبو عمرة الأنصارى التجارى صحابى ذكره ابن إسحق فى البدرين ، مات فى خلافة على رضى الله عنه ، وهو والد عبد الرحمن ، وقال فى عبد الرحمن : عبد الرحمن ابن أبى عمرة التجارى ، يقال إنه ولد فى عهد النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، قال أبو حاتم : له صحبة ، روى له الستة . وقال

الله ﷺ أربعة نفر ، ومعنا فرس . فأعطى كل إنسان منا سهماً ، وأعطى للفرس سهمين ، هذه رواية عبيد الله بن يزيد عن المسعودي عند أبي داود . وعنده من رواية أمية بن خالد عن المسعودي عن أبي خلف بن عمرو عن أبي عمرة قال أبو داود : بمعناه ، إلا أنه قال : ثلاثة نفر ، زاد ، وكان للفارس ثلاثة أسهم ، وهذا اختلاف في الأسناد

وأما المعارض فنه ما روى عبد الله بن عمر - وهو أخو عبيد الله الذي قدمنا ذكره ^(١) - عن نافع عن ابن عمر ، أن النبي ﷺ قسم يوم خيبر للفارس سهمين ، وللراجل سهماً ، قال الشافعي : وليس يشك أحد من أهل العلم في تقدم عبيد الله بن عمر على أخيه في الحفظ . وقال في القديم : فانه سمع نافعاً يقول : للفرس سهمين وللراجل سهماً ، فقال : للفارس سهمين وللراجل سهماً ،

أيضاً : أبو عمرة عن أبيه في سهم الفارس مجهول من السادسة وإلا فالصواب أنه الأنصاري والد عبد الرحمن انتهى . إذا عرفت هذا فأبو عمرة هو الصحابي ، وأبوه لا يعرف له إسلام ، فلو كان الحديث ، عبد الرحمن بن أبي عمرة ، لاستقام ، فينظر . ثم نظرت في الجامع الكبير وإذا الرواية مسندة إلى أبي داود عن أبي عمرة كما ساقه الشارح ، ثم رأيت في هامش الجامع ما لفظه : هكذا جاء في كتاب أبي داود ، أبو عمرة عن أبيه ، وإنما هو ، ابن أبي عمرة عن أبيه ، وقد بيناه في كتاب الأسماء والكنى انتهى . فالحمد لله على الوفاق

(١) قوله ، الذي قدمنا ذكره ، أقول : في أول الكلام حيث قال ، وهي رواية أبي معاوية عن عبيد الله ، فرواية عبد الله المكبر عارضت حديث عبيد الله المصغر فخرج الشافعي رواية المصغر لكونه أحفظ من أخيه وهو أحد وجوه الترجيح في الرواية ، وعبد الله المكبر روى له مسلم والأربعة ، قال الحافظ ابن حجر : ضعيف عابد ، وقال في عبيد الله المصغر : ثقة ثبت ، ورمز أنه أخرج له الستة قال : وقدمه أحمد بن صالح على مالك في نافع . وقدمه ابن معين في القسم عن عائشة على الزهري عن عروة

قلت : وعيد الله وعبد الله هذان هما ابنا عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطاب وما ذكره الشافعي من تقدمه عيد الله بن عمر على أخيه عند أهل العلم فهو كذلك ، ولكن في حديث بجمع بن جارية^(١) ما يعضده ويوافقه . وهو حديث رواه أبو داود من حديث بجمع بن يعقوب بن بجمع عن أبيه يعقوب بن المجمع عن عمه عبد الرحمن بن يزيد عن عمه بجمع بن جارية الأنصاري . وكان أحد القراء الذين قرءوا القرآن . قال : شهدنا الحديبية مع رسول الله ﷺ ، فلما انصرفنا عنها إذا الناس يهرعون الأباغر^(٢) فقال بعض الناس لبعض : ما للناس ؟ قالوا : أوحى إلى رسول الله ﷺ : نخرجنا مع الناس منوِّجف^(٣) ، فوجدنا النبي ﷺ واقفاً على راحلته عند كُرَاع القَسَمِ فلما اجتمع عليه الناس قرأ عليهم ﴿ إنا فتحنا لك فتحاً مبيناً ﴾ فقال رجل : يا رسول الله أفتح هو ؟ قال : نعم ، والذي نفس محمد بيده ، إنه لفتح . فقُسمت خيبر على أهل الحديبية . فقسمها رسول الله ﷺ على ثمانية عشر سبهماً ، وكان الجيش ألفاً وخمسةً ، فيهم ثلاثمائة فارس ، فأعطى للفارس سبهماً ، وأعطى للراجل سبهماً ، رواه أبو داود عن محمد بن عيسى عن بجمع . وهذا يوافق رواية عبد الله بن عمر في قسم خيبر ، إلا أن الشافعي قال في بجمع بن يعقوب : إنه

عنها انتهى . والشارح قد قرر تقديم المصغر على الكبير^(٤)

(١) قوله : بجمع بن جارية ، أقول : بضم الميم وفتح الجيم وتشديد الميم المكسورة ، وجارية بالجرم والياء التحتانية بعد الراء المهملة ، وبجمع صحابي

(٢) قوله : يهرعون ، بفتح حرف المضارعة وراء فعين مهملة ، أى يحركون لهم

(٣) قوله : منوِّجف ، أى نسرع ، والحجة في آخر الحديث ، وقوله : فأعطى للفارس سبهماً وأعطى للراجل سبهماً . ولكن الشافعي قال : إن بجمع بن يعقوب شيخ لا يعرف ، قلت : وفي التقريب : بجمع بن يعقوب بن بجمع بن يزيد بن جارية

(١) قلت : قد أجمع علماء المرحم والتعديل على تقديم المصغر لأنه لغة حافظ مأمون

شيخ لا يعرف . قال : فأخذنا في ذلك بحديث عبيد الله ، ولم نر له خبراً مثله يعارضه ، ولا يجوز رد خبر إلا بخبر مثله

• • •

٤١٤ - الحديث السابع عشر : وعنه ^(١) « أن رسول الله ﷺ : كَانَ يُنْقَلُ بَعْضُ مَنْ يَبْعَثُ فِي السَّرَايَا لِأَنْفُسِهِمْ خَاصَّةً ، سِوَى قَسَمِ عَامَّةِ الْجَيْشِ » .
هذا هو التنفيل بالمعنى الثاني الذي ذكرناه في معنى النقل ، وهو أن يعطى الإمام سرية - أو لبعض أهل الجيش - خارجاً عن السهمان ، والحديث مصرح بأنه خرج عن قسَمِ عامة الجيش ، إلا أنه ليس مبيّناً لكونه من رأس الغنيمة ^(٢) أو من الخمس ، فإن اللفظ محتمل لهما جميعاً . والناس مختلفون في ذلك : ففي رواية مالك عن أبي الزناد أنه سمع سعيد بن المسيب يقول : « كان الناس يُعْطَوْنَ النَّفْلَ من الخمس ، وهذا مرسل . وروى محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر قال : « بعث رسول الله ﷺ سرية إلى نجد ، فخرجتُ معها ، فأصبنا نَعَمًا كثيراً فنقلنا أميرنا ^(٣) بعيراً بعيراً لكل إنسان ، ثم قدمنا على رسول الله ﷺ ، فقسم بيننا غنيمتنا ، فأصاب كل رجل منا اثني عشر بعيراً بعد الخمس ، وما حاسبنا رسول الله ﷺ بالذي أعطانا ، ولا عاب عليه

الأنصاري حفيد الذي قبله ، صدوق من الثامنة ، مات سنة ستين . انتهى

(١) (الحديث السابع عشر) قال : وعنه ، أى عن عبد الله بن عمر . فالأحاديث الثلاثة عنه

(٢) قوله « من رأس الغنيمة الخ » أقول : قدمنا الخلاف في ذلك

(٣) قال : نقلنا أميرنا ، أقول : في رواية عبيد الله بن عمر عند ابن إسحاق أيضاً عن ابن عمر : « فنقلنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بعيراً بعيراً ، قال النووي : معناه أن أمير السرية نقلهم فأجازهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فصح نسبه إلى كل منهما

ما صنع . فكان لكل رجل منا ثلاثة عشر بحيراً بنفسه ، وهذا يدل على أن التنفيل من رأس الغنيمة ^(١) . وروى زياد بن جارية ^(٢) عن حبيب بن كسيلة قال : شهدت النبي ﷺ ينفل الربع في البدأة ^(٣) والثالث في الرجعة ، وهذا أيضاً يدل على أن التنفيل من أصل الغنيمة ظاهراً . مع احتمال لغیره . وروى في حديث حبيب هذا أن رسول الله ﷺ كان ينفل الربع بعد الخمس ، والثالث بعد الخمس إذا قفل ، وهذا يحتمل أن يكون المراد منه ينفل بعد إخراج الخمس ، أى ينفل من أربعة أخماس

(١) قوله : على أن التنفيل من رأس الغنيمة ، أقول : لأن الأمير نفلهم قبل أفراد الخمس ، ثم قدموا عليه صلى الله عليه وآله وسلم فأفرد الخمس ثم قسم الغنيمة

(٢) قوله « زياد بن جارية » ، أقول : بالجيم والراء فثناة تحتية ، والحديث في سنن أبي داود عن مكحول قال « كنت بمصر عبداً لامرأة من هذيل فأعتقتني ، فلما خرجت من مصر وبها علم إلا حويت عليه فيما أرى . ثم أتيت الحجاز فخرجت وبه علم إلا وقد حويت عليه فيما أرى ، ثم أتيت الشام ففر بلثها ، كل ذلك أسأل عن النفل فما أجد أحداً يخبرني فيه بشئ ، حتى لقيت شيخاً يقال له زياد بن جارية القمي فقلت له : هل سمعت في النفل شيئاً ؟ فقال : نعم ، سمعت حبيب بن مسيلة الفهري يقول : شهدت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نفل الربع في البدأة والثالث في الرجعة ، وفي رواية مختصرة « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ينفل الثالث بعد الخمس ، وفي أخرى « كان ينفل الربع بعد الخمس إذا قفل ، انتهى ، واليهما أشار الشارح رحمه الله

(٣) قال « نفل الربع في البدأة » ، أقول : في النهاية أراد بالبدأة بدأة الغزو وبالرجعة القفول ، والمعنى كان إذا نهضت سرية من جملة العسكر المقبل على العدو فأوقعت بها نفلها الربع مما غنموا ، وإذا فعلت ذلك عند عود العسكر نفلها الثالث ، لأن الكرة الثانية أشق عليهم والخطر فيها أعظم ، وذلك لقوة الظهر عند دخولهم وضعفه عند خروجهم ، وهي في الأول أنشط وأشهى للسير والإيمان في بلاد العدو ، وعند القفول أضعف وأقتر وأشهى للرجوع إلى أوطانهم ، فزادهم لذلك

ما يأتون به ردة الغنيمة إلى موضع في البداية ، أو في الرجعة . وهذا ظاهر ، وترجم أبو داود عليه . باب فيمن قال : الخمس قبل النفل ، وأبدى بعضهم فيه احتمالاً آخر ، وهو أن يكون قوله : بعد الخمس ، أى بعد أن يفرد الخمس ، فعلى هذا يبقى محتملاً لأن ينفل ذلك من الخمس ، أو من غير الخمس . فيحمله على أن ينفل من الخمس احتمالاً ، وحديث ابن إسحاق صريح أو كالصريح

وللحديث تعلق بمسائل الإخلاص في الأعمال ، وما يضر من المقاصد الداخلة فيها ، وما لا يضر . وهو موضع دقيق المأخذ . ووجه تعلقه به أن التنفيل للترغيب في زيادة العمل والمخاطرة والمجاهدة ، وفي ذلك مداخلة لقصد الجهاد لله تعالى ^(١) ، إلا أن ذلك لم يضرهم قطعاً ، لفعل الرسول ﷺ ذلك لهم . ففي ذلك دلالة لا شك فيها على أن بعض المقاصد الخارجة عن محض التعبد لا يقدح في الإخلاص ^(٢) ، وإنما الإشكال في ضبط قانونها . وتميز ما يضر مداخلته من المقاصد ، وتقتضى الشركة فيه المناقة الإخلاص ، وما لا تقتضيه ويكون تبعاً لا أثر له ، ويتفرع عنه غير ما مسألة

(١) قوله : « وفي ذلك مداخلة لقصد الجهاد لله تعالى » أقول : قد كره مالك أن يكون بشرط من أمير الجيش بأن يحرض على الجهاد وبعد أن ينفل الربع إلى الثلث قبل القسم ، واعتقل في ذلك بأن القتال حينئذ يكون للديار . قال : فلا يجوز مثل هذا انتهى . وسيشير الشارح المحقق إلى هذا آخرأ . وقوله إلى الثلث إشارة إلى ما قاله الجمهور من أنه لا ينفل الإمام زيادة على الثلث ، وخالفهم الشافعي وقال : لا يتحدد ، بل هو راجع إلى ما يراه الإمام . قلت : وكان مالك يخص ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وفيه بعد

(٢) قوله : « لا يقدح في الإخلاص » أقول : يدل له ظاهر قوله تعالى ﴿ لا تأتوا الله وأياته عن ظهر علم ﴾ وقوله ﴿ وما لنا أن لا نقاتل في سبيل الله وقد أخرجنا من ديارنا وأبنائنا ﴾ وروايات كثيرة دالة على جواز مداخلة غير إعلاء كلمة الله لها ، إلا أنه يقال : إنما ذكر الله تعالى هذه حثاً على قتالهم ، وقتالهم يجب أن تخلص

وفي الحديث دلالة على أن لنظر الإمام مدخلا في المصالح المتعلقة بالمال أصلا وتقديراً على حسب المصلحة ، على ما اقتضاه حديث حبيب بن مسلمة في الربع والثلاث ، فإن الرجعة ، لما كانت أشق على الراجعين ، وأشد لحوفهم ، لأن العدو قد كان نذر بهم لقربهم ، فهو على يقظة من أمرهم ، اقتضى زيادة التنفيل ، و . البداية ، لما لم يكن فيها هذا المعنى : اقتضى نقصه ، ونظر الإمام متقيد بالمصلحة لا على أن يكون بحسب التشبه . حيث يقال إن النظر للإمام إنما يعني هذا ، أعني أن يفعل ما تقتضيه المصلحة ، لا أن يفعل على حسب التشبه

فيه النية . وأما ما أخرجه أبو داود من حديث أبي هريرة رضي الله عنه ، أن رجلاً قال : يا رسول الله ، رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرضاً من عرض الدنيا ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا أجر له . فأعظم ذلك الناس وقالوا للرجل : عد لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعلمك لم تفهمه ، فقال : يا رسول الله رجل يريد الجهاد في سبيل الله وهو يبتغي عرضاً من عرض الدنيا ، فقال : لا أجر له . فقالوا للرجل : عد لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال له الثالثة فقال : لا أجر له ، فإن في سنده أبا مكرز قال الذهبي : لا يعرف ، وليس هو بأبوب بن عبد الله بن مكرز ، فإن هذا رجل آخر قديم من أصحاب ابن مسعود . وقد أجمع العلماء على جواز الجمع بين الحج والتجارة والجمع بين إرادتهما ونزل في ذلك قوله تعالى ﴿ لا جناح عليكم أن تنبغوا فضلاً من ربكم ﴾ رواه البخاري وأبو داود من حديث ابن عباس ، ونحوها قوله تعالى ﴿ وأخرى تحبونها ، فتح من الله ونصر قريب ﴾ وأصرح من ذلك قوله تعالى ﴿ ومن الناس من يقول ربنا آتتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة ﴾ فلا حرج إذا أراد العبد بعبادته من ربه خير الدارين ، وإنما المبيح إذا أراد غير الله أو أراد حب الشئ وكان ذلك داعياً له في أصل عمله ، وأما من عمل خالصاً ثم بعد ذلك أحب أن يثنى عليه بما أخلصه فظهر الاحتمالين أنه لا بأس بذلك ولا حرج فيه ، ويشهد له حديث قيس بن يسر الثعلبي عند أبي داود فإن فيه أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا بأس أن توجر وتحمد ، وأوضح من ذلك صلاة الاستخارة وصلاة الحاجة ونحو ذلك ، قال البيهقي في السنن الكبرى :

٤١٥ - الحديث الثامن عشر : عن أبي موسى - عبد الله بن قيس - عن

النبي ﷺ قال : « مَنْ حَمَلَ عَلَيْنَا السِّلَاحَ ، فَلَيْسَ مِنَّا » .

حمل السلاح يجوز أن يراد به ما يضاد وضعه ، ويكون ذلك كناية عن القتال به .
وأن يكون حمله ليراد به القتال ، ودل على ذلك قرينة قوله عليه السلام : « علينا » ،
ويحتمل أن يراد به ما هو أقوى من هذا ، وهو الحمل للضرب به ، أى فى حالة القتال ،
والقصد بالسيف للضرب به ، وعلى كل حال فهو دليل على تحريم قتال المسلمين ،
وتنليظ الأمر فيه

وقوله : « فليس منا » ، قد يقتضى ظاهره الخروج عن المسلمين . لأنه إذا حمل « علينا »
على أن المراد به المسلمون ^(١) ، كان قوله : « فليس منا » ، كذلك . وقد ورد مثل هذا ،
فاحتاجوا إلى تأويله ^(٢) كقوله عليه السلام : « من عَشَّ فليس منا » ، وقيل فيه : ليس

بعد سياقه أحاديث مثل حديث الباب ما لفظه : قال الشيخ هذه الأخبار وما أشبهها
يحتمل أنها فيمن لا ينوى بغزوه إلا الدنيا وما يرجع إلى أسبابها ، وأما من يتنقى
الأجر ويرجو أن يصيب غنيمة فلا . ثم ساق بسنده إلى عبد الله بن حوالة صاحب
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
بعثنا على أقدامنا حول المدينة لنغتم ، فقدمنا ولم نغتم شيئا ، فلما رأى رسول الله صلى
الله عليه وآله وسلم الذى بنا من الجهد قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اللهم
لا تسكلهم إلى فأضعف عنهم ، ولا تسكلهم إلى الناس فيهنوا عليهم ويستأثروا عليهم ،
ولا تسكلهم إلى أنفسهم فيعجزوا عنها ، ولكن توحد بأرزاقهم ، الحديث

(١) (الحديث الثامن عشر) قوله : « على أن المراد به المسلمون » أقول : أى

بقوله « علينا » ، وليس منا ، كذلك ، أى يراد به ليس من المسلمين

(٢) قوله « فاحتاجوا إلى تأويله » أقول : لأنه بالغش مثلا لا يخرج عن الإسلام

ويصير مرتدأ ، وكذلك بقتال المسلمين لا يصير مرتدأ بل باغياً فيؤول على المستحل .
أو على أنه ليس من كاملى الإسلام

مثلنا ، أو ليس على طريقتنا ، أو ما يشبه ذلك . فإذا كان الظاهر كما ذكرناه ، ودل
الدليل على عدم الخروج عن الإسلام بذلك ، اضطررنا إلى التأويل

• • •

٤١٦ - الحديث التاسع عشر : عن أبي موسى رضى الله عنه قال : سئل
رسول الله ﷺ عن الرجل يُقاتل شجاعةً ، ويُقاتل حميةً ، ويُقاتل رياءً ،
أى ذلك فى سبيل الله ؟ فقال رسول الله ﷺ : مَنْ قَاتَلَ لِنَكُونُ كَلِمَةًُ اللَّهِ
هِيَ الْعُلْيَا ، فَهُوَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ،

فى الحديث دليل على وجوب الإخلاص فى الجهاد ، وتصريح بأن القتال للشجاعة
والحمية والرياء خارج عن ذلك .

فأما الرياء (١) ، فهو ضد الإخلاص بذاته ، لاستحالة اجتماعهما ، أعنى أن
يكون القتال لأجل الله تعالى ، ويكون بعينه لأجل الناس (٢)

وأما القتال للشجاعة ، فيحتمل وجوهاً : أحدها أن يكون التعليل داخلاً فى
قصد المقاتل (٣) ، أى قاتل لأجل إظهار الشجاعة . فيكون فيه حذف مضاف (٤) .

(١) (الحديث التاسع عشر) قوله «فأما الرياء» أقول : قدمه وإن كان آخر
الثلاثة فى متن الحديث لأن بحثه غير منتشر الأطراف ، بخلاف أخويه

(٢) قوله «لأجل الله الخ» أقول : أى لأجل الله خاصة ولأجل الناس
خاصة ، وهذا أحد أقسام الرياء وإلا فقد يكون يقصد الله وإرادة الناس ، وقد
أوضحناه فى غير هذا

(٣) قوله «أن يكون التعليل الخ» أقول : المستفاد من اللام المقدرة فى الشجاعة
وأخويه لأن كلا منها مفعول لأجله ، فإن لام التعليل إنما تودى هذا المراد

(٤) قوله «حذف مضاف» أقول : وهو إظهار ، ومنافاته الإخلاص واضحة .
إن كان هو المقصود الأصلى يدل له كلام السائل

وهذا لا شك في منافاته للإخلاص . وثانيها : أن يكون ذلك تعليلًا لقتاله من غير دخول له في القصد بالقتال . كما يقال : أعطى لكرمه ، ومنع لبخله ، وأذى لسوء خلقه . وهذا بمجرد من حيث هو لا يجوز أن يكون مراداً بالسؤال ^(١) ، ولا الدم . فإن الشجاع المجاهد في سبيل الله إنما فعل ما فعل لأنه شجاع ، غير أنه ليس يقصد به إظهار الشجاعة ، ولا دخل قصد إظهار الشجاعة في التعليل . وثالثها : أن يكون المراد بقولنا « قاتل للشجاعة » ، أنه يقاتل لكونه شجاعاً فقط . وهذا غير المعنى الذي قبله . لأن الأحوال ثلاثة : حال يقصد بها إظهار الشجاعة ، وحال يقصد بها إعلاء كلمة الله تعالى ، وحال يقاتل فيها لأنه شجاع ، إلا أنه لم يقصد إعلاء كلمة الله تعالى ، ولا إظهار الشجاعة عنه . وهذا ممكن ^(٢) . فإن الشجاع الذي تدغمه الحرب ، وكانت طبيعته المسارعة إلى القتال يبدأ بالقتال لطبيعته . وقد لا يستحضر أحد الأمرين ، أعنى أنه لغير الله تعالى ، أو لإعلاء كلمة الله تعالى

وبوضوح الفرق بينهما أيضاً أن المعنى الثاني لا ينافيه وجود قصد ، فانه يقال : قاتل لإعلاء كلمة الله تعالى ، لأنه شجاع . وقاتل للرياء ، لأنه شجاع . فإن الجبن مناف للقتال ، مع كل قصد يفرض . وأما المعنى الثالث فانه ينافيه القصد ، لأنه أوجد فيه القتال للشجاعة بقيد التجرد عن غيرها ^(٣) . ومفهوم الحديث ^(٤) يقتضى أنه في سبيل

(١) قوله « أن يكون مراداً بالسؤال » أقول : فذكره هنا استطراداً من

المحقق استيفاء لما يفيد هذا التركيب

(٢) قوله « وهذا ممكن » أقول : لا شك أن الثلاثة واضحة : الأول لا يريد

إلا إظهار شجاعته ، والثاني قصد إعلاء كلمة الله وقاتل لأجل أنه شجاع فباشرته للقتال لشجاعته وقصده القتال لإعلاء كلمة الله ، والثالث ليس له قصد متعين لا إظهار شجاعته ولا إعلاء كلمة الله بل قاتل لأنها حملته شجاعته على القتال وجذبه إليه طبيعته

(٣) قوله « أوجد فيه القتال بقيد التجرد عن غيرها » أقول : أى عن غير

النية ، فأنب الضمير باعتبار أن القصد هو النية في معناه

(٤) قوله « ومفهوم الحديث » أقول : أراد بمفهومه ما يفهم منه وإن كان منطوقاً

فإن هذا منطوق الحديث

الله تعالى إذا قاتل لتكون كلمة الله هي العليا ، وليس في سبيل الله إذا لم يقاتل لذلك ^(١) فعلی الوجه الأول تكون فائدته بيان أن القتال لهذه الأغراض مانع . وعلى الوجه الآخر تكون فائدته أن القتال لأجل إعلاء كلمة الله تعالى شرط ^(٢) وقد بينا الفرق بين المعنيين ^(٣) . وقد ذكرنا أن مفهوم الحديث الاشتراط ^(٤) ، لكن إذا قلنا بذلك فلا ينبغي أن نضيق فيه بحيث نشترط مقارنته لساعة شروعه في القتال ، بل يكون الأمر أوسع من هذا . ويكتفى بالقصد العام لتوجهه إلى القتال ، وقصده بالخروج إليه لإعلاء كلمة الله تعالى . ويشهد لهذا الحديث 'الصحيح' ^(٥) في أنه يكتب للمجاهد استئذان فرسه ^(٦) وشربها في النهر ، من غير قصد لذلك ، لما كان القصد الأول

(١) قوله : وليس في سبيل الله الخ ، أقول : أى لتكون كلمة الله هي العليا ، هذا هو مفهومه ، وقوله : فعلى الأول ، يريد منطوق الحديث تكون فائدته أى فائدة الحديث بيان أن القتال شجاعة وحمية ورياء مانع عن أن يكون في سبيل الله ، وقد صح الجواب عن السائل بأنه ليس في سبيل الله

(٢) قوله : وعلى الوجه الآخر ، أقول : وهو قوله : ليس في سبيل الله ، إذا لم يقاتل كذلك تكون فائدة الحديث أن القتال لإعلاء كلمة الله شرط في كونه جهاداً في سبيل الله ، لأنه إذا قاتل لا لإعلاء كلمة الله انتفى كونه في سبيل الله لا تنفاه كون القتال لإعلاء كلمة الله فهو دال على أن كونه لإعلاء كلمة الله شرط لكونه في سبيل الله ، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط

(٣) قوله : بين المعنيين ، أقول : بينه بما من قوله ومفهوم الحديث إلى هنا

(٤) قوله : وقد ذكرنا أن مفهوم الحديث الخ ، أقول : هذا مفهوم حقيقة ، وهو المعنى الثاني الذى بينا إفادته الاشتراط

(٥) قوله : الحديث الصحيح ، أقول : أخرجه البخارى وغيره

(٦) قوله : استئذان فرسه ، أقول : في النهاية : وفي حديث الخيل استئذان شرفاً أو شرفين ، استئذان الفرس يستأذن إذا عاد لمرحه ونشاطه شوطاً أو شوطين ولا راكب

إلى الجهاد واقعاً ، لم يشترط أن يكون ذلك في الجزئيات ^(١) ، ولا يبعد أن يكون بينهما فرق ، إلا أن الأقرب عندنا ما ذكرناه من أنه لا يشترط اقتران القصد بأول الفعل المخصوص ، بعد أن يكون القصد صحيحاً في الجهاد لإعلاء كلمة الله تعالى ^(٢) دفعاً للخرج والمشقة . فان حالة الفزع حالة دكّش . وقد تأتى على غفلة . فال التزام حضور الخواطر في ذلك الوقت خرج ومشقة

ثم إن الحديث يدل على أن المجاهد في سبيل الله مؤمن ، قاتل لتكون كلمة الله هي العليا . والمجاهد لطلب ثواب الله تعالى والتعظيم المقيم مجاهد في سبيل الله ، ويشهد له فعل الصحابي وقد سمع رسول الله ﷺ يقول « قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض ، فألقى التمرات التي كُنْ في يده ، وقاتل حتى قتل » ^(٣) . وظاهر هذا أنه

عليه ، ولفظ الحديث في البخاري « الخيل لثلاثة : فرجل أجر ، ولرجل ستر ، ولرجل وزر . فأما الذي هي له أجر فرجل ربطها في سبيل الله فأطال لها في مرج أو روضة ، فما أصابت في طيلها ذلك من المرج أو الروضة كانت له حسنات ، ولو أنها قطعت طيلها فاستنت شرفاً أو شرفين كانت أرواثها وآثارها حسنات له ، ولو أنها مرت بنهر فشربت منه ولم يرد أن يسقيها كان ذلك حسنات له ، الحديث . المرج يفتح الميم وسكون الراء فجيم : موضع السكلا المطمن ، والروضة الموضع المرتفع ، وطيلها بكسر الطاء وفتح التحتية ويقال له الطول : الخيل الذي تربط به ، وقدمنا الاستئذان

(١) قوله « لم يشترط أن يكون في الجزئيات » أقول : وهو ظاهر الأحاديث لمن تتبعها

(٢) قوله « بأول الفعل المخصوص الخ » أقول : وهو مباشرة القتال عند التهام الحرب ، قلت : ويدل أيضاً ما أخرجه البيهقي في السنن الكبرى من حديث معاذ بن جبل أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال « الغزو غزوان : فأما من ابتغى وجه الله وأطاع الإمام وأنفق الكريمة ويأسر الشريك واجتنب الفساد فإن نومه ونبيه أجر كله » الحديث

(٣) قوله « فعل الصحابي وقد سمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الخ »

قاتل لثواب الجنة . والشرعة كلها طائفة بأن الأعمال لأجل الجنة أعمال صحيحة ، غير معلولة ^(١) ، لأن الله تعالى ذكر صفة الجنة وما أعد فيها للعاملين ترغيباً للناس في

أقول : هو عمير بن الحمام ، فإن في السيرة الحلبية ، أنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : قوموا إلى جنة عرضها السموات والأرض أعدت للمتقين ، فقال عمير بن الحمام : بخ بخ . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لم تبخج ؟ أى بما تعجب ، قال : أرجو أن أكون من أهلها ، وفي رواية : ما يحملك على قولك بخ بخ ؟ قال : لا والله يا رسول الله إلا رجاء أن أكون من أهلها ، فأخذ تمرات فجعل يلوكن ثم قال : والله إن بقيت إلى أن أكلهن إنها حياة طويلة ، فذهب وقاتل وهو يقول :

ركضنا إلى الله بغير زاد إلا التقى وعمل العباد
والصبر في الله على الجهاد وكل زاد عرضة الفساد
غير التقى والصبر والرشاد

وقاتل حتى قتل

(١) قوله ، أعمال صحيحة غير معلولة ، أقول : لا ريب في ذلك ، واعلم أنه تعرض المحقق لمسألة فيها جدال بين فريقين : الأول المخالفون له قالوا : أرفع الدرجات أن لا تعبد الله خوفاً من عقابه ولا طمعاً في ثوابه . قالوا : فإن هذا واقف مع غرضه وحظ نفسه ، والمحبة تنافي هذا ، فإن المحب لاحظ له مع محبوبه فرقوفه مع حظه علة في محبته ، وإن طمعه في الثواب تطلع على أنه يستحق على عمله أجره ، ففي هذا إثبات تطلعه إلى أجر وإحسان ظنه بعمله ، إذ تطلعه إلى الأجر به وخوفه من العقاب خصومة للنفس ، فانه لا يزال يخاصمها إذا خالفت ويقول : أما تخافين النار وعذابها وما أعد الله لأهلها ؟ فلا تزال الخصومة لذلك بينه وبين نفسه . ومن وجه آخر أيضاً أنه كالخاصم عن نفسه والمدافع عنها لخصمه الذي يريد هلاكه ، وهو عين الاهتمام بالنفس والالتفات إلى حظوظها مخاصمة عنها واستدعاء لها ما تلذ به ولا يخلصه من هذه المخاصمة وذلك الاستشراف إلا تجريد القيام بالأمر والنهي من كل علة ، بل يقوم به تعظيماً للأمر الناهي ، وأنه أهل لأن يعبد وتعظم حرمانه ولو

العمل ، ومحال أن يرغبهم للعمل للثواب ، ويكون ذلك معلولا مدخولا ، اللهم إلا أن يُدعى أن غير هذا المقام أعلى منه ، فهذا قد يتساح فيه ، وأما أن يكون علة في العمل فلا

لم يخلق جنة ولا ناراً ، فهو يستحق العبادة والتعظيم والإجلال لذاته ، كما في الأثر الإسرائيلي : لو لم أخلق جنة ولا ناراً أما كنت أهلاً أن أعبد؟ ومنه قول القائل :

هب البعث لم تأتسأ رسلة وجاحمة النار لم تضرم

أليس من الواجب المستحق على ذا الورى الشكر للمنعم

فالنفوس الزكية تعبد له لأنه أهل أن يعبد ويحل ويحب ويعظم ، فهو لذاته مستحق للعبادة . وأجاب من خالفهم بالاحتجاج بأحوال الأنبياء والرسل والصديقين ودعائهم وسؤالهم الله تعالى وثناء الله عليهم بأنهم يرجون رحمته ويخافون عذابه ، فأثنى عليهم بذلك فقال ﴿ يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه ﴾ وقال في زكريا وامرأته ومن تقدم ذكره في السورة من الأنبياء كما قاله أئمة التفسير أن الضمير عائد إلى السكل ﴿ أنهم كانوا يدعوننا رغباً ورهبا ﴾ أى رغباً فيما عند الله ورهباً من عذابه . وجعل هذا علة لكونه استجاب دعاءه وأصلح له زوجته ووهب له الولد ، وأثنى على عباده الذين يقولون ﴿ ربنا اصرف عنا عذاب جهنم إن عذابها كان غراماً ، إنها ساءت مستقراً ومقاماً ﴾ وأخبر تعالى أنهم توصلوا إليه بإيمانهم أن ينجيهم ﴿ ربنا إنا آمنا فاغفر لنا ذنوبنا وقنا عذاب النار ﴾ فجعلوا أعظم وسائلهم إليه وسيلة الإيمان أن ينجيهم من النار ، وأخبر أن المتفكرين في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار الذاكرين له تعالى قياماً وقعوداً وعلى جنوبهم يقولون ﴿ ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النار ﴾ ويقولون ﴿ ولا تخزنا يوم القيامة ﴾ ، والقرآن مملوء بهذا ، قال خليل الله ﴿ واجعلنى من ورثة جنة النعيم ﴾ وقال ﴿ ولا تخزنى يوم يمشون ﴾ ومن الخزي دخول النار كما قال تعالى ﴿ ربنا إنا كنا نكذبك فقد آخزيتنا ﴾ وناهيك أن الملائكة يقولون في دعائهم لعباد الله ﴿ فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم ﴾ ، ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ﴿ والأحاديث النبوية

فإذا ثبت هذا وأن المقاتل لثواب الله وللجنة مقاتل في سبيل الله تعالى ، فالواجب أن يقال أحد الأمرين : إما أن يضاف إلى هذا المقصود - أعنى القتال لإعلاء كلمة الله تعالى - ما هو مثله ، أو ما يلزمه ، كالقتال لثواب الله تعالى ^(١) . وإما أن يقال : إن المقصود بالكلام وسياقه بيان أن هذه المقاصد منافية للقتال في سبيل الله ، فإن السؤال إنما وقع عن القتال لهذه المقاصد . وطلب بيان أنها في سبيل الله أم لا ؟ فخرج الجواب عن قصد السؤال ، بعد بيان مناقاة هذه المقاصد للجهاد في سبيل الله هو بيان أن هذا القتال لإعلاء كلمة الله تعالى هو قتال في سبيل الله ، لا على أن « سبيل الله » ملخص ، وأن لا يكون غيره في سبيل الله عما لا ينافي بالإخلاص ، كالقتال لطلب الثواب . والله أعلم

طافحة بهذا ، ومنه حديث سليم الأنصاري ، أما إنني أسأل الله الجنة وأعوذ به من النار لا أحسن دندنتك ولا دندنة معاذ . فقال صلى الله عليه وآله وسلم : أنا ومعاذ حولنا ندندن ، ومنه حديث « من قال سبحان الله وبحمده غرست له نخلة في الجنة ، ومن كسا مسلماً على عرى كساه الله من حلل الجنة » ، والأحاديث في هذا بحر لا ينزف ، أفترى الله ورسوله يحرضان العباد على عمل معلول ناقص ويدع المطلب العالي الخالي عن الشوائب لا يحرضهم عليه ؟ قالوا وإذا خلا العامل عن ملاحظة الجنة والنار فترت عزيمته وضعفت همته ، ومن كان أشد طلباً للجنة وعملاً لها كان الباعث له أقوى والهمة أشد والسعي أتم ، وهذا أمر معلوم بالدوق ، قالوا : ولو لم يكن هذا مطلوباً للشارع لما وصف الجنة وزينها لهم وعرضها عليهم ، كل ذلك تشويقاً إليها وحثاً لهم على السعي لها سديها ، قالوا : وقد قال الله تعالى ﴿ والله يدعوا إلى دار السلام ﴾ وهذا حث على إجابة هذه الدعوة والمبادرة إليها والمشاركة في الإجابة ، وهذه أدلة ناهضة على أن عبادته تعالى رجاء ثوابه وخوف عقابه . أفضل العبادات ، وبه تعرف أن قول الشارح « اللهم إلا أن يدعى غير هذا المقام أعلى منه » ، غير مسلم ، وعبارة الشارح قاضية بأن هذه الدعوى في غاية البعد

(١) قوله « كالقتال لطلب الثواب » ، أقول : هذا التحقيق ، بل القتال لإعلاء

وأما القتال حمية : فالحمية من فعل القلوب . فلا يقتضى ذلك إلا أن يكون مقصود
الفاعل إما مطلقاً ، وإما فى مراد الحديث ودلالة السياق . وحيث أن يكون قادحاً فى
القتال فى سبيل الله تعالى ، إما لانصرافه إلى هذا الغرض وخروجه عن القتال لإعلاء
كلمة الله ، وإما لمشاركته المشاركة القادحة فى الإخلاص

ومعلوم أن المراد بالحمية الحمية لغير دين الله ^(١) . وهذا يظهر لك ضعف
الظاهرية ^(٢) فى مواضع كثيرة . ويتبين أن الكلام يستدل على المراد منه بقرائنه
وسياقه ، ودلالة الدليل الخارج على المراد منه وغير ذلك

فإن قلت : فإذا حملت قوله : قاتل للشجاعة ، أى لإظهار الشجاعة ، فما الفائدة بعد
ذلك فى قولهم : يقاتل رياء ، ؟

قلت : يحتمل أن يراد بالرياء إظهار قصده للرغبة فى ثواب الله تعالى ، والمسايرة
للقربات ، وبذل النفس فى مرضاة الله تعالى . والمقاتل لإظهار الشجاعة مقاتل لغرض
دنيوى . وهو تحصيل المحمّدة والثناء من الناس عليه بالشجاعة . والمقصدان
مختلفان ^(٣) . ألا ترى أن العرب فى جاهليتها كانت تقاتل للحمية ، وإظهار الشجاعة ،

كلمة الله هو فى نفسه قتال لطلب الثواب ، والحديث كما قال إنه ليس المقصود به ودل
عليه سياقه إلا بيان أن هذه المقاصد منافية للقتال فى سبيل الله

(١) قوله الحمية لغير دين الله ، أقول : أما لدين الله فهى مرادة بل لا بد منها
فى إمضاء أحكام الله بل لإسلام حمزة رضى الله عنه عم رسول الله صلى الله عليه وآله
وسلم وأسد الله كان حمية

(٢) قوله : ضعف الظاهرية ، أقول : أى ضعف قولهم بالظواهر من دون
ملاحظة سياق ولا سياق ، ولا شك أنهما من الأعوان على إفادة المراد كما قدم الشارح
التوصية بذلك مراراً

(٣) قوله : والمقصدان ، أقول : لا ريب فى ذلك ، وأن الثلاثة الأمور
المذكورة متغايرة قصداً

ولم يكن لها قصد في المراءاة بإظهار الرغبة في ثواب الله تعالى والدار الآخرة ؟ فافترق
القصدان

وكذلك أيضاً القتال للحمية يخالف للقتال شجاعة والقتال للرياء . لأن الأول :
يقاتل لطلب المجددة مخلوق الشجاعة وصفها ، وأنها قائمة بالمقاتل ، وبسببها له . والقتال
للحمية قد لا يكون كذلك . وقد يقاتل الجبان حمية لقومه ، أو لحرمة ، مكره
أخاك لا بطل ، والله أعلم

كتاب العتق^(١)

٤١٧ - الحديث الأول : عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما : أن
رسول الله ﷺ قال « مَنْ أَعْتَقَ شِرْكَاءَ لَهُ فِي عَبْدٍ ، فَكَانَ لَهُ مَالٌ يَبْلُغُ مِثْلَ
العَبْدِ ، قُرِّمَ عَلَيْهِ يَمَّةٌ عَذْلٍ ، فَأُعْطِيَ شِرْكَاءُهُ حِصَصَهُمْ ، وَعَتَّقَ عَلَيْهِ الْعَبْدُ ،
وَلَا تَقْدُ عَتَقَ مِنْهُ مَا عَتَقَ ،

السَّلامُ عَلَيْهِ مِنْ وَجْهِهِ^(٢) :

الأول صيغة « من ، للعموم ، فتقتضي دخول أصناف المعتقين^(٣) في الحكم

(١) (كتاب العتق) أقول : بكسر المهملة : إزالة الملك ، يقال عتق عتقا بكسر
أوله ويفتح وعتاقا وعتاقة ، قال الأزهري : هو مشتق من قولهم عتق الفرس إذا
سبق ، وعتق الفرس إذا طار ، لأن الرقيق يخلص بالعتق ويذهب حيث شاء . وحقيقته
إسقاط الملك عن الآدمي تقربا إلى الله ، فخرج بالآدمي الطير والبهائم فلا يصح إعتاقها
على الأصح ، وقيل يجري في الطير ، ويشهد له ما روى أبو نعيم عن أبي الدرداء أنه
كان يشتري العصافير من الصبيان ويرسلها ، وهو فعل صحابي لا يتم حجة

(٢) قوله « السَّلامُ عَلَيْهِ مِنْ وَجْهِهِ » أقول : ذكر المحقق اثنين وثلاثين وجهاً ،
إلا أن منها وجوهاً فروعية خالية عن الدليل الناهض

(٣) قوله « المعتقين » أقول : جمع معتق اسم فاعل ، وهذا العموم مخصوص

المذكور ، ومنهم المريض ، وقد اختلف في ذلك : فالشافعية يرون أنه إن خرج من الثلث جميع العبد موقوف عليه نصيب الشريك ، وعق عليه . لأن تصرف المريض في ثلثه كتصرف الصحيح في كله ^(١) ، ونقل أحمد أنه لا يقوم في حال المريض ، وذكر قاضي الجماعة أبو الوليد بن رشد المالكي عن ابن الماجشون من المالكية فيمن أعتق خطه من عبد بينه وبين شريكه في المرض أنه لا يقوم عليه نصيب شريكه إلا من رأس ماله إن صح ، وإن لم يصح ^(٢) لم يقوم في الثلث على حال ^(٣) ، وعق منه خطه وحده ، والعموم كما ذكرنا يقتضى التقويم ، وتخصيصه بما يحتمله الثلث مأخوذ من الدليل الدال على اختصاص تصرف المريض بالتبرعات في الثلث

الثاني : العموم يدخل فيه المسلم والكافر . وللمالكية تصرف في ذلك ، فإن كان الشريكان والعبد كافرين لم يلزموا بالتقويم ، وإن كانا مسلمين والعبد كافراً فالتقويم . وإن كان أحدهما مسلماً والآخر كافراً فإن أعتق المسلم كمثل عليه ، كان العبد مسلماً أو ذمياً . وإن أعتق الكافر فقد اختلفوا في التقويم على ثلاثة مذاهب : الإثبات ، والنفي ، والتفريق بين أن يكون العبد مسلماً فيلزم التقويم ، وبين أن يكون ذمياً فلا يلزم . وإن كانا كافرين والعبد مسلماً فروايتان . وللحنابلة أيضاً وجهان فيما إذا أعتق الكافر نصيبه من مسلم - وهو موسر - هل يسرى إلى باقيه ؟

بالاتفاق ، فلا يصح من المجنون ، وفي المحجور عليه للسفه أو للفلس والعبد والمريض مرض الموت تفاصيل للعلماء بحسب ما ظهر عندهم من أدلة التخصيص

(١) قوله : كتصرف الصحيح ، أقول : عذا حسن ، جمع بين الدليلين ، ولأن الشارع لم يجعل للمريض إلا ثلث ماله

(٢) قوله : إن صح وإن لم يصح ، أقول : أى تعافى من مرضه ، والظاهر أن هذا اتفاق ، لأن الشافعية قيدت المرض بمرض الموت ، والشارح أطلقه هنا

(٣) قوله : على حال ، أقول : كأنه يريد وفي الثلث بخروج العبد جميعه منه وهو قول الشافعية

وهذا التفصيل الذي ذكرناه يقتضى تخصيص صور من هذه العمومات . أحدها : إذا كان الجميع كفاراً ، وسببه ما دل عندهم على عدم التعرض للكفار فى خصوص الأحكام الفرعية ، وثانيها إذا كان المعتق هو الكافر ، على مذهب من يرى أن لا تقويم ، أو لا تقويم إذا كان العبد كافراً

فأما الأول : فيرى أن المحكوم عليه بالتقويم هو الكافر . ولا إلزام له بأحكام فروع الإسلام . وأما الثانى : فيرى أن التقويم إذا كان العبد مسلماً لتعلق حق العتق بالمسلم . وثالثها : إذا كانا كافرين ، والعبد مسلماً على قول . وسببه ما ذكرناه من تعلق حق المسلم بالعتق

واعلم أن هذه التخصيصات : إن أخذت من قاعدة كلية لا مستند فيها إلى نص معين ، فتحاج إلى الاتفاق عليها ، وإثبات تلك القاعدة بدليل . وإن استندت إلى نص معين ، فلا بد من النظر فى دلالة هذا العموم ، ووجه الجمع بينهما أو التعارض

الثالث : إذا أعتق أحدهما نصيبه ، ونصيب شريكه مرهون ، فى السراية إلى نصيب الشريك اختلاف لأصحاب الشافعى ^(١) . وظاهر العموم يقتضى النسوية بين المرهون وغيره . ولكنه ظاهر ليس بالشديد القوة . لأنه خارج عن المعنى المقصود بالكلام ، لأن المقصود إثبات السراية إلى نصيب الشريك على المعتق من حيث هو كذلك ، لا مع قيام المانع

فالتخالف لظاهر العموم يدعى قيام المانع من السراية ، وهو إبطال حق المرتهن . ويقويه بأن تناول اللفظ لصور قيام المانع غير قوى ، لأنه غير المقصود

(١) قوله : اختلاف لأصحاب الشافعى ، أقول : الأصح فى الرهن ومثله الجناية مع السراية . لأن فيها إبطال حق المرتهن والمجنى عليه ، وقد أشار الشارح إلى هذا فى الرهن . وقد أشار إلى جوابه بأن العتق قد قوى على إبطال حق المالك فى العين بالرجوع إلى القيمة فأبطله لحق المرتهن أقوى

والموافق لظاهر العموم يلغى هذا المعنى بأن العتق قد قوى على إبطال حق المالك في العين بالرجوع إلى القيمة فلأن يقوى على إبطال حق المرتهن كذلك أولى . وإذا ألغى المانع عميل اللفظ العام عمله

الرابع : كتابنا عبداً ثم أعتق أحدهما نصيبه ، فيه من البحث ما قدمناه من أمر العموم والتخصيص بحالة عدم المانع . والمانع ههنا صيانة الكتابة عن الإبطال . وههنا زيادة أمر آخر . وهو أن يكون لفظ « العبد » عند الإطلاق متاولا للمكاتب ^(١) . ولا يكتفى في هذا بثبوت أحكام الرق عليه . لأن ثبوت تلك الأحكام لا يلزم منه تناول لفظ « العبد » له عند الإطلاق . فان ذلك حكم لفظي يؤخذ من غلبة استعمال اللفظ . وقد لا يغلب الاستعمال ، وتكون أحكام الرق ثابتة . وهذا المقام إنما هو في إدراج هذا الشخص تحت هذا اللفظ ، وتناول اللفظ له أقرب

الخامس : إذا أعتق نصيبه ، ونصيب شريكه مدبر ، فيه ما تقدم من البحث وتناول اللفظ ههنا أقوى ^(٢) من المكاتب . ولهذا كان الأصح من قولي الشافعي عند أصحابه أنه يقوم عليه نصيب الشريك . والمانع هنا : إبطال حق الشريك من قرينة مهاد سبيلها ^(٣)

السادس : أعتق نصيبه من جارية ثبت الاستيلاد في نصيب شريكه منها ، فالمانع من إعمال العموم ههنا أقوى مما تقدم . لأن السراية تتضمن نقل المالك ، وأم الولد لا تقبل نقل المالك من ملك إلى ملك عند من يمنع من بيعها ، وهذا أصح وجهي الشافعية

(١) قوله « وهو أن يكون لفظ العبد عند الإطلاق » ، أقول : فيدخل في لفظ الحديث لا يقال له أحكام الرق ما بقي عليه درهم فيدخل تحت لفظ العبد ، لأننا نقول أجاب الشارح عن هذا بقوله ولا يكتفى بثبوت أحكام الرق عليه ، وذلك لأنها ثبتت بأداة شرعية خارجة عن مفهوم كونه عبداً

(٢) قوله « وتناول اللفظ ههنا أقوى » ، أقول : أي لفظ العبد ، لأن المدبر عبد لا يخرج عن الرقية ، وإنما وعد بالخروج منها

(٣) قوله « من قرينة مهاد سبيلها » ، أقول : أي أراد تمامها بعد وفاته

ومن يجرى على العموم يلغى هذا المانع بأن الإعتاق وسرايته كالإتلاف ، وإتلاف أم الولد يوجب القيمة ، ويكون التقويم سبيله سبيل غرامة المثلقات . وذلك يقتضى التخصيص بصدور أمر يجعله إتلافاً

السابع : العموم يقتضى أن لا فرق بين عتق مأذون فيه ، أو غير مأذون . وفرق الحنفية بين الإعتاق المأذون فيه وغير المأذون فيه . وقالوا : لا ضمان في إعتاق المأذون فيه ، كما لو قال لشريكه : أعتق نصيبك

الثامن : قوله عليه السلام ، أعتق ، يقتضى صدور العتق منه ، واختياره له . فيثبت الحكم حيث كان مختاراً ، ويتنقح حيث لا اختيار ^(١) ، إما من حيث المفهوم ، وإما لأن السراية على خلاف القياس فتختص بمورد النص ، وإما لإبداء معنى مناسب يقتضى التخصيص بالاختيار . وهو أن التقويم سبيله سبيل غرامة المثلقات . وذلك يقتضى التخصيص بصدور أمر يجعله إتلافاً

وهنا ثلاث مراتب : مرتبة لا إشكال في وقوع الاختيار فيها ، ومرتبة لا إشكال في عدم الاختيار فيها . ومرتبة مترددة بينهما

أما المرتبة الأولى : فأصدار الصيغة المقتضية لاعتق بنفسها . ولا شك في دخولها في مدلول الحديث

وأما المرتبة الثانية ، فتألفها ما إذا ورث بعض قريبه ، فعتق عليه ذلك البعض ، فلا سراية ولا تقويم عند الشافعية . ونص عليه أيضاً بعض مصنئ متأخرى المالكية والحنفية . لعدم الاختيار في العتق وسيبه معاً . وعن أحمد : رواية أنه يعتق عليه نصيب الشريك ، إذا كان موسراً . ومن أمثله : أن يعجز المكاتب نفسه بعد أن

(١) قوله ، ويتنقح حيث لا اختيار ، أقول : جعل الاتقاء معللاً باحدى علل ثلاث : إما بالمفهوم ، أو بأن السراية على خلاف القياس إذ هي تصرف في ملك الغير فيقر على مورد النص ، وإما لإبداء معنى مناسب يقتضى التخصيص بالاختيار ، وكأنه أراد به أنه لا يرضى بسببية ما فوته من ماله إلا وهو مختار

اشترى شقصاً يعتق على سيده ، فان الملك والعق يحصل بعد اختيار السيد ، فهو كالإرث

وأما المرتبة الثالثة الوسطى : فهي ما إذا وجد سبب العتق باختياره . وهذا أيضاً يختلف رتبة ، فنه ما يقوى فيه تزيل مباشرة السبب منزلة مباشرة المسبب ، كقوله لبعض قريبه في بيع أو هبة أو وصية . وقد نزل الشافعية منزلة المباشر . وقد نص عليه أيضاً بعض المالكية في الشراء والهبة . وينبغي أن يكون من ذلك : تمثله بعبد ، عند من يرى العتق بالمثلثة ، وهو مالك وأحد ^(١) . ومنه ما يضعف عن هذا . وهو تعجيز السيد المكاتب ، بعد أن اشترى شقصاً ممن يعتق على سيده ، فانتقل إليه الملك بالتعجيز الذي هو سبب العتق ، فانه لما اختاره كان كاختياره لسبب العتق بالشراء وغيره . وفيه اختلاف لأصحاب الشافعي

ووجه ضعف هذا عن الأول أنه لم يقصد الملك ، وإنما قصد التعجيز . وقد حصل الملك فيه ضمناً ، إلا أن هذا ضعيف . والأول أقوى

التاسع : الحديث يقتضى الاختيار في العتق . وقد نزلوا منزلته : الاختيار في سبب العتق على الوجه الذى قدمناه . ولا يدخل تحته اختيار ما يوجب الحكم عليه بالعتق . ففرق بين اختياره ما يوجب العتق في نفس الأمر ، وبين اختياره ما يوجهه ظاهراً

فعلى هذا إذا قال أحد الشريكين لصاحبه : قد أعتقت نصيبك - وهما مسران عند هذا القول - ثم اشترى أحدهما نصيب صاحبه ، فانه يحكم بعتق النصيب المشتري ، مؤاخذه للمشتري بإقراره . وهل يسرى إلى نصيبه ؟ مقتضى ما قررناه : أن

(١) قوله : وهو مالك وأحد ، أقول : فانهما يقولان من مثل بعبد عتق عليه ^(٢) واستوفينا الأدلة نفيًا وإثباتًا في حاشية ضوء النهار

(١) قلت : واحتج الإمامان مالك وأحمد لقولها بحديث : من مثل بعبد عتق عليه .

أن لا يسرى . لأنه لم يختر ما يوجب العتق في نفس الامر ، وإنما اختار ما يوجب الحكم به ظاهراً

وقال بعض الفقهاء من الحنابلة : يعتق جميعه . وهو ضعيف

العاشر : الظاهر أن المراد بالعتق عتق التنجيز . وأجرى الفقهاء مجراه : التعليق بالصفة ، مع وجود الصفة . وأما العتق إلى أجل فاختلف المالكية فيه . فالنقل عن مالك وابن القاسم : أنه يقوم عليه الآن . فيعتق إلى أجل . وقال سحنون : إن شاء المتمسك قوّم الساعة ، فكان جميعه حراً إلى سنة مثلاً ، وإن شاء تماسك . وليس له بيعه قبل السنة ، إلا من شريكه . وإذا تمت السنة قوّم على مبتدى العتق عند التقوم

الحادى عشر : « الشرك » في الأصل هو « صدر لا يقبل العتق . وأطلق على متعلقه ، وهو المشترك . ومع هذا لا بد من إضمار ، تقديره « جزء مشترك » ، أو ما يقارب ذلك . لأن المشترك في الحقيقة : هو جملة العين ، أو الجزء المعين منها إذا أفرد بالتعيين ، كاليد والرجل مثلاً . وأما النصيب المشاع ^(١) : فلا اشتراك فيه

الثاني عشر : يقتضى الحديث أن لا يفرق في الجزء المعتق بين القليل والكثير ، لأجل التنكير الواقع في سياق الشرط

الثالث عشر : إذا أعتق عضواً معيناً - كاليد والرجل ^(٢) - اقتضى الحديث ثبوت الحكم المذكور فيه . وخلاف أبي حنيفة في الطلاق جار هنا . وتناول اللفظ لهذه الصورة أقوى من تناوله للجزء المشاع على ما قررناه . لأن الجزء الذى أفرد بالعتق مشترك حقيقة

(١) قوله « وأما النصيب المشاع » أقول : كان يعتق بعض عبده ، وفيه خلاف

للشافعية

(٢) قوله « كاليد والرجل » أقول : وكما دل له الحديث الذى أخرجه أحمد وأبو

داود والنسائي عن أبي المليح عن أبيه أن رجلاً سأل عن قال لحادمه : فرجك حر . قال : هى حرة . قال ابن حزم ولا يعرف له مخالف في الصحابة رضى الله عنهم

الرابع عشر : يقتضى أن يكون المعتق جزءاً من المشترك . فيتصدى النظر فيما إذا أعتق الجنين هل يسرى إلى الأم ؟

الخامس عشر : قوله يُتَلَقَّ له ، يقتضى أن يكون المعتق منه مصادقاً لنصيبه ، كقوله : أعتقت نصيبى من هذا العبد . فعلى هذا لو قال : أعتقت نصيب شريكى لم يؤثر فى نصيبه ، ولا فى نصيب الشريك على المذهبين . ولو قال للعبد الذى يملك نصفه نصفك حر ، أو أعتقت نصفك ، فهل يحمل على النصف المختص به ، أو يحمل على النصف شامئاً ؟ فيه اختلاف لأصحاب الشافعى . وعلى كل حال فقد عتق ^(١) إما كل نصيبه ، أو بعضه ، فهو داخل تحت الحديث

السادس عشر : هذه الرواية تقتضى ثبوت هذا الحكم فى العبد ، والأمة مثله ^(٢) . وهو بالنسبة إلى هذا اللفظ قياس فى معنى الأصل الذى لا ينبغي أن ينكره منصف . غير أنه قد ورد ما يقتضى دخول الأمة فى اللفظ ، فانهم اختلفوا فى الرواية فقال

(١) قوله ، وعلى كل حال الخ ، أقول : قالوا إذا قال نصفك حر وكان يملك نصفه فهل يعتق نصيبه كله ابتداء ويقع على النصف مشاعاً فيعتق الربع ثم يسرى إلى ربع آخر فقط إن كان معسراً أو إلى الجميع إن كان موسراً ؟ وجهان ^(١)

(٢) قوله ، ثبوت الحكم فى العبد والأمة ، أقول : وقال إسحق بن راهويه : إن هذا الحكم يختص بالذكور ، وأدعى ابن حزم أن لفظ العبد فى اللغة يشمل الأمة وفيه نظر ، ولعله أراد المملوك . وقال القرطبي : اسم العبد اسم للمملوك الذكر بأصل وضعه ، والأمة اسم لمؤنثه بغير لفظه ، ولذا قال إسحق : إن هذا الحكم يختص بالذكر ، وخالفه الجمهور فلم يفرقوا فى الحكم بين الذكر والأنثى . إما لأن لفظ العبد يراد به الجنس كقوله تعالى ﴿ إلا آتى الرحمن عبداً ﴾ فانه يتناول الذكر والأنثى قطعاً ، وإما على طريق الإلحاق لعدم الفارق

(١) قلت : هما روايتان عن أحمد ، والمذهب إن كان موسراً عتق عليه جميعه ، وإلا عتق منه ما أعتق وفاقاً للمالك ، وقال أبو حنيفة : لا عتق ولا سريّة

القننسي : عن مالك عن نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما ، في مملوك ، . وكذلك جاء في رواية أيوب عن نافع ، وأما عبيد الله عن نافع فاختلفوا عليه : ففي رواية أسامة وابن نمير عنه ، في مملوك ، كما في رواية القننسي عن مالك ، وفي رواية بشر بن الفضل عن عبيد الله ، في عبد ، وفي بعض هذه الروايات عموم ^(١) . وجاء ما هو أقوى من ذلك في رواية موسى بن عقبة عن نافع عن ابن عمر ، أنه كان يرى في العبد والأمة يكون بين الشركاء ، فيعتق أحدهما نصيبه منه ، يقول : قد وجب عليه عتقه كله ، وفي آخر الحديث : يخبر بذلك ابن عمر عن النبي ﷺ ، وكذلك جاء في رواية صخر بن جويرية عن نافع ، بذكر العبد والأمة ، قريباً مما ذكرناه من رواية موسى . وفي آخره ، رفع الحديث إلى النبي ﷺ ،

السابع عشر : قوله ﷺ ، وكان له مال ، إن كان بالفاء ، فكان له مال ، اقتضى ذلك أن يكون اليسار معتبراً في وقت العتق . وإن كان بالواو ، وكان ، احتمل أن يكون للحال . فيكون الأمر كذلك ^(٢)

الثامن عشر : قوله ﷺ ، له مال ، يخرج عنه من لا مال له ، وبه قال الشافعية فيما إذا أوصى أحد الشريكين بإعتاق نصيبه بعد موته ، فأعتق بعد موته ، فلا سراية ، وإن خرج كله من الثلث . لأن المال ينتقل بالموت إلى الوارث ، ويبقى الميت لا مال له . ولا تقويم على من لا يملك شيئاً وقت نفوذ العتق في نصيبه . وكذلك لو كان يملك كل العبد فأوصى بعتق جزء منه . فأعتق لم يسر . وكذلك لو دبر أحد الشريكين نصيبه . فقال : إذا مت فنصبي منك حر . وكل هذا جار على ما ذكرناه عند من قال به . وظاهر المذهب عند المالكية فيمن قال : إذا مت فنصبي منك حر : أنه لا يسرى ، وقيل : إنه يقوّم في ثلثه . وجعله موسراً بعد الموت

(١) قوله ، وفي بعض هذه الروايات عموم ، أقول : هو لفظ مملوك فانه يشملها

(٢) قوله ، فيكون الأمر كذلك ، أقول : قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، كان له مال ، سواء كان بالواو أو بالفاء دال على أنه قد ثبت له المال قبل العتق لما تدل عليه ، كان ، وكذلك قوله في الرواية الأخرى الآتية في الشرح ، فإن كان

التاسع عشر : أطلق ، الثمن ، في هذه الرواية ، والمراد القيمة . فان ، الثمن ، ما اشترت به العين . وإنما يلزم بالقيمة لا بالثمن . وقد تبين المراد في رواية بشر بن المفضل عن عبيد الله ، ما يبلغ ثمنه ، يقوم عليه قيمة عدل ، وفي رواية عمرو بن دينار عن سالم عن أبيه ، أيما عبد كان بين اثنين فأعتق أحدهما نصيبه ، فان كان موسراً فإنه يقوم عليه بأعلى القيمة - أو قال قيمة - لا وكس ولا شطط^(١) ، وفي رواية أيوب من كان له من المال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل ، وفي رواية موسى ، يقام وباله قيمة العدل ، ، وفي هذا ما يبين أن المراد بالثمن القيمة

العشرون : قوله **يُطْلَقُ** ، ما يبلغ ثمن العبد ، يقتضى تعليق الحكم في مال يبلغ ثمن العبد ، فإذا كان المال لا يبلغ كمال القيمة ، ولكن قيمة بعض النصيب ، ففي السراية وجهان لأصحاب الشافعى^(٢) . فيمكن أن يستدل به من لا يرى السراية بمفهوم هذا اللفظ . ويؤيده بأن في السراية تبعيضاً لملك الشريك عليه . والأصح عندهم السراية إلى القدر الذى هو موسر به ، تحصيلاً للحرية بقدر الإمكان ، والمفهوم في مثل هذا ضعيف

الحادى والعشرون : إذا ملك ما يبلغ كمال القيمة إلا أن عليه ديناً يساوى ذلك أو يزيد عليه فهل يثبت الحكم في السراية والتقويم ؟ فيه الخلاف الذى فى منع المدين الزكاة . ووجه الشبه بينهما اشتراكهما في كونهما حقاً لله ، مع أن فيهما حقاً للادى . ويمكن أن يستدل بالحديث من لا يرى الدين ما زاماً ههنا ، أخذاً بالظاهر . ومن يرى الدين ما زاماً يخص هذه الصورة بالمانع الذى يقيمه فيها خصمه . والمالكية على أصلهم فى أن من عليه دين بقدر ماله فهو معسر

مسرراً ، تدل على ثبوت الإيسار ولا دلالة لها على انقطاعه

(١) قوله ، لا وكس ، أقول : بفتح الواو وسكون الكاف ثم مهملة : لا نقص ، ولا ، شطط ، بمعجمة ثم مهملة مكورة وبالفتح : أى لا زيادة على قيمته

(٢) قوله ، فى السراية وجهان لأصحاب الشافعى ، أقول : الأصح السراية ، وهو مذهب مالك

الثاني والعشرون : يقتضى الخبر أنه مهما كان المعتقد ما بقي بقيمة نصيب شريكه فيقوم عليه ، وإن لم يملك غيره . هذا الظاهر . والشافعية أخرجوا قوت يومه ، وقوت من تلزمه نفقته ، ودست ثوب ، وسكنى يوم . والمالكية اختلفوا فقيل : باعتبار قوت الأيام ، وكسوة ظهره ، كما في الديون التي عليه ، ويبيع منزله الذي يسكن فيه ورشوائه بيته . وقال أشهب منهم : إنما يُترك ما يواريه لصلاته

الثالث والعشرون : اختلف العلماء في وقت حصول العتق عند وجود شرائط الدراية إلى الباقي ^(١) . وللشافعية ثلاثة أقوال : أحدها - وهو الأصح عند أصحابه - أنه يحصل بنفس الإعتاق ، وهي رواية عن مالك . الثاني : أن العتق لا يحصل إلا إذا أدى نصيب الشريك ، وهذا ظاهر مذهب مالك . الثالث : أن يتوقف ، فإن أدى القيمة بان حصول العتق من وقت الإعتاق ، وإلا بان أنه لم يعتق ، وألفاظ الحديث المذكور مختلفة ^(٢) عند الرواة . ففي بعضها قوة لمذهب مالك ، وفي بعضها ظهور مذهب الشافعية ، وفي بعضها احتمال مقارب

وألفاظ هذه الرواية تشعر بما قاله مالك ^(٣) ، وقد استدل بها على هذا المذهب ،

(١) قوله : إلى الباقي ، أقول : لا في حصته ، فإنه ينفذ عند إبقائه اتفاقاً

(٢) قوله : وألفاظ الحديث المذكور مختلفة ، أقول : فبسبب اختلافها وقع اختلاف إلى الثلاثة الأقوال ، وقد ذكر المحقق مستند كل قول كما ستراه ، واستدل الشافعية بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : ليس لله شريك ، وبفس ألفاظ صارقه ، فلو بقينا ملك الشريك لأثبتنا الشراكة ، فعلى هذا يصير حكمه في الحال حكم الأحرار في الشهادة والإرث والجنابة والحد وغيره ، وهل تحصل الحرية دفعة واحدة ؟ فيها لهم وجهان : قال الإمام ينتقل الملك ثم يعتق ، وقيل يحصلان معاً والمشهور الأول ، وبأقوال للشارح تقرير الاستدلال للشافعية بحديث الكتاب في الوجه الرابع والعشرين

(٣) قوله : تشعر بما قاله مالك ، أقول : لأنه قال قوم عليه قيمة عدل ، فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد ، فظاهره أنه لا يعتق عليه الحصاة إلا إذا أعطى نصيب الشريك

لأنها تقتضى ترتيب التقويم^(١) على عتق النصيب ، وتمعّب الإعطاء . وعتق الباقي للتقويم^(٢) . فهذا الترتيب بين الإعطاء وعتق الباقي للتقويم

فالتقويم إما أن يكون راجعاً إلى ترتب في الوجود ، أو إلى ترتب في الرتبة والثاني باطل ، لأن عتق النصيب الباقي - على قول السراية - بنفس إعتاق الأول^(٣) . إما مع إعتاق الأول ، أو عقبه . فالتقويم إن أريد به الأمر الذى يقوّم به الحاكم والمقوم فهو متأخر فى الوجود عن عتق النصيب والسراية معاً^(٤) . فلا يكون عتق نصيب الشريك مرتباً على التقويم فى الوجود^(٥) ، مع أن ظاهر اللفظ يقتضيه

وإن أريد بالتقويم وجوب التقويم مع ما فيه من الحجاز ، فالتقويم بهذا التفسير مع العتق الأول يتقدم على الإعطاء^(٦) وعنه الباقي ، فلا يكون عنه الباقي متأخراً

(١) قوله : لأنها تقتضى ترتيب التقويم الخ . أقول : أى رواية الكتاب ترتب التقويم على عتق النصيب ، أى نصيب المعتق وهو مالك الشرك

(٢) قوله : وعتق الباقي للتقويم ، أقول : وذلك لأنه قال قوم عليه فأعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد

(٣) قوله : بنفس إعتاق الأول ، أقول : أى ما يملكه المعتق من الشرك ، وبه عتق عليه نصيب شريكه بالسراية مع عتق ما يملكه من الشئص أو عقبه ، وهذا ترتب فى الوجود

(٤) قوله : إن أريد به الأمر الخ ، أقول : لم يأت لهذا قسم ، والظاهر أن المراد ولا ريب أنه متأخر عن عتق النصيب وهو ما يملكه المعتق وعن عتق الباقي بالسراية

(٥) قوله : فلا يكون عتق الشريك مرتباً ، أقول : لحصته إذ تبعه عتقه عند إيقاعه لفظ الاعتاق مثلاً ، وقوله : مع ما فيه من الحجاز ، إذ يكون قوله من أعتق أى أوقع العتق ناجزاً فى الذى يملكه من الشرك وموقوفاً على أداء القيمة والتقويم فيها وقعت فيه السراية

(٦) قوله : يتقدم على الإعطاء ، أقول : ويتقدم على عتق الباقي ، لأن الغرض أنه قد عتق مع الإعتاق الشرك أو عقبه

عن التقويم على هذا التفسير ، لكنه متأخر على ما دل عليه ظاهر اللفظ
وإذا بطل الثاني تعين الأول . وهو أن يكون عتق الباقي راجعاً إلى الترتيب في
الوجود ، أى يقع أولاً التقويم ، ثم الإعطاء ، وعتق الباقي . وهو مقتضى مذهب
مالك

إلا أنه يبقى على هذا احتمال أن يكون ، وَعَتَقَ ، معطوفاً على ، قَوْمٌ ، لا على
، أعطى ، فلا يلزم تأخر عتق الباقي على الإعطاء ، ولا كونه معه في درجة واحدة
فمليك بالنظر في أرجح الاحتمالين ، أبغى عطفه على ، أعطى ، ، أو عطفه على
، قوم ،

وأقوى منه رواية عمرو بن دينار ^(١) عن سالم عن أبيه إذ فيها ، فإن كان موثقاً
فانه يقوم عليه بأعلى القيمة - أو قال : قيمة - لا وكس ولا شطط ، ثم يقوم لصاحبه
حصته ثم يعتق ، فجاء بلفظة ، ثم ، المقتضية لترتيب العتق على الإعطاء والتقويم
وأما ما يدل ظاهره للشافعي فرواية حماد بن زيد عن أيوب عن نافع عن ابن عمر
، من أعتق نصيباً له في عبد ، وكان له من المال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق ،
وأما ما في رواية بشر بن المفضل عن عبيد الله فاجاء فيها ، من أعتق شركاً له في عبد
فقد عتق كله ، إن كان للذي أعتق نصيبه من المال ما يبلغ ثمنه ، يقوّم عليه قيمة عدل ،
فيدفع إلى شركائه أنصباهم ، ويخلى سبيله ، -

(١) قوله ، وأقوى منه رواية عمرو بن دينار ، أقول : من حديث الكتاب في
الدلالة على تأخر العتق عن الإعطاء قوله في الرواية الأخرى ، ثم يقوم لصاحبه
حصته ثم يعتق ، فانه أتى بتم الدالة على الترتيب ، إلا أنه يقال : إنما دلت على ترتيب
الإعتاق على التقويم ، لا على الإعطاء الذي هو محل نزاع المالكية وأحد وجهي
الشافعية . قالوا : ولأنه ملك بعوض ورد به الشرع فلا يسبق وقوع العتق دفع العوض
كالكتابة ، ولأن في إزالة ملك الشريك قبل أن يحصل العوض إضراراً به فانه قد
يفوته بهرب أو بغيره ، والضرر لا يزول بالضرر

فإن في أوله ما يستدل به لمذهب الشافعي لقوله « فقد عتق كله » ، فإن ظاهره يقتضى تعقيب عتق كله لإعتاق النصب ، وفي آخره ما يشهد لمذهب مالك ، فإنه قال « يقوم قيمة عدل فيدفع إلى شركائه أنصباؤهم ويحلى سبيله » ، تفسير كونه عتق كله بأن يقوم عليه قيمة عدل فيدفع ، فأتبع إعتاق النصب للتقويم ، ودفع القيمة للشركاء عقيب التقويم ، وذكر تخلية السيل بعد ذاك بالوأو

والذى يظهر لى فى هذا أن ينظر إلى هذه الطرق ومخارجها ، فإذا اختلفت الروايات فى مخرج واحد أخذنا بالأكثر فالأكثر ، أو بالأحفظ فالأحفظ . ثم نظرنا إلى أقربها دلالة على المقصود فدخل بها

وأقوى ما ذكرناه لمذهب مالك لفظه « ثم » ، وأقوى ما ذكرناه لمذهب الشافعي رواية حماد ، وقوله « من أعتق نصيباً له فى عبد وكان له من المال ما يبلغ ثمنه بقيمة العدل فهو عتيق » ، لكنه يحتمل أن يكون المراد أن ماله إلى العتق ، أو أن العتق قد وجب له وتحقق

وأما قضية وجوبه بالنسبة إلى تعجيل السراية ، أو توقفها على الأداء فمحتمل . فإذا آل الحال إلى هذا ، فالواجب النظر فى أقوى الدليلين ، وأظهرهما دلالة . ثم على تراخي العتق عن التقويم والإعطاء ، أو دلالة لفظه « عتيق » ، على تنجيز العتق ^(١) . هذا بعد أن يجزى ما ذكرناه من اعتبار اختلاف الطرق ، أو اتفاقها

الرابع والعشرون : يمكن أن يستدل به من يرى السراية بنفس الإعتاق ^(٢) ، على عكس ما قدمناه فى الوجه قبله

(١) قوله « على تنجيز العتق » ، أقول : وتظهر فائدة الخلاف فى أنه لو أعتق الشريك الآخر حصته قبل أخذ القيمة نفذ عتقه عند المالكية دون الشافعية ، والشارح المحقق تردد نظره فى الأرجح لتعارض الروايات ، وهو محل نظر

(٢) قوله « من يرى السراية بنفس الإعتاق » ، أقول : تقدم أنه قول الشافعي ورواية عن مالك ، وتقدم أن مذهب مالك خلافه ، وأن حديث الكتاب دليل له ، وهذا قال : إنه يمكن أن يستدل به لمذهب الشافعي

وطريقه أن يقال : لو لم تحصل السراية بنفس الإعتاق ، لما تعينت القيمة جزاء
لإعتاق . لكن تعينت ، فالسراية حاصلة بالإعتاق
بيان الملازمة ^(١) أنه إذا تأخرت السراية عن الإعتاق ، وتوقفت على التقويم ،
فإذا أعتق الشريك الآخر نصيبه نفذ ، وإذا نفذ فلا تقويم . فلو تأخرت السراية
لم يتعين التقويم ، لكنها متعينة للحديث
الخامس والعشرون : اختلفت الحنفية في تجزئ الإعتاق ، بعد اتفاقهم على عدم
تجزئ العتق ^(٢) . فأبو حنيفة يرى التجزئ في الإعتاق ، وصاحبا لا يريانه
وأنبنى على مذهب أبي حنيفة أن للساكت أن يعتق إبقاء للملك ، ويضمن شريكه ،
لأنه جنى على ملكه بالإفساد ، واستسعى العبد لأنه ملكه ، وهذا في حال يسار
المعتق ، فإن كان في حال إعساره سقط التضمين ، وبقي الأمران الآخران

(١) قوله « بيان الملازمة » أقول : أى ملازمة حصول السراية بنفس الإعتاق
لتعين القيمة أنها لو تأخرت السراية وتوقفت على تقويم الشقص الذى هو للشريك كما
هو مذهب مالك لصح أن يعتق الشريك نصيبه إذ هو باق على ملكه حتى يقوم ، ونفذ
عتقه إذ لا يتوقف على شئ ، وإذا نفذ عتق الشريك نصيبه بطل التقويم إذ لا تقويم
خر ، وإذا بطل التقويم نافي ما أوجبه الحديث ، فدل على أن عتق النصيب الآخر
بالسراية كان عند عتق صاحب الشقص لشقصه ، وخرج ملك شريكه عن ملكه
بالسراية ولم يبق له فيه حق حتى يعتقه ، بل ليس له إلا قيمة شقصه ، وليس له التصرف
فيه بعتقه ، وكان المحقق قد استقوى هذا المأخذ فلم يشر إلى ضعفه

(٢) قوله « اختلفت الحنفية الخ » أقول : الفرق بين الإعتاق والعتق أن الإعتاق
يصح في نصف العبد مثلاً فيعتق نصفه ، وأما العتق فلا يتجزأ بأن يبقى نصفه مملوكاً
ونصفه حراً ، بل فيه عنده ثلاثة أقوال قد نقلناها بقولنا إن عند أبي حنيفة لا سراية
ولا تقويم ، ولكن إن كان المعتق موسراً فيتخير الشريك بين ثلاثة أمور : أن يعتق
نصيب نفسه ، وأن يستسعى العبد حتى يؤدي قيمة نصيبه ويعتق ، وعلى التقديرين
ولاؤه بينهما نصفان ، وأن يضمن المعتق قيمة نصيبه ، فإذا أدى عتق وكان جميع
الولاء له ، وإن كان معسراً فلا يضمنه الشريك ويتخير بين الخصلتين الأوليين . انتهى

وعند أبي يوسف ومحمد لما لم يتجزأ الإعتاق عتق كله ، ولا يملك إعتاقه . ولم
أن يستدلاً بالحديث من جهة ما ذكرناه من تعين القيمة فيه ، ومع تجزئ الإعتاق
لا تعين القيمة

السادس والعشرون : الحديث يقتضى وجوب القيمة على المعتق للنصيب : إما
صريحاً كما فى بعض الروايات « يقوم عليه قيمة العدل ، فيدفع اشركائه حصصهم ،
وأما دلالة سياقه فلا يشك فيها ، كما فى رواية أخرى . وهذا يرد مذهب من يرى أن
باقى العبد يعتق من بيت مال المسلمين . وهو قول مروى عن ابن سيرين ، مقتضاه
التقويم على الموسر

وذكر بعضهم قولاً آخر : أنه ينفذ عتق من أعتق . ويبقى من لم يعتق على نصيبه ،
يفعل فيه ما شاء ^(١) . وروى فى ذلك عن عبد الرحمن بن يزيد قال : كان بينى وبين
الأسود غلام شهد القادسية وأبلى فيها ، فأرادوا عتقه - وكنت صغيراً - فذكر ذلك
الأسود لعمر ، فقال : أعتقوا أتم . ويكون عبد الرحمن على نصيبه حتى يرغب فى
مثل ما رغبت فيه ، أو يأخذ نصيبه ، وفى رواية عن الأسود قال « كان لى ولإخوتى
غلام أبلى يوم القادسية ، فأردت عتقه لما صنع . فذكرت ذلك لعمر فقال : لا تفسد
عليهم نصيبهم حتى يبلغوا . فان رغبوا فيما رغبت فيه ، وإلا لم تفسد عليهم نصيبهم .
فقال بعضهم : لو رأى التضمن لم يكن ذلك لإفساداً لنصيبهم . والإسناد صحيح ، غير
أن فى إثبات قول بعدم التضمن عند اليسار بهذا نظر ما ^(٢)

وعلى كل تقدير فالحديث يدل على التقويم عند اليسار المذكور فيه

السابع والعشرون : « قوم عليه قيمة غدل ، يدل على إعمال الظنون فى باب القيم .
هو أمر متفق عليه ، لامتناع النص على الجزئيات من القيم فى طول مدة الزمان

(١) قوله « يفعل فيه ما يشاء » أقول : كان قائل هذا لم يبلغه الحديث

(٢) قوله « غير أن فى إثبات قوله بعدم التضمن الخ » أقول : لاحتمال أن

لمعتقين لم يكونوا من أهل اليسار ، فيوافق الحديث وتحمل عليه رواية رأى ابن عمر
فلا يقدم على الحديث

الثامن والعشرون : استدل به على أن ضمان المتلفات التي ليست من ذوات الأمثال بالقيمة ، لا بالمثل صورة

التاسع والعشرون : اشتراط قيمة العدل يقتضى اعتبار ما يختلف به القيمة عرفاً من الصفات التي يعتبرها الناس

الثلاثون : فيه التصريح بعق نصيب الشريك المعتق بعد إعطاء شركائه حصصهم . قال يونس - هو ابن يزيد - عن ربيعة : سأله عن عبد بين اثنين فأعتق أحدهما نصيبه من العبد ، فقال ربيعة : عتقه مردود . فقد حمل على أنه يمنع عتق المشاع

الحادى والثلاثون : ظاهره : تعليق العتق بإعطاء شركائه حصصهم ^(١) . لأنه رتب على العتق التقويم بالفاء . ثم على التقويم بالفاء الإعطاء والعتق . وعلى قولنا : إنه يسرى بنفس العتق ، لا يتوقف العتق على التقويم والإعطاء

وقد اختلفوا في ذلك على ثلاثة أقوال . أحدها : أنه يسرى إلى نصيب الشريك بنفس العتق . والثاني : يعتق بإعطاء القيمة . والثالث : أنه موقوف . فإن أعطى القيمة ثبتت السراية من وقت العتق . وهذا القول لا ينافيه لفظ الحديث

الثاني والثلاثون : قوله ، وإلا فقد عتق منه ما عتق ، فهم منه عتق ما عتق فقط . لأن الحكم السابق يقتضى عتق الجميع ، أعنى عتق المוסر ، فيكون عتق المعسر لا يقتضيه

نعم يبقى هنا : أنه هل يقتضى بقاء الباقي من العبد على الرق ، أو يستسعى العبد؟ فيه نظر . والذين قالوا بالاستسعاء منع بعضهم أن يدل الحديث على بقاء الرق في الباقي ، وأنه إنما يدل على عتق هذا النصيب فقط ، ويؤخذ حكم الباقي من حديث آخر . وسيأتى الكلام في ذلك إن شاء الله تعالى

(١) قوله ، الحادى والثلاثون ظاهره الخ ، أقول : تقدم هذا مبسوطاً بأدلته في الثالث والعشرين من الوجوه ، ولا أعرف فائدة لإعادته إلا زيادة قوله ، وهذا القول لا ينافيه لفظ الحديث ،

٤١٨ — الحديث الثاني عن أبي هريرة رضى الله عنه عن النبي ﷺ قال

« مَنْ أَعْتَقَ شَقِيصًا مِنْ مَمْلُوكٍ ، فَعَلَيْهِ خَلَاصُهُ كُلُّهُ فِي مَالِهِ ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ مَالٌ قَوْمَ الْمَمْلُوكِ قِيَمَةُ عَدْلٍ ، ثُمَّ اسْتُسْعِيَ الْعَبْدُ ، غَيْرَ مَشْقُوقٍ عَلَيْهِ ،

فيه مسائل : المسألة الأولى في تصحيحه . وقد أخرج الشيخان في صحيحيهما ، وحسبك بذلك ، فقد قالوا : إن ذلك أعلى درجات الصحيح . والذين لم يقولوا بالاستسعاء تعللوا في تضعيفه بتعللات لا تصبر على النقد^(١) . ولا يمكنهم الوفاء بمثلها في المواضع التي يحتاجون إلى الاستدلال فيها بأحاديث يرد عليهم فيها مثل تلك التعللات . فلنقتصر على هذا القدر هنا في الاعتماد على تصحيح الشيخين ، ونترك البسط فيه إلى موضع البسط إن شاء الله

المسألة الثانية : قوله ﷺ « مَنْ مَمْلُوكٌ ، يَمُ الدَّكْرُ وَالْأُنْثَى مَعًا ، وَهُوَ أَدْلُ مَنْ لَفْظٌ ، فِي عَبْدٍ ، عَلَى أَنْ بَعْضُ النَّاسِ^(٢) ادَّعَى أَنْ لَفْظُ الْعَبْدِ ، يَتَنَاقَلُ الدَّكْرُ وَالْأُنْثَى : وَقَدْ نَقَلَ عَبْدٌ وَعَبْدَةٌ^(٣) ، وَهَذَا إِلَى خِلَافِ مَرَادِهِ أَقْرَبُ مِنْهُ إِلَى مَرَادِهِ ،

(١) (الحديث الثاني) قوله « تعليلات لا تصبر على النقد ، أقول : قالوا إن ذكر الاستسعاء في الحديث ليس من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وإنما هو من قول قتادة ، ونقل الخلال عن أحمد أنه ضعف رواية سعيد في الاستسعاء ، وضعفه الأثرم عن سليمان بن حرب ، والذين ذهبوا إلى أن الاستسعاء مدرج في الحديث من قول أبي قتادة جماعة من الأئمة الحفاظ ، وأبى ذلك آخرون ومنهم الشيخان صاحبنا الصحيح وصححا كون الجميع مرفوعاً ، وقد أطال في ذلك الحافظ ابن حجر في الفتح ، ونقلنا زبدة ذلك في شرحنا سبل السلام على بلوغ المرام

(٢) قوله « على أن بعض الناس ، أقول : قدمنا أنه أبو محمد بن حزم

(٣) قوله « وقد نقل عبد وعبدة ، أى نقل عن أهل اللغة ، أو نقله ابن حزم ،

لقوله ، وهذا إلى خلاف مراده أقرب منه إلى مراده ، فانه ربما دل على أنه هو الناقل

على أنه قد يتعسف متعسف ولا يرى أن لفظ « المملوك » يتناول المملوكة ^(١)

المسألة الثالثة : قوله عليه السلام « فعلية خلاصه » قد يشعر بأنه لا يسرى بنفس العتق ، لأنه لو عتق بنفس العتق سراية لتخلص على هذا التقدير بنفس العتق . واللفظ يشعر باستقبال خلاصه ، إلا أن يقدر محذوف ^(٢) ، كما يقال : فعلية عوض خلاصه ، أو ما يقارب هذا

المسألة الرابعة : قوله عليه السلام « فعلية خلاصه كله » هذا يراد به السكل ^(٣) من حيث هو كل ، أعنى السكل المجموعى . لأن بعضه قد تخلص بالعتق السابق ، والذي يخلصه كله من حيث هو كل هو تمة عتقه

المسألة الخامسة : قوله عليه السلام « فى ماله » يستدل به على خلاف ما حكى عن يقول : إنه يعتق من بيت المال ، وهو مروى عن ابن سيرين

المسألة السادسة ^(٤) : قد يستدل به لمن يقول : إن الشريك الذى لم يعتق أولا ليس له أن يعتق بعد عتق الأول ، إذا كان الأول موسراً ، لأنه لو أعتق ونفذ ، لم يحصل الوفاء بكون خلاصه من ماله . لمكن يرد عليه لفظ ذلك الحديث . فان كان من لوازم عدم صحة عتقه أنه يسرى بنفس العتق على المعتق الأول فيكون دليلاً على السراية بنفس العتق ، ويبقى النظر فى الترجيح بين هذه الدلالة وبين الدلالة التى قدمناها من قوله ﷺ « قوم عليه قيمة غدل » وأعطى شركاؤه حصصهم ، وعتق عليه

(١) قوله « على أنه قد يتعسف الخ » أقول : يريد أنه قال « لا تتم المساعدة على عموم المملوك للذكر والأنثى فضلاً عن العبد ، ولا أدرى ما شبهة من يقول ذلك

(٢) قوله « إلا أن يقدر محذوف » أقول : ودليل تقديره صدر الحديث

(٣) قوله « كل هذا يراد به السكل » أقول : ما فى الحديث لفظ « كل » وإنما كأنه يريد أن ضمير خلاصه يعود إلى كل العبد فيراد السكل المجموعى من حيث هو من غير ملاحظة لأفراده

(٤) قوله « المسألة السادسة » أقول : تقدم هذا البحث

العبد ، فان ظاهره ترتب العتق على إعطاء القيمة ، فأى الدليلين كان أظهر ،
عمل به ^(١)

المسألة السابعة : قوله عليه السلام « فعليه خلاصه كله في ماله » يقتضى عدم
استسعاء العبد عند إيسار المعتق ^(٢)

المسألة الثامنة : قوله عليه السلام « فان لم يكن له مال » ظاهره : النفي العام للمال ،
وإنما يراد به مال يؤدي إلى خلاصه

المسألة التاسعة : قوله عليه السلام « استسعى العبد » أى ألزم السعى فيما يفكك
به بقية رقبته من الرق . وشرط مع ذلك أن يكون غير مشقوق عليه ، وفي ذلك
الحالة على الاجتهاد ^(٣) ، والعمل بالظن في مثل هذا . كما ذكرناه في مقدار القيمة

المسألة العاشرة : الذين قالوا بالاستسعاء في حالة عسر المعتق : هذا مستندهم .
وبعارضه مخالفوهم بما قدمناه من قوله ﷺ « وإلا فقد عتق منه ما عتق » ، والنظر
بعد الحكم بصحة الحديث منحصر في تقديم إحدى الداليتين على الأخرى ، أعنى
دلالة قوله عتق منه ما عتق ، على رق الباقي . ودلالة « استسعى » على لزوم الاستسعاء .
في هذه الحالة . والظاهر ترجيح هذه الدلالة على الأولى ^(٤)

(١) قوله « فأى الدليلين كان أظهر الخ » أقول : قد تقدم توجيه كل من القولين
وصلاحية الحديث الأول لكل من الفريقين ، وقدّمنا أنه محل نظر بعد

(٢) قوله « عند إيسار المعتق » أقول : هو نص الحديث الأول ، أعنى قوله
« وكان له مال يبلغ ثمن العبد »

(٣) قوله « وفي ذلك الحوالة على الاجتهاد » أقول : في قوله « غير مشقوق عليه »
فانه رده إلى اجتهاد من له العبد ، أو الحاكم إن تنازعا ، والمراد أنه لا يكلف إلا
ما يطبق ، وأحوال العبيد تختلف في الجلادة والصناعة في الأعمال ، فيكلف كل ما يظن
أنه طاقته

(٤) قوله « ترجيح هذه الدلالة » أقول : وذلك لأن قوله صلى الله عليه وآله

باب بيع المدبر^(١)

٤١٩ - الحديث الأول : عن جابر بن عبد الله رضى الله عنهما قال « دَبَّرَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ^(٢) غُلَامًا لَهُ - وَفِي لَفْظٍ - بَلَغَ النَّبِيُّ ﷺ : أَنْ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِهِ أَعْتَقَ غُلَامًا لَهُ عَنْ دَبَّرٍ - لَمْ يَسْكُنْ لَهُ مَالٌ غَيْرُهُ . فَبَاعَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِثَمَانِ مِائَةِ دِرْهَمٍ ، ثُمَّ أَرْسَلَ بِشَعْنِهِ إِلَيْهِ ،

اختلف العلماء في بيع المدبر^(٣) ، ومن منع من بيعه مطلقاً فالحديث حجة عليه ، لأن المنع الكلى يناقضه الجواز الجزئى . وقد دل الحديث على بيع المدبر بصريحه فهو يناقض المنع من بيع كل مدبر

وأما من أجاز بيع المدبر في صورة من الصور فاذا احتج عليه بهذا الحديث من يرى جواز بيع كل مدبر يقول : أنا أقول به في صورة كذا^(٤) . والواقعة واقعة حال

وسلم . وإلا فقد عتق منه ما عتق ، ظاهر أنه قد وقع ذلك بإعتاق السيد شقصه ، وليس فيه تعرض لنفى الاستسعاء وعتق الباقي ، وهذا صريح فى الاستسعاء

(١) (باب بيع المدبر) أقول : مشتق من التدبير ، وهو فى اللغة النظر فى عواقب الأمور ، وفى الشرع عتق يقع بعد الموت

(٢) قال « رجل من الأنصار » أقول : هو أبو مذكور الأنصارى ، واسم العبد يعقوب ، أخرجه مسلم . واسم الذى اشتراه من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نعيم بن عبد الله ويقال له النحام بالنون والحاء المهملة مثقلة لقب له

(٣) قوله « اختلف العلماء الخ » أقول : فأجاز بيعه مطلقاً الشافعى وأهل الحديث ، ونقله البيهقى فى المعرفة عن أكثر الفقهاء ، وحكى النووى عن الجمهور مقابله أى بالمنع مطلقاً ، وفى المسألة تفاصيل أخر يعسر نهوض الدليل عليها

(٤) قوله « أنا أقول به فى صورة كذا » أقول : هى صورة الحاجة ، لأنها

لا عموم لها . فيجوز أن يكون في الصورة التي أقول بجواز بيعه فيها ، فلا تقوم على
الحجة في المنع من بيعه مطلقاً في غيرها ، كما يقول مالك رحمه الله في جواز بيعه
في الدين ^(١) على التفصيل المذكور في مذهبه . ومذهب الشافعي : جواز بيعه مطلقاً .
والله أعلم

والحمد لله وحده . وصلاته على أشرف خلقه محمد وآله وصحبه وسلم

التي جاءت في هذا الحديث ، ففي بعض ألفاظه ، وكان محتاجاً ، وفي حديث الكتاب
« ولم يكن له مال غيره » ، وقد أجاب من أجاز البيع مطلقاً بأن قوله « وكان محتاجاً ،
لا مدخل له في الحكم ، وإنما ذكر لبيان السبب في المبادرة ببيعه ليتبين للسيد جواز
البيع . انتهى

(١) قوله « جواز بيعه في الدين » ، أقول : وقال إن هذا الذي باعه صلى الله
عليه وآله وسلم كان في الدين . وأجيب بأنه لو كان كذلك لتوقف على طلب الغرماء
ولباع منه بقدر الدين ، وقد روى مالك نفسه في الموطأ عن عائشة رضي الله عنها أنها
باعت مديراً لها ولم ينكر عليها ذلك أحد من الصحابة رضي الله عنهم

انتهى ما من الله به والله الحمد من (حاشية شرح العمدة) المسماة بالعدة في أعوام
وشهور عدة . للاشتغال بغيرها من الأشغال ، والكتب فيها على حسب خلو البال .
نسأل الله تعالى أن ينفع بها الناظرين ، وأن يجعلها ذخراً يوم الدين ، آمين اللهم آمين ،
والحمد لله رب العالمين أولاً وآخرأ عدد خلقه ورتبه عرشه ومداد كلماته ورضاء نفسه ،
وصلاته وسلامه على رسوله ختام المرسلين ، وعلى آله المطهرين ، ورضى الله عن
الصحابة أجمعين ، وعن التابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين

وكان الفراغ من تأليفها في أول يوم من شهر صفر سنة سبعين ومائة وألف ،
ختمها الله تعالى وما بعدها بكل إحسان ، ومغفرة ورضوان ، وسلامة من الشرور في
الآديان والآبدان

انتهى كلام المؤلف قدس الله روحه ونور برحمته ضريحه . وكان الفراغ بحمد الله
من زبر^(١) هذه النسخة الساعة الحادية عشرة من نهار الخميس ثاني شهر جمادى الأولى
من سنة ثمان وسبعين وثلثمائة وألف . بقلم خادم العلم الشريف أحد طلبة دار العلوم
بصنعاء السيد عبد الله بن أحمد بن عبد الله حيدرة ، وفقه الله وختم له بالحسنى

(١) قلت : زبر أى جمعاً فى كتاب ، والزبر اسم لجمع الكتب . وهذا آخر ما أردنا
تحقيقه على حاشية الإمام محمد بن إسماعيل الصنعائى رحمه الله ورضى عنه . وقد انتهى ذلك
فى ١٣ / ٣ / ١٣٧٩ بالروضة بالقاهرة . والله الحمد والمثنة

عنيت بطبعة

شركة الفتح للطباعة

مدينة ٦ أكتوبر — المنطقة الصناعية الثانية قطعة ٢١٩ / أ

ت : ٠١١ / ٢٠٠٩٤٩